



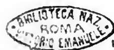
D. Caroli Emanuelis Scotti Monachi Cisterciensis
Romæ 1682

23. f.

CLYPEUS THEOLOGIÆ THOMISTICÆ,

AUTHORE

P. F. JOANNE BAPTISTA GONET, BITERRENSI, ORDINIS FF. PRÆDICATORUM, PROVINCIÆ TOLOSANÆ, STRICTIORIS OBSERVANTIÆ, IN ACADEMIA BURDIGALENSI ANTECESSORE.



TOMUS SECUNDUS,

Continens Tractatus de Prædestinatione, de Trinitate, de Angelis, & de Homine.

EDITIO NOVISSIMA,

Post Tres Gallicanas, prima in Germania; Tractatibus aliquot, qui nondum in lucem prodierunt, auctior & correctior.

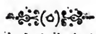


COLONIÆ AGRIPPINÆ,

Sumptibus JOANNIS WILHELMI FRIESSEM Junioris.

ANNO M. DC. LXXI.

Cum Privilegio Sacræ Cæsareæ Majestatis, Catholici Regis Hispaniarum, & permissu Superiorum.





REVERENDISSIMO ET AMPLISSIMO DOMINO

D. ÆGIDIO

CELEBERRIMI MONASTERII S. PANTALEONIS INTRA COLONIAM ORDINIS S. BENEDICTI Abbati dignissimo, Sacræ Congregationis Bursfeldensis ejusdem Ordinis per Germaniam PRÆSIDENTI principali, fundi Domino in Suchtelen &c.



Reverendissime & Amplissime Domine,



SVb umbra patrocinii Tui, in arena digladiari gestiens, novus hic meus & secundus Theologiæ Thomisticæ *Clypeus*, altùm silendo, altiùs Te, Reverendissime Præsul, Patrone colendissime, inclamare auditus est: *Manus tua deducet me, & tenebit me dextera tua.* Iniquum enim foret aliundè, & non ex illo etiam fonte

benigni-

benignitatis tutelam implorare, undè tam ampla in Parentem, in Filium, in domum totam, librariámque negotiationem nostram derivantur prolixæ voluntatis argumenta: talem enim erga nos benevolentiam, eam comitatis significationem, hoc officium humanitatis nunquam non prætulisti; ut lex ipsa pietatis hodiernum obsequium, cui & publicum munus, & privatum affectum impendo, hoc qualecunque meæ meorúmque gratitudinis pignus præcipiat reposcátque. Parum mihi pro Te, ad maxima quæque nato, videtur; quamplurimos, præcelsósque Ordinis tui sanctissimi montes, dum officii eos causâ tanquam PRÆSIDENS principalis Congregationis Bursfeldensis conscendis, virtutum tuarum ac singularis sapientiæ fama, longè latéque impletos esse: ad colles etiam & valles, ad omnes, ad orbem universum, divulgandum venit Tuum ter Benedictum Nomen: audires enim, quantam de Te existimationem boni quique, tota urbe ac orbe vicino diffusi, mecum conceperint; si, quæ debentur virtutibus laudes, tua non vetaret modestia referre. Dabis igitur unum hoc meritissimo juri tuo; dabis desiderio & decori meo; dabis Te vocanti sine voce *Clypeo*, ut quò gloriosiùs in publico spectetur, manu tua deducatur, teneatur dexterâ tuâ, tuo brachio sustentetur: illis, inquam protegatur alis, quibus aliàs usa gavisaque fuit non mediocri suo, quamplurimo communi bono, & Philosophia, & Theologia Philippi; quæ ante annos non adeò multos à Parente meo, sese ideo publicâ luce donatam videbat gaudebatque; quia Te, tanto suo Patrono, Promotore maximo, non metuebatur, qui id honoris splendorísque invideret. Iam tum ego cœperam ex his, dum à Parente toties cum eâ, quam merebaris, præcipuâ commendatione tua, tenerioribus animis ingererentur, æstimare tuam librorum æstimationem; amare sublimem scientiæ & eruditionis amorem, quæ deinde æstimatio mea, qui continuatus amor, nescio quænam sumpserit, venientibus annis, uberiora incrementa, quibus præter florentissimum litterarum vigorem, quem sibi à Te, in se inductum, Abbatia gratulatur, aliam nullam à te licentiam amari donarique, quam eam, quæ & eruditionis simul ac sapientiæ sacratioris, & divinarum virtutum, religiosæque perfectionis studiosa ac retinens, compositorum morum, sanctissimæque vitæ docet infertque continentiam. Accipe nunc *Clypeum*, assume eum, ut assumant eundem Tui: teneat eum dextera tua; & tenebit

nebit

nebit illum ſiniſtra Licentiatorum, ſubditorum tuorum;quos ſi domi deſideres, curioſâ eruditione ſuâ, Clypeus noſter, manibus tractatus, facilè ſuaviterque retinebit; ſi foras emittas, inter fatalia diſceptantium jacula tutos illæſoſque ſervabit; victorioſos reſtituet: & ſic patere me in nominis tui felici auſpicio; in virtutum tuarum ac decorum atrio, laborum meorum, initæque negotiationis librariæ primitias, publicæ conſecrare ſaluti, quò rationes meas jam olim contuli, certus non poſſe me Patriæ vilem eſſe, quem tui nominis inſignibus exornare volueris. Habe ergo Clypeum, & me meoſque protege.

Reverendiſſimæ & Ampliſſimæ Dominationis Veſtræ

Servus humillimus ac devotiſſimus

IOANNES WILHELMUS FRIESSEM junior,
Bibliopola Colonienſis.



INDEX TOMI SECVNDI.

TRACTATVS QVINTVS.

TRACTATVS SEXTVS.

De Sacro Trinitatis Mysterio.

Disputatio Proœmialis.

-(†)-

TRACTATVS SEPTIMVS.

De Angelis.

Disputatio Proœmialis.





TRACTATUS QUINTUS.

DE

PRÆDESTINATIONE ET REPROBATIONE,

EARVMQVE CVM LIBERTATE CONCORDIA.

Ad quæst. 23. primæ partis.

PRÆFATIO.



Astiſſimum & multorum naufragiis celebre pelagus ingredimur, cùm arcanum prædeſtinationis myſterium explicandum ſuſcipimus, cuius magnitudo plurimorum ingenia abſorbuit, & altiſſimas cœli columnas (quas Angelos, vel ſacros Eccleſiæ Doctores D. Gregorius interpretatur) ſacro horrore concutit : Quia quantâlibet quiſquis virtute proficiat, quantâlibet ſcientiâ excreſcat, penetrare non ſufficit, quo nos Conditor moderamine judiciorum regit. Nonne columna cœli contremuit, quando Apoſtolus exclamavit: O altitudo ſapientiæ & ſcientiæ Dei, quàm inveſtigabiles ſunt viæ ejus, & incomprehenſibilia judicia ejus? Nonne columnæ cœli contremiſcunt, quando ipſi etiam Seraphim caput & pedes alis ſuis velant? quos etiam (*ut inquit D. Bernardus*) latet quid ante mundum fuit, quid erit poſt conſummationem. Lib. xx. Moral. cap. 17. Serm. 4. de verbis Isaiæ.

Nunquid (*ait Iob*) noſti ordinem cœli, & pones rationem ejus in terra? *Quæ verba expendens Gregorius:* Ordinem cœli noſſe, *inquit*, eſt ſupernarum diſpoſitionum occultas prædeſtinationes videre: rationem verò ejus in terra ponere, eſt ante humana corda talium ſecretorum cauſas aperire. Quod utique facere in hac vita poſitus nullus poteſt. Vt enim à parvis ad majora veniamus, quis intelligat, cur vivit alius inſidians morti proximorum, & moritur alius qui profuturus eſſet vitæ multorum? Alius culmen poteſtatis aſſequitur, qui non niſi lædere ſtudet, alius tantummodo læſos defendere concupiſcit, & tamen ipſe oppreſſus jacet. Alius malè inchoans, uſque ad vitæ terminum ad pejora protrahitur; alius benè incipiens, per longitudinem temporum proficit ad augmenta meritorum. At contra alius malè vivens diu reſervatur ut ſe corrigat: alius bene quidem videtur vivere, ſed in hac vita eò uſque durat, quoad perverſa prorumpat. Alius Catholicæ matris ventre editus, juxta vitæ terminum, erroris voragine devoratur; alius autem vitam ſuam in Catholica pietate conſummat, qui ortus in perfidia, cum lacte matris hauſerat virus erroris. Alius celſitudinem bene vivendi appetere & vult & valet; alius nec vult nec valet: alius valet & non vult. Quis ergo iſta judiciorum ſecreta cæleſtium diſcutiat? Quis intelligat diſcretam æquitatis occultæ lancem? Dicatur ergo: Nunquid noſti ordinem cœli, & pones rationem ejus in terra? Quis enarrabit cœlorum rationem, & concentum cœli quis dormire faciet? Lib. 19. Moral. cap. 32.

Obſcuriſſimum hoc prædeſtinationis myſterium, egregiâ Canticorum metaphorâ commendatur, ubi ſponſi comæ, quæ ſupremi Iudicis ſuper filios hominum conſilia non obſcurè exprimunt, ſicut elatæ Palmarum *dicuntur, quòd vim omnem ingeniorum ſuperent*, & nigræ quaſi corvus, *quòd nedum hominum, quos hîc noctuas dixerim, ſed & cœleſtium mentium lumina, ſuâ obſcuritate tenebris involvant.* Cant. 5.

Cùm igitur non niſi per ſacræ caliginis tenebras, humanæ mentes nec poſſint nec debeant divina contemplari myſteria, ut inquit Dionyſius, magnam profectò huic myſterio injuriam irro-

gant, qui suo potiùs iudicio, quàm Scripturæ & Patrum testimonio metiendum putant; & qui vulgi mentibus, novo hoc, & nimiùm sensibus lenocinante explicandi genere, ita blandiuntur, ut difficultatibus complanatis, ad humillimorum ingeniorum captum, mysterium hoc sese demissuros, & sutoribus etiam ac tonsoribus se palam facturos promittunt. Sanè ut sapienter olim contra Ab- Epist. 189. *ailardum Bernardus scribebat;* Nihil magis contra rationem, quàm ratione rationem conari transcendere. Nihil magis contra fidem, quàm credere nolle quidquid non possis ratione attingere. *Religionis maiestate nihil indignum magis, aut periculosius, quàm ea nostris sensibus, Scripturæ & Patrum testimoniis neglectis aut pro arbitrio detortis metiri. Assurgit supra sensus, supra rationem cælestium oraculorum veritas, & quæ posuit tenebras latibulum suum, divinæ revelationis tenebras amat; & ea quæ caligine sacra fovetur ac servatur, humanarum rationum luminibus evanescit. Audiant qui adeò suos sensus depereunt, & ubique rationem, non quæ Traditionem & Scripturam consulendam iubet, sed quæ sese in iudicem erigit, & ad suum* Serm. 20. de verbis Apostoli, cap. 7. *subsellium cætera vocat, quid Augustinus scripserit:* Quæris tu rationem, ego expavescam altitudinem. O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei! Tu ratiocinare, ego mirer. Tu disputa, ego credam. Altitudinem video, ad profundum non pervenio, ô altitudo! Requievit *Apostolus*, quia invenit admirationem, nemo quærat à me occultam rationem. Ille dicit inscrutabiles sunt viæ ejus, & tu investigare venisti? Si scrutari inscrutabilia venisti, crede quia peristi. Tale est velle scrutari inscrutabilia, & investigabilia investigare, quale est velle invisibilia videre, & ineffabilia fari.

Huic ergo prudenti Augustini consilio obtemperemus, & in huius contemplatione mysterij, non Lib. 2. contra Donatistas cap. 6. *rationem & mundanam sapientiam, sed Scripturam & sanctos Patres consulamus.* Non afferamus, *inquit*, stateras dolosas, ubi appendamus quod volumus, & quomodo volumus pro arbitrio nostro, dicentes hoc grave, hoc leve est: sed afferamus divinam stateram de Scripturis sanctis, tanquam de thesauris Dominicis, & in illa quid sit gravius appendamus; imò non appendamus, sed à Domino appensa recognoscamus.

Iis te monitum volui, Amice Lector, antequam profundissimum hoc prædestinationis pelagus, D. Augustino & S. Thoma ducibus, ingrederer. Quò verò explicatior hæc tractatio evadat, sex disputationibus, quæ solent in controversiam verti complectar. Prima erit de existentia & essentia divinæ prædestinationis. Secunda de eius causis. Tertia de eius effectibus. Quarta de illius certitudine. Quinta de reprobatione, quæ prædestinationi opponitur. Sexta & ultima, libertatis creatæ cum divina providentia & prædestinatione concordiam explicabit.



DISPUTATIO PRIMA.

DE EXISTENTIA ET ESSENTIA Prædestinationis.

NOMEN prædestinationis tripliciter usurpari solet. Primò in ampla quadam & larga significatione, pro decreto scilicet, prædefinitione, seu præordinatione æterna cujuscunque rei à Deo efficiendæ in tempore. Sic eam accepere Dionysius de divinis nominibus cap. 5. Damascenus oratione 1. de imaginibus, Author Hypognosticon libro 6. Isidorus libro 1. sententiarum cap. 18. Hieronymus super caput 1. ad Ephes. ubi ait, *Prædestinare est prædefinire*. Et D. Augustinus tractatu 68. in Joannem, dicens: *Deus fecit futura ea prædestinando*. Et de prædestinatione Sanct. cap. 10. *prædestinatione suâ Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus*. Quam acceptionem, non strictam, sed generalem esse docent Hugo Victorinus libro 1. de Sacramentis parte 2. cap. 21. & D. Thomas hic art. 1. ad 2.

2. Secundò usurpari solet prædestinatio, pro destinatione seu deputatione reproborum ad æternum supplicium. Sic Augustinus libro 15. de civitate cap. 1. Fulgentius libro ad Monimum cap. 13. 28. & 29. Prosper ad 10. & 11. objectionem Vincentianam, & Concilium Valentinum capite 3. ubi ait *Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem*. Cæterum hanc etiam acceptionem à proprietate significationis deficere, ex eo convincitur, quod punitio, seu æterna damnatio, non est finis rationalis creaturæ, quem prædestinatio respicere debet.

3. Tertiò prædestinatio cum omni proprietate sumitur, pro transmissione creaturæ intellectualis ad æternam beatitudinem: qualiter prædestinationis nomen, quotiescunque absolutè profertur, accipiendum esse docent communiter Theologi, & de illa sic accepta disputant cum Magistro in 1. dist. 40. & 41. & cum D. Thoma hic quæst. 23. De hac etiam eleganter disserunt plures ex SS. Patribus, præsertim Augustinus in libris de prædestinatione Sanctorum, de dono perseverantiæ, & de natura & gratia. Prosper contra Collatorem, & ad objectiones Gallorum. Fulgentius libro 1. ad Monimum, & Anselmus libro de concordia prædestinationis cum libero arbitrio.

ARTICULUS PRIMUS.

An homines prædestinentur à Deo?

HÆc difficultas in triplici sensu agitari potest. Primus est, an de facto sit ponenda in Deo hominum prædestinatio? Secundus, an illa fuerit Deo conveniens? Tertius, an supposito quòd aliqui homines salventur, necessarium fuerit illos à Deo prædestinari, & in vitam æternam, absoluto & efficaci decreto præordinari? & in omnibus est resolvenda.

§. 1.

Existentia & convenientia prædestinationis breviter suadetur.

4. DIco primò: Dari in Deo prædestinationem. Hæc conclusio certa & indubitata fide tenenda est, de ejus enim veritate à nemine dubitatum est, præterquam ab aliquibus Gentilibus, qui divinam providentiam negaverunt, & in quorum persona dicitur Job. 22. *Nubes latibulum eius, nec nostra considerat, & circa cardines cæli perambulat*. Vel etiam ab Atheistis, qui negantes immortalitatem animæ, negaverunt consequenter prædestinationem ad gloriam: de quibus dicitur Sapient. 2. *Et nescierunt sacramenta Dei, nec speraverunt mercedem iustitiæ, nec iudicaverunt honorem animarum sanctarum*. Vel denique ab aliquibus hæreticis qui infallibilitatem & certitudinem divinæ prædestinationis, cum libertate & contingentia nostrorum actuum conciliare non valentes, aut non volentes, negaverunt homines à Deo prædestinari.

5. Probatur ergo primò conclusio ex variis Scripturæ testimoniis: dicitur enim ad Romanos 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit*. Ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei, per Iesum Christum* Actuum. 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*. Et alibi passim, sub electionis nomine hæc veritas traditur, ratioque Divi Thomæ hic articulo 1. ad hanc formam redacta, illam suadet. Ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, prædestinatio appellatur: Athæa ratio existit in Deo ab æterno, cùm quidquid in tempore exequitur, ab æterno in sua mente dispositum habeat: Ergo datur prædestinatio in Deo.

Vel aliter (ut à varietate sententiarum circa prædestinationis essentiam pro nunc abstrahamus) potest ratio Divi Thomæ proponi. Quidquid Deus in tempore exequitur, ab æterno in sua mente disponit, & æternâ voluntate decernit; cùm nec voluntas ejus aliquid de novo in tempore velle, nec ejus intellectus aliquid de novo intelligere seu disponere possit, ratione immutabilitatis physicæ, vel moralis: de quo Tractatu præcedenti: Sed Deus in tempore plures homines & Angelos ad gloriam transmittit: Ergo hanc transmissionem ab æterno in suo intellectu disposuit, suàque voluntate decrevit: Sed vel in actu intellectûs disponente, vel in actu voluntatis decernente, vel in utroque simul, sita est prædestinatio: Ergo illa datur in Deo. Unde Bernardus in Tractatu de libero arbitrio, loquens de providentia Dei, ait quòd *illa attingit à fine usque ad finem, hoc est ab ortu creaturæ, usque ad finem destinatum à Creatore, sive in quem urget natura*

Disp. 3. art. 4.

tura, sive quem accelerat causa, sive quem concedit gratia.

Dico secundò: Conveniens fuit Deum homines prædestinare.

Probatur primò ratione D. Thomæ hic art. 1. Ad divinam providentiam pertinet res in finem ordinare: Sed per prædestinationem creatura intellectualis efficaciter in finem ultimum (claram scilicet Dei visionem) dirigitur, & ordinatur: Ergo illa est Deo conveniens.

7 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Finis ad quem res creatæ ordinantur est duplex: alter qui est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundùm virtutem suæ naturæ; alter qui excedit vires & facultatem naturæ creatæ, scilicet vita æterna, quæ in clara Dei visione consistit. Sicut ergo conveniens est quòd Deus generali suâ providentiâ, omnes creaturas in fines eis connaturaliter debitos, efficaciter ordinet & promoveat. Ita etiam infinitæ ejus sapientiæ & bonitati congruit, ut per specialem aliquam providentiam, quæ prædestinatio appellatur, aliquos homines & Angelos, per auxilium gratiæ efficaciter ordinet & transmittat ad æternam beatitudinem. *Ad illud enim ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quòd ab alio transmittatur, sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum*: inquit S. Doctor. Unde Vates Regius loquens de electis ait: *Sicut sagittæ in manu potentis, ita filii excussorum.* Quibus verbis, sagittis à sagittante excussis, quæ non proprio motu, sed illius impulsu, in scopum feruntur, aptissimè prædestinatos comparat: quia cælestis gloria totius naturæ vires superat, altiùsque assurgit, ut possit ad eam creatura rationalis pertingere, nisi speciali Dei ordinatione, seu prædestinatione, admodum sagittæ, ad illam transmittatur: juxta illud Isajæ 49. *Posuit me sicut sagittam electam, in pharetra sua abscondit me.* Cui etiam consonant præclara hæc Augustini verba in Psalm. 119. *Novit Dominus sagittare ad amorem, & non pulchriùs sagitta ad amorem, quàm qui verè verbô sagittat; imò sagittat cor amantis, ut adjuvet amantem; sagittat, ut faciat amantem.*

Ps. 126.

8 Probatur secundò conclusio. Conveniens est quòd Deus se communicet creaturis intellectualibus secundùm omnes ordines quibus potest illis se communicare, bonum enim est sui diffusivum & communicativum, ut ait Dionysius. Unde sicut Deus in ordine naturæ se communicat omnibus creaturis, eis largiendo esse, vitam, sensum, intelligentiam, omnesque facultates, potentias, & perfectiones connaturaliter debitas; & adeò munificus est, ut etiam in malos dives sit, quibus innumera quotidie bona largitur: *Qui florem locis huius* (inquit Tertullianus) *super iustos & iniustos æqualiter spargit, qui temporum officia, elementorum servitia, totius geniture tributa, dignis simul & indignis patitur occurrere.* Et sicut etiam in ordine gratiæ, dona supernaturalia hominibus distribuit, illisque gratiam sanctificantem & auxiliantem largitur; ita etiam congruum fuit, ut aliquibus creaturis intellectualibus, in ordine gloriæ, per claram suæ essentiæ, suorumque attributorum manifestationem, se communicaret: non potest autem se hoc modo communicare, nisi præviâ prædestinatione: quia ut supra cum D. Thoma dicebamus, *Ad illud ad quod non potest aliquid virtute sua natura pervenire, oportet, quòd ab alio transmittatur*: Ergo conveniens fuit aliquos homines & Angelos à Deo prædestinari.

Libro de patientia.

9 Confirmatur: In creatura intellectuali est capacitas perveniendi ad istum finem, ut ostendimus in Tractatu de visione beata: Ergo convenientissimum fuit, ut in illum transmitteretur & perduceretur à Deo per auxilium gratiæ.

Disp. 1. art. 2. parag. 1.

Addo quòd, convenientissimum est, Deum sua attributa pluribus tam hominibus quàm Angelis manifestare: Atqui per prædestinationem plurimùm manifestantur divina attributa, tum quia finis prædestinationis est clara & intuitiva visio Dei ut est in se: tum etiam, quia in directione & transmissione creaturæ intellectualis in vitam æternam, mirum in modum relucet Dei potentia, sapientia, bonitas, misericordia, & justitia, ut constabit ex dicendis in discursu hujus Tractatûs: Ergo &c.

§. II.

Solvitur tritum & commune argumentum quod contra prædestinationem fieri solet.

10 Non inutile forsan erit diluere hic, & manifestè ostendere, stultam prorsus esse & illusoriam imperitorum vel pravorum quorumdam hominum, in negotio salutis, satis vulgarem ratiocinationem, qui sic de se argumentantur. *Si à Deo prædestinatus sum, salvabor si sum reprobus, damnabor; quocumque ergo modo, sive bene, sive malè vixero, salvabor si sum prædestinatus, & damnabor si reprobatus sum.*

11 Hoc argumento delusus olim quidam Monachus, tempore D. Augustini, à religione defecit, & sicut canis reversus est ad vomitum, ut refert ipsemet S. Doctor libro de dono perseverantiæ cap. 15. Eadem ratiocinatione & discursu moventur hæretici hujus temporis, ut necessitatem bonorum operum, & nostrorum actuum libertatem excludant. Quare ad illos dirigi possunt lepida hæc Tertulliani verba. *O canes quos foras Apostolus expellit, latrantes in Deum veritatis! hæc sunt argumentorum ossa quæ obroditis.*

Lib. 2. contra Marcionem c. 5.

12 Huic igitur argumento cornuto, quod ex patre diabolo est, & quod multarum hæresum origo, fomes, ac seminarium fuit, dicendum est cum Augustino citato, illud à confitenda Dei gratia & prædestinatione non debere deterrere Catholicos: *Sicut* (inquit) *non deterremur à confitenda Dei præscientia, si quis de illa populo sic loquatur, & dicat: sive nunc rectè vivatis, sive non rectè, tales vos eritis postea, quales vos Deus futuros esse præscivit: vel boni, si bonos, vel mali, si malos &c.*

Cur etiam in aliis negotiis, non pari modo ratiocinantur impii? Cur non dicunt: novit Deus hunc agrum v.g. hoc anno feracem fore, aut sterilem. Si feracem novit, sive à me cultus fuerit, sive non, uberes mihi fructus feret. Si sterilem, ergo talis erit, etiam si ipsum assiduè coluerim. Vel prævidit Deus fore me doctum, vel non fore? Si primum, omnino doctus ero, sive studeam, sive non? Si secundum, etiam si nulli parcam labori, & totos impendam dies noctesque in studiis, nihil proficiam. Similiter prævidit Deus te hodie cœnaturum, vel non? si pri-

Si primum licèt de cœna nihil cogites, nihil ad [A] eam pares, nec te moveas, cœnabis tamen opiparè. Si secundum, quantumvis pro cœna sollicitus sis, incœnatus eris. An non ridendi & explodendi sunt hi & similes discursus? Similiter etiam absurda est hæc argumentatio, quæ Monachum illum in apostasiam & desperationem induxit, & falsa illa consequentia. Si sum prædestinatus, quidquid fecero, salvabor. Si enim es à Deo electus ad gloriam, utique non per quæcunque, sed solùm per bona opera comparandam. Sicut enim Deus non statuit nisi per media idonea finem concedere, ut sanitatem per medicinam, victoriam per strenuam pugnam, scientiam per diligentiam in studiis; sic salutem æternam, non [B] nisi per bona opera. Et sicut Deus ab æterno prævidit & constituit fertilem fore agrum tuum, per diligentem à te ejus culturam; vel sterilem, si illum incultum relinquas: te doctum fore, per assiduam in litteris operam, indoctum, per studiorum negligentiam: te cœnaturum iis quæ paraveris, & non cœnaturum, per desidiam & otiositatem tuam: Ita prævidit & prædestinavit te salvandum, per mandatorum observantiam, non salvandum, propter eorum transgressionem: ut eleganter exponit Angelicus Doctor hic art. 8. his verbis. *Sicut sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent: ita* [C] *sic prædestinatur à Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propria, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi sine quibus aliquis salutem non consequitur. Vnde prædestinatis conandum est ad bene operandum, & orandum, quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur: propter quod dicitur 2. Petri 1. Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis.*

13 Hanc doctrinam ex purissimis ac limpidissimis SS. Patrum fontibus hausit D. Thomas: [D] Prosper enim 2. de vocat. Gentium cap. 36. sic discurrit: *Quamvis quod Deus statuit nullâ possit ratione non fieri, studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum, liberi arbitrii devotio relaxatur, cùm implendæ voluntatis Dei, ita sit prædestinatus effectus, ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum, sint incrementa meritorum; & qui bona egerint, non solùm secundùm propositum Dei, sed etiam secundùm sua merita coronentur.* Item Gregorius Magnus hæc scribit: *Obtineri nequaquam possunt quæ prædestinata non fuerunt, sed ea quæ sancti viri efficiunt, ita prædestinata sunt, ut ea precibus obtineant. Nam ipsa quoque premii prædestinatio, ita est ab omnipotente disposita, ut ad hoc electi ex labore perveniant, quatenus postu-* [E] *lando mereantur accipere, quod eis omnipotens Deus disposuit donare.*

§. III.

Statuitur prædestinationem esse necessariam ad salutem.

14 Dico tertiò: Prædestinationem ita esse necessariam ad salutem, ut sine illa impossibile sit aliquem de facto salvari: nec satis esse generalem providentiam ordinis supernaturalis, seu voluntatem antecedentem quâ Deus vult omnium salutem.

Est contra Catharinum lib. 2. de prædestin. cap. ultimo, affirmantem plures salvari, qui non prædestinantur à Deo. Distinguit enim duo genera salvandorum, alterum per prædestinationem, sub quo numerat Beatissimam Virginem, Apostolos, & alios eximiæ sanctitatis: alterum eorum qui sine illa salvi fiunt, sub quæ cæteros comprehendit.

Est etiam contra Molinam, Suarem, Lessium, & alios Recentiores, qui cum existiment prædestinationem esse factam dependenter à scientia media explorante futurum consensum voluntatis creatæ, docent non adeò esse necessariam ad salutem, quia potuerint homines salvi fieri sine illa, per solam providentiam generalem, quâ Deus velit conferre illis media sufficientia ad salutem, quibus possint uti si velint, nullum absolutè prædestinando, sed solùm sub conditione. Addunt aliqui, quòd si Deus voluntate absolutâ & per se efficaci vellet salvare homines, eorum libertas destrueretur; quia ex illa induceretur necessitas antecedens, libertati contraria.

Nullum tamen de facto posse salvari, nisi fuerit prædestinatus, docent omnes ferè Theologi, 15 & adeò constanter, ut Soto ad Romano 8. Bannez hic art. 7. concl. 3. Gonzalez disp. 70. sect. 1. dicant id sine præjudicio fidei negari non posse. Dicitur enim Matthæi 25. *Venite benedicti Patris mei possidete paratum vobis regnum*: præparatio autem regni cœlestis fit per prædestinationem, ut docet Augustinus Tractatu 68. in Joannem: ubi explicans illa verba Christi, *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, dicit: *Deus fecit illas prædestinando, facturus est operando*: Unde Fulgentius de fide ad Petrum cap. 35. ait: *Firmissimè tene, & nullatenus dubites, omnes, quos vasa misericordiæ gratuita bonitate Deus fecit, ante constitutionem mundi in adoptionem filiorum Dei prædestinatos à Deo; nec perire posse aliquem eorum, quos Deus prædestinavit ad regnum cœlorum, nec quempiam eorum quos non prædestinavit ad vitam,* ULLA POSSE RATIONE SALVARI. Sentit ergo prædestinationem esse adeò necessariam, ut nullus sine illa possit salvari.

Favet etiam D. Thomas hic art. 7. ubi docet 16 numerum salvandorum esse Deo certum, non solùm ratione cognitionis, quia scit quot sint salvandi, sed ratione *electionis & definitionis*: ubi per definitionem & electionem, intelligit prædestinationem. Et in 1. ad Annib. dist. 46. quæst. unica art. 2. ad 2. ait quòd voluntas antecedens non habet effectum, nisi voluntas consequens adjungatur: Ergo sentit homines non posse salvari per solam voluntatem antecedentem, & generalem providentiam supernaturalem, quâ Deus decerneret dare auxilia sufficientia, absque prædefinitione & voluntate absoluta usus illorum, nec consequenter absque prædestinatione.

Potest etiam suaderi conclusio ratione § præcedenti exposita. Prædestinatio est ratio trans- 17 mittendi aliquem in vitam æternam: Sed nullus salvari potest, nisi transmittatur à Deo in vitam æternam, cùm illa excedat vires creaturæ intellectualis, sicut sagitta non potest attingere scopum, nisi transmittatur à sagittante: Ergo nullus salvatur, nec salvari potest, nisi fuerit à Deo prædestinatus.

Confirmatur: Sic se habet prædestinatio Dei ad consecutionem salutis æternæ, sicut providentia in aliis rebus ad finem quem intendit: Sed nihil

nihil potest consequi finem per providentiam intentum, nisi per divinam providentiam: Ergo nec potest aliquis consequi salutem æternam, qui non fuerit ad illam prædestinatus. Unde Prosper in resp. 1. ad objectiones Gallorum: *prædestinationem* (inquit) *Dei nullus Catholicus negat.* Et in Epist. ad Rufinum de libero arbitrio: *Prædestinationem tam impium est negare, quam ipsi gratiæ contraire*

19 Probatur insuper conclusio. Si ad salutem consequendam sufficeret sola voluntas antecedens & conditionalis salvandi homines, si ipsi velint, & sola generalis providentia, quâ Deus decerneret dare auxilia sufficientia, absque prædefinitione & voluntate absoluta usûs illorum, nulla esset differentia ex parte voluntatis divinæ inter prædestinatum & reprobum, & tota illorum discretio proveniret ex libero hominis arbitrio: Sed hoc est contra Apostolum 1. ad Corinth 4. dicentem, *Quis enim te discernit?* &c. & contra Augustinum 11. de civit cap. 19. ubi docet discretionem bonorum & malorum Angelorum fuisse à Deo, & ait, *Inter sanctos Angelos & immundos fuisse discretum, ubi dictum est: & divisit Deus inter lucem & tenebras; solus quippe ille ista discernere potuit.* Quod à fortiori de hominibus sentiendum est, nam ut lepidè ait Bernardus serm. 2. de verbis Isaiæ: *Quid putas non discernet inter glebas, qui discrevit inter stellas?* Ergo &c. Sequela Majoris est evidens, nam voluntas antecedens, & generalis providentia, æqualis est respectu omnium, & auxilia quæ ex illa proveniunt, relinquunt voluntatem indeterminatam: Ergo quantùm est ex parte talis voluntatis & providentiæ, nulla est differentia seu discretio inter prædestinatum & reprobum, sed tota provenit ex ipso libero arbitrio. Unde D. Prosper in carmine de ingratis cap. 6. in fine, referens sententiam Semipelagianorum, qui negantes propositum Dei absolutum & efficax, dicebant Deum velle omnes homines salvos fieri, si tamen vocanti Deo consentire voluerint, sic habet.

Cùm sine delectu, seu lex, seu gratia Christi,
Omnem hominem salvare velit; donumque vocantis
Sic sit propositum, ut nullus non possit ad illud,
Libertate sua, proprioque vigore venire:
Sitque salus dignis salvari ex fonte volendi.

20 Præterea, si quis salutem consequeretur sine prædestinatione, & decreto efficaci & absoluto, illum transmittente in vitam æternam, assecutio talis finis esset à casu, & præter intentionem Dei; quod repugnat infinitæ ejus sapientiæ & providentiæ; & Deus ageret tunc non secundum consilium voluntatis suæ, ut ait Apostolus, sed secundum determinationem & propositum voluntatis creatæ; nec eligeret homines, sed potius ab illis eligeretur: contra illud Christi Ioan. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.*

21 Denique hæc sententia Catharini, specialem Dei dilectionem erga electos penitùs evacuat, non distinguit prædestinationem à providentia generali ordinis supernaturalis, divinorum decretorum & auxiliorum efficaciam enervat, altitudinem hujus mysteri deprimit, pluraque alia congerit & accumulat absurda & inconvenientia, quæ patebunt ex infra dicendis. Unde Fulgentius: *Omnia & vocationis nostra initia, & iustificationis præmia, semper in prædestinatione Deus habuit, quia in vocatione, & in iustifica-*

Lib. 1. ad Monimum cap. 11.

A *tione, & glorificatione Sanctorum, gratia sua futura præscivit.* Et rursus cap. sequenti: *In illa quippe immobilitate consilii, secundùm bonum placitum eius, quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis & quæ in terra sunt: in ipso ex æternitate dispositionis suæ, in prædestinatione jam fecit quæcunque effectu operis sui, tempore congruo facienda disposuit.*

§. IV.

Solvuntur obiectiones.

Objicies primò: Si prædestinatio esset absolutè ad salutem necessaria, sequeretur quod 22
B reprobus non posset salvari, nec consequenter ipsi imputari damnatio: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: cùm enim divinum decretum sit æternum & immutabile, reprobus non potest prædestinari: Ergo si prædestinatio sit ad salutem absolutè necessaria, sequitur reprobum non posse salvari.

Respondeo distinguendo Majorem. Reprobus non posset salvari: Potentiâ consequenti, 23 & in sensu composito, concedo Majorem. Potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, nego Majorem: ad cujus probationem eodem modo distinguendum est Antecedens, & neganda
C Consequentia. Solutio est D. Thomæ hic art. 3. ad 3. & art. 3. ubi sic habet: *Non oportet dicere quòd Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo, licèt absolutè considerando Deus possit prædestinare vel non prædestinare.* Eodem modo respondet Quæst. 6. de verit. artic. 4. ad 8. his verbis: *Dicitur communiter quòd hæc propositio, Deus potest non prædestinatum prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera, & ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum important, sunt falsæ simpliciter.* Legendus est etiam quæst. 23. art. 5. ad 3. ubi inquit: *Quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum, simul stat cum divina voluntate.*
D *Non enim ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, & iste potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, & iste damnatur.* Idem proportionaliter dicendum est de reprobis.

Alii eandem solutionem sub aliis terminis tradunt: dicunt enim, quòd hæc propositio, *re-* 24 *probus potest salvari sine prædestinatione*, est vera, si illa particula *sine* reduplicet supra potentiam: falsa verò, si determinet verbum *salvari*: nam licèt reprobatio non tollat potestatem ad salutem, impedit tamen actualem ejus consecutio-
E nem. Quæ etiam solutio sumitur ex D. Thoma quæst. 1. de potentia art. 5. ad 1. ubi ait: *Hæc locutio, Deus non potest facere nisi quod præscit se facturum, est duplex: quia exceptio post referri ad potentiam quæ importatur per ly potest, vel ad actum qui importatur per ly facere. Si primo modo, tunc locutio est falsa, plura enim potest facere quàm præsciat se facturum: si autem secundo modo, sic est vera, & sensus est, quòd non potest esse quòd aliquid fiat à Deo, & non sit à Deo præscitum.*

Objicies secundò: Homo potest salvari per auxilia sufficientia ordinis supernaturalis, cùm per 25 illa sufficienter ordinetur & promoveatur ad vitam æternam: Sed auxilia sufficientia proveniunt ex voluntate Dei antecedente, & generali providentia ordinis supernaturalis: Ergo sine prædestina-

stinatione homo potest salvari, per voluntatem antecedentem, & providentiam generalem ordinis supernaturalis.

Respondeo distinguendo Majorem. Potest salvari per auxilia sufficientia, potentiâ antecedenti, & ab actu divisa, concedo Majorem. Potentiâ consequenti, & conjunctâ cum effectu, nego Majorem. Solutio patet ex dictis in praecedenti.

ARTICULUS IV.

Quos actus intellectûs & voluntatis exigat prædestinatio, usque ad sui executionem?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

26 CErtum est ad prædestinationem ex parte voluntatis divinæ necessarium esse decretum absolutum & efficax, quo Deus intendat, statuat, ac decernat dare gloriam quibusdam Angelis & hominibus, & quo illos eligat ad gratiam, & ad merita quæ sunt media ad ejus assecutionem necessaria, ut constat ex dictis articulo præcedenti. Certum est etiam, ex parte intellectûs divini requiri scientiam simplicis intelligentiæ, quæ Deum dirigat in formandis suis decretis, & quæ finis possibilitatem, & mediorum ad illum conducentium efficaciam & causalitatem demonstret. Ostendimus etiam in Tractatu de scientia Dei, scientiam mediam, futurum voluntatis nostræ consensum indagantem ac explorantem, ad prædestinationis negotium non esse necessariam; & de hoc iterum redibit sermo infrà, quando agemus de certitudine prædestinationis, ejusque concordia cum libertate creata. Unde ad duos tantùm actus præsens difficultas devolvitur. Primus est actus voluntatis qui executionem immediatè præcedit, & appellatur usus. Secundus est actus intellectûs qui electionem subsequitur, & vocatur imperium. Quæritur ergo primò, an ad negotium prædestinationis, præter electionem, seu decretum intentionis, quo Deus intendit dare gloriam prædestinatis, & gratiam ac merita quibus illam consequantur, sit necessarius in voluntate Dei alius actus, qui usus activus, seu decretum executionis, appellari solet, ut talia media executioni mandentur; Secundò dubitatur, an præter judicium regulans electionem, & illam antecedens, necessarium sit in divino intellectu imperium regulans usum & executionem.

Disp.6. art.5. §.7.

27 In quo tres reperio sententias. Prima utrumque actum in Deo negat. Secunda primum admittit, & alterum rejicit. Tertia utrumque ad negotium prædestinationis necessarium esse existimat. Primam tuetur Vazquez hic disp.83. cap.3. & 1.2. disp.47. cap.2. Secundam defendit Suarez lib.1. de essentia prædestin. cap. 14. Tertia verò communis est in Schola Thomistarum, eamque tenent ex Patribus Societatis, Bellarminus lib.2. de gratia & libero arbitrio cap.9. Granado Tractatu 5. disp.6. sect. 1. Herice, Ruiz, & alii; cum quibus

Dico primò: Præter electionem mediorum ad ordinem intentionis spectantem, requiritur in voluntate Dei decretum executivum de iisdem mediis, ab electione aliqua ratione distinctum. Hanc conclusionem primò statuo, quia ex istius actûs necessitate pendet necessitas imperii distincti à judicio regulante electionem.

Probatur ergo primò conclusio ratione fundamentali. Omnis actus in voluntate nostra repertus concedi debet voluntati divinæ, si in suo formali conceptu imperfectionem non involvat: Sed datur in voluntate nostra usus ab electione distinctus: Ergo iste actus debet divinæ voluntati concedi, & pro negotio prædestinationis admitti. Major patet: nam de rebus divinis, & de actibus divini intellectûs & voluntatis, debemus philosophari juxta ea quæ videmus in rebus creatis, seclusis imperfectionibus. Minor autem quam negat Vazquez ubi suprà, contendens in voluntate creata non dari usum ab electione distinctum, probatur primò ex D. Thoma 1. 2. quæst. 16. art. 1. ubi docet usum esse actum voluntatis moventis & applicantis potentias animæ ad suos actus. Et art.4. in corp. ait quòd *usus sequitur ad electionem*, Et in resp. ad 1. quod *mediat inter electionem & executionem*. Et quæst. 17. art.3. ad 1 sic habet: *Post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; & tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis.* 28

Secundò probatur eadem Minor ex doctrina quam tradit idem S. Doctor locis citatis, præcipuè quæst. 16. art.4. in corpore, ubi docet voluntatem duplicem habitudinem ad volitum dicere: unam secundùm quod est in voluntate per quandam proportionem, & alteram ad volitum habendum realiter; & quia ad primam spectat electio, & ad secundam usus, infert usum esse post electionem. Ex qua doctrina potest hæc formari ratio contra Vazquem. Actus conjungens voluntatem cum volito solùm affectivè, distinctus est essentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito: At electio solùm primo modo conjungit voluntatem cum volito, nam ex vi illius volitum non habetur in re: usus autem realiter eam conjungit cum volito, cùm ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus statim sequatur: Ergo electio & usus essentialiter distinguuntur. 29

Confirmatur: Actus habentes idem objectum materiale, sub diversis rationibus inspectum, essentialiter distinguuntur: Sed electio & usus idem objectum materiale, sub diversis rationibus inspiciunt: Ergo essentialiter distinguuntur. Major constat in intentione, fruitione, & simplici complacentia, quæ licèt circa finem versentur, quia tamen illum sub diversis inspiciunt rationibus, essentialiter distinguntur. Item hæc conclusio, *Terra est rotunda*, prout attingitur per medium mathematicum pertinet ad Astrologiam, & prout demonstratur per medium physicum, seu à materia singulari abstractum, spectat ad Philosophiam, ut docet S. Thomas suprà quæst. 1. proœmiali art. 1. ad 2. Minor autem probatur. Licèt electio & usus terminentur ad media, tendunt tamen in illa sub diversis rationibus; nam media ad finem dupliciter considerari possunt, primò ut effectus in genere causæ finalis in ordine intentionis, secundò ut causa illius in ordine executionis: cùm autem electio ad ordinem intentionis pertineat; usus vero ad ordinem executionis; hinc fit quòd electio terminetur ad media prout sunt effectus finis, quocirca ad finem non terminatur nisi tantùm ut quo, prout est ratio appetibilitatis mediorum; usus autem terminatur ad media, prout sunt causæ 30

causæ finis in ordine executionis; & ideò terminatur ad finem non ut causam, sed ut effectum: Ergo electio & usus idem objectum materiale sub diversis rationibus inspiciunt.

31 Probatur secundò conclusio ex dicendis disputatione sequenti. In sententia D. Augustini, & S. Thomæ datur electio ad gloriam, omnino liberalis, prævisionem meritorum præcedens, & voluntas ejusdem gloriæ, merita prævisa supponens; & consequenter non liberalis, sed ex justitia, ut ostendemus disputatione sequenti: At nisi iste duplex actus voluntatis divinæ circa gloriam, quorum alter spectat ad ordinem intentionis, & alter ad ordinem executionis, distinguatur in Deo, hoc non potest subsistere, ut ex ibi dicendis constabit: Ergo hoc duplex decretum, intentionis & executionis, ab æterno debet in divina voluntate constitui.

Dico secundò: Præter judicium regulans electionem, constituendum est in Deo imperium, regulans usum & executionem.

32 Probatur primò conclusio ex illis verbis Psalmi 148. *Ipse dixit & facta sunt, ipse mandavit & creata sunt.* Et ex illo Genesis 1. *Fiat lux, & facta est lux, & vidit lucem quòd esset bona &c.* Quæ verba Augustinus libro imperfecte de Genesi ad litteram cap. 5. intelligit de actu divini imperii, & ait: *In eo quod dixit, imperium ejus intelligitur: in eo quod factum est, potentia: in eo quod placuit, benignitas.*

Probatur secundò ex D. Thoma quæst. præcedenti art. 1. ad 1. ubi ait: *Præcipere de ordinandis in finem, competit Deo, & secundum hoc convenit ei ratio prudentiæ & providentiæ.* Et in hac quæst. art. 4. in corp. *Providentia* (inquit) *est ratio in intellectu existens, præceptiva ordinationis aliquorum in finem.*

33 Probatur tertiò conclusio: Præter decretum electivum pertinens ad ordinem intentionis, datur in voluntate Dei decretum executivum, ut præcedenti conclusione ostendimus: Ergo præter judicium antecedens electionem, & eam regulans, debet admitti in Deo alius actus intellectûs, qui supponat electionem, & ad eam subsequatur, & reguletusum & executionem, qui non potest esse alius, quam actus imperij. Consequentia patet: nam ad multiplicationem virtualem actuum voluntatis in Deo, necessariò debent etiam multiplicari virtualiter actus intellectûs, cùm diversus actus voluntatis indigeat diversâ directione intellectûs.

34 Confirmatur: Quia præter intentionem finis datur in voluntate Dei electio mediorum, ab illa virtualiter distincta, admittitur in divino intellectu, præter judicium regulans intentionem, judicium regulans electionem, à præcedenti virtualiter distinctum. Ergo similiter si præter electionem mediorum, detur in voluntate Dei alius actus virtualiter distinctus, pertinens ad ordinem executionis, debet pariter in intellectu divino recognosci actus imperii, supponens electionem, & regulans usum & executionem.

35 Denique suadetur conclusio: In Deo est prudentia respectu actuum liberorum, sicut & aliæ virtutes intellectuales & morales, quæ in suo conceptu nullam includunt imperfectionem: Sed actus proprius prudentiæ, ut differt ab eubulia, synesi, & gnome, est imperium monasticum respectu propriarum actionũ: ut docet S. Thomas, 2.2. quæst. 47. art. 8. ubi ait principalem actum prudentiæ esse præcipere. Et quæst. 51. art. 2. & 4. eubuliam & synesim à prudentia simpliciter sumpta distinguit, per hoc quòd eubulia sit benè consiliativa, synesis benè judicativa, prudentia autem benè præceptiva. Quam doctrinam sumpsit ex Aristotele 6. Ethic. cap. 9. ubi eubuliam docet esse rectitudinem consilii ad finem bonum simpliciter, per vias bonas, & tempore convenienti, deinde hæc verba subjunxit: *Propter quod circa eadem quidem prudentia est & synesis; non est autem idem synesis & prudentia: prudentia enim quidem præceptiva est, synesis autem judicativa solùm*: Ergo in Deo recognoscendum est imperium monasticum respectu propriarum actionum, ad regulandum usum & executionem.

§. II.

Solvuntur argumenta in contrarium.

Contra primam conclusionem plura objicit Vazquez, ad demonstrandum non dari in voluntate creata usum ab electione distinctum: Sed quia hæc pertinent ad Tractatum de actibus humanis, ubi variè à nostris Thomistis diluuntur & solvuntur; ideò illis omissis, alia argumenta hîc subjiciemus, ad probandum quòd licèt in nobis detur usus ab electione distinctus, in Deo tamen admittendus non sit.

Objicies ergo primò: Si daretur in Deo usus ab electione virtualiter distinctus, deberet ab æterno in Deo existere: Sed hoc non potest dici: Ergo nec illud. Major patet; nullus enim actus voluntatis divinæ potest in tempore incipere, alioquin Deus mutaretur, ut constat ex dictis Tractatu præcedenti; Minor verò probatur. Usus est applicatio potentiæ ad executionem & productionem creaturarum: At hæc non est ab æterno, sed in tempore, sicut & ipsa rerum productio: Ergo &c. 36 *Disp. 3. art. 4.*

37 Respondeo distinguendo Majorem: Deberet ab æterno existere, quoad denominationem volentis, concedo Majorem. Quoad denominationem applicantis potentiam executivam ad opus, nego Majorem. Non enim est necesse quòd actus voluntatis aut intellectûs divini quoad omnem denominationem aut formalitatem, ab æterno in Deo existant: nam imperium in quo consistit actualis executio, etsi sub denominatione dirigentis, æternum sit, sub denominatione tamen exequentis in tempore existit. Similiter etiam quamvis usus quoad denominationem volentis media prout exequibilia, sit ab æterno; quoad denominationem tamen applicantis potentiam executivam ad opus, existit in tempore.

38 Objicies secundò: Ratio cur in nobis requiritur usus ab electione distinctus, est distinctio potentiæ exequentis ab intellectu & voluntate: Sed potentia exequens Dei, ne virtualiter quidem ab intellectu divino distinguitur, ut tenet frequentior Thomistarum sententia, & nos docuimus in Tractatu de scientia Dei: Ergo usus ab electione distinctus in Deo necessarius non est. *Disp. 3. art. 4.*

39 Confirmatur, & magis explicatur hæc ratio. Actus quo Deus in tempore exequitur, est imperium ipsum, in sententia quam ibidem ut veriorem & probabiliorem amplexi sumus: Sed usus ad imperium sequitur: Ergo nequit ad executionem applicare, nec consequenter in Dei voluntate constitui.

Ad objectionem respondeo, quòd licèt in Deo non distinguatur adæquatè potentia exequens

ab

ab intellectu, distinguitur tamen inadæquatè, vel saltem quoad munia; & hæc distinctio sufficit ut ad ejus applicationem requiratur usus ab electione distinctus. Unde ad confirmationem, distinguo Majorem. Est imperium, quoad munus dirigentis, nego Majorem. Quoad munus exequentis, concedo Majorem. Et distinguo Minorem: sequitur ad imperium, ut dirigens, concedo Minorem. Ut exequens, nego Minorem, & Consequentiam,

41 Dices, Inter imperium ut dirigens & exequens, non est virtualis adæquata distinctio, sed vel inadæquata virtualis, vel solùm quoad munia: Ergo nequit inter duas istas rationes mediare actus voluntatis, virtualiter adæquatè distinctus ab imperio, sub utraque ratione, qualiter necessarium est usum ab imperio distingui.

42 Sed nego Consequentiam, nam inter gratiam ut auxiliantem, & ut justificantem, solùm est distinctio rationis; & tamen mediant inter utrumque conceptum dispositiones ultimæ, disponentes ad unum, & supponentes aliud, ut docent Thomistæ in materia de justificatione, & confitetur ipsemet Vasquez. Item intellectio ut dictio, solùm ratione differt à seipsa ut est contemplatio; & tamen inter illos conceptus mediat verbum realiter distinctum. Denique paternitas divina, ut forma hypostatica, inadæquatè solùm distinguitur à seipsa ut referente; & tamen inter illam, ut constituentem personam, & referentem, mediat generatio, quæ pro eo quod dicit in recto, virtualiter adæquatè à paternitate distinguitur, ut ostendemus Tractatu sequenti. Non debet ergo inconveniens censeri, quòd inter imperium divinum ut dirigens, & ipsum ut exequens, mediet usus adæquatè distinctus ab illo, etsi inter illos duos conceptus sola inveniatur inadæquata distinctio.

Argumenta quæ militant contra secundam conclusionem, & quæ probant, præter judicium regulans electionem, non dari in Deo nec in nobis imperium regulans usum & executionem, Tractatu præcedenti proposita sunt, & soluta; & de hoc iterum erit agendum in Tractatu de actibus humanis, ubi de prædicto actu imperii fusè disserunt & disputant nostri Thomistæ contra Recentiores.

Disp. 8. art. 2. §. 2. Disput. ultima.

ARTICULUS III.

An, & in quo actu intellectûs essentia prædestinationis consistat.

43 Examinatis actibus ad negotium prædestinationis ex parte voluntatis & intellectûs divini requisitis, restat investigandum in quo ex illis essentia prædestinationis consistat: circa quod duæ occurrunt difficultates, breviter hic resolvendæ. Prima est generalis: an scilicet prædestinatio consistat essentialiter in actu intellectûs, aut voluntatis, vel utriusque simul? Secunda specialis: supposito enim quòd prædestinatio formaliter & essentialiter in actu intellectûs sita sit, adhuc restat discutiendum, an talis actus sit judicium regulans electionem, vel imperium regulans usum & executionem?

44 Prima sententia docet essentiam prædestinationis in actu voluntatis eligẽtis aliquos ad gloriam, & media ad ejus consecutionem; connotando tamen ordinem ad intellectum ordinantẽ, & conferentem media inter se & cum fine, formaliter consistere. Ita Vasquez disp. 87. ca. 3. & plures alii ex Recentioribus, sequentes Scotum, D. Bonaventuram, Gregorium & Aureolum in 1. dist. 4. In quam etiam sententiam ut probabiliorem inclinat Suarez lib. 1. de essentia prædestin. cap. 17.

Secunda in utroq; actu essentiam prædestinationis ex æquo constituit. Pro qua referuntur Alensis, Ægidius, Marsilius, Petrus de Tarantasia; & ex Recentioribus, eam ut probabiliorem amplectitur Herice, pro illa referens Molinam & Beccanum.

Tertia quæ est communis in Schola D. Thomæ, in actu intellectûs adæquatè essentiam prædestinationis consistere docet; licèt supponat & connotet actum voluntatis, qui est electio mediorum ad finem. Ita Capreolus, Ferrariensis, Cajetanus, Bannez, Gonzales, Alvarez, & alii quos referunt & citant Salmanticenses, & Joannes à S. Thoma: eamq; etiam tenent ex Patribus Societatis Bellarmin⁹, Granado, Ruiz, & alii quos suprà citavimus: quamvis aliqui ex illis in judicio regulante electionem, Thomistæ verò in imperio regulante usum & executionem, essentiam prædestinationis constituant.

§. I.

Resolvitur prima difficultas, & prædestinationem in actu intellectûs, non autem voluntatis formaliter consistere demonstratur.

Dico primò: quamvis prædestinatio actũ voluntatis præsupponat & connotet, essentialiter tamẽ & in recto, in actu intellectûs cõsistit.

Prima pars conclusionis est certa, eamq; Ad- 45
versariorum argumenta inferiùs subjicienda suadent; & insuper potest probari ex eo quòd prædestinatio est libera & efficax ordinatio, quâ per convenientia & efficacia media Deus destinat seu transmittit creaturam rationalem in vitã æternam: At nulla ordinatio ad intellectũ pertinens est per se libera, & efficax ad aliquem effectum, sed solùm ut conjuncta divinæ volitioni & electioni: quia cùm voluntas in agente intellectuali sit primum liberum, & primum movens quoad exercitium, est prima radix totius libertatis & efficaciæ quæ in actibus intellectûs reperitur: Ergo prædestinatio actum voluntatis præsupponit & connotat. Addo quòd prædestinatio, ut infrà dicemus, essentialiter consistit in actu imperii: At imperium actum voluntatis (mediorum scilicet electionem, ex qua habet efficaciam) supponit & connotat: Ergo & prædestinatio.

Probatur ergo secunda pars, de qua solùm est 46
difficultas & controversia. Primò quia prædestinatio est pars providentiæ, est enim perfectissima providentia, quâ creatura rationalis ad æternam beatitudinem efficaciter ordinatur: Sed providentia, licèt supponat & connotet actum voluntatis, essentialiter consistit in actu intellectus, ut fusè ostendimus Tractatu præcedenti: Ergo & prædestinatio. Hanc rationem tangit D. Thomas quæst. 6. de verit. art. 1. his verbis: *Sicut providentia consistit in actu rationis, sicut & prudentia cuius est pars, eò quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita etiam prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis & ordinantis in finem.*

Disp. 8. art. 2.

Secundò probatur ex Augustino de bono per- 47

severantiæ cap.14,ubi ait: *Hæc prædestinatio Sanctorum, nihil aliud est quàm præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur:* At præscientia ad intellectum pertinet, ut per se est manifestum; & etiam præparatio non passi ut patiatur, sed agentis ut agat, ad intellectum spectat; ut expressè docet D. Thomas quæst.6.de veritate art.1. ad 8. & 12. Et in hac quæstione art.2.ad 3.ubi sic ait: *Duplex est præparatio, quædam patientis ut patiatur, & hæc præparatio est in præparato; alia est agentis ut agat, & hæc est in agente; & talis præparatio prædestinatio est, prout agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, inquantum præconcipit rationem operis faciendi:* Ergo prædestinatio non in actu voluntatis, sed intellectûs, essentialiter & in recto consistit,

48 Denique suadetur eadem pars. Prædestinatio essentialiter est ordinatio creaturæ rationalis ad gloriam: quocirca D. Thomas illam definiens ait esse transmissionem creaturæ rationalis in vitam æternam, & prædestinati in scriptura sacra, *Præordinati* appellantur: juxta illud Actorum 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam:* Sed ordinare ad intellectum pertinet, & non ad voluntatem: Ergo & prædestinatio. Major patet, Minor verò probatur multipliciter. Primò ex Aristotele 2, Metaph. cap. 2. dicente quòd *Sapientis est ordinare:* quare opus naturæ dicitur opus intelligentiæ, ratione ordinis reperti in illo. Idem docet D. Thomas quæst. 6. de veritate art.1. in corpore ubi ait: *solius rationis est dirigere & ordinare.* Et 2.2. quæst.83. art. 1. probat orationem esse actum intellectûs, quia consistit in quadam ordinatione inferioris ad superiorem.

Secundò, Ordinare unum ad aliud, est unum cum alio conferre: Sed collatio unius cum alio, ad intellectum practicum spectat, sicut ad speculativum illatio unius ex alio: Ergo ordinare ad intellectum pertinet & non ad voluntatem.

Tertiò, Ordo rerum, secundùm quòd à principio egrediuntur, & inter se invicem collocantur, pertinet ad artem quæ est habitus intellectûs, ut docet D. Thomas quæst. 5. de veritate art. 1. ad 9. Ergo ordinatio rerum in finem, quæ ad providentiam spectat, ut ibidem ait S. Doctor, soli actui intellectûs competere potest.

Quartò, Ordinare aliquid in finem, idem est quod dirigere illud in finem: Sed directio in finem ad intellectum spectat, & non ad voluntatem, quæ cùm sit potentia cæca, non potest alias dirigere, sed ab intellectu dirigi debet: Ergo idem quod priùs.

Denique, Ordinare pertinet ad superiorem, ut constat in rebus humanis: nam dux in exercitu ordinat quid à militibus agendum sit, Princeps in republica, quid vasalli facere debeant, Prælati in Religione, quid subditi debeant operari: Sed intellectus in homine est suprema potentia, & nobilior voluntate, ut docent Thomistæ in libris de anima: Ergo ordinare ad intellectum pertinet, & non ad voluntatem, quæ solùm habet exequi ordinationem rationis, volendo unum propter aliud; quod non est formaliter ordinare, sed ordinem ab intellectu præstitum sequi & supponere, ut eruditè expendit Cajetanus 1.2.q.17. art. 1. unde si objectum sine ordine proponatur, absque ordine etiam à voluntate appetitur.

49 Dices, Habitus charitatis in voluntate resi-

A det, & tamen ordinativus est, cùm ex imperio & ordinatione illius, actus aliarum virtutum finem charitatis attingant, & meritorii fiant: ut docet D. Thomas 1.2. quæst. 114. art. 4. ex quo 2.2. quæst. 23. art. 4. infert charitatem esse formam virtutum, quia scilicet ordinat actus illarum ad finem, qui in moralibus obtinet rationem formæ.

Respondeo habitum charitatis esse ordinativum motivè: hoc est movendo intellectum, ut per fidem, vel per prudentiam infusam, ordinet actus aliarum virtutum in finem supernaturalem: non talem elicitivè, hoc est eliciendo actum ordinativum formaliter.

Dico secundò: Prædestinatio non importat B ex æquo actum intellectûs & voluntatis, sed adæquatè consistit in actu intellectûs, connotando solùm in obliquo actum voluntatis.

Hæc conclusio patet ex jam dictis: nam prædestinatio, ut suprà dicebamus, est pars providentiæ: providentia autem non importat ex æquo actum intellectûs & voluntatis, sed essentialiter consistit in actu intellectus, connotando solùm in obliquo actum voluntatis; ut ostendimus Tractatu præcedenti, & expressè docet D. Thomas quæst. 5. de veritate art. 1. ubi ait: *Providentia includit scientiam & voluntatem, sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica.* 50

Disp. 8. art. 2.

C Addo quod prædestinatio, ut dicemus conclusione sequenti, essentialiter consistit in actu imperii: Sed actus imperii est elicitivè à solo intellectu, quamvis supponat electionem & motionem voluntatis, eamque connotet in obliquo, ut docet S. Thomas 1.2. quæst. 17. art. 1. Ergo & prædestinatio. 51

Addo etiam, quòd Augustinus suprà relatus ait, prædestinationem nihil aliud esse quàm præscientiam & præparationem, quorum utrumq; ad intellectum pertinere monstravimus: Ergo actus volũtatis nõ constituit, etiam inadæquatè, prædestinationis essentiam, sed in obliquo solùm & de connotato in ea importatur: ut constat etiam in prudentia, omnipotentia, & aliis D virtutibus, & attributis, ad quæ necessariò exiguntur actus utriusque potentiæ, & tamen ex illis non conflantur in recto, sed in actu unius in recto consistunt, altero ingrediente tantùm de connotato. 52

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Supposito quod prædestinatio essentialiter in actu intellectûs & non voluntatis consistat, restat discutiendum, an talis actus sit judicium regulans electionem, quo de mediorum convenientia judicatur, vel ipsum imperium supponẽs electionem, & regulans usum & executionem: E manifestum est enim, prędestinationem in judicio regulante electionem ad gloriam non posse consistere, quia judicium illud non est de mediis ad finem prædestinationis ordinatis, sed de fine prædestinationis, prædestinatio autẽ in efficaci mediorum ordinatione consistit. Unde D. Thomas quæst. 5, de veritate art. 1. ad 2. hoc statuit discrimen inter scientiam practicã & providentiam, quòd illa est non solum de mediis, sed etiã de fine, providentia autem solùm est de mediis ut ordinatis ad finem. Et quæst. sequenti art. 1. in corp. & in resp. ad 2. idipsum affirmat de prædestinatione, & docet quòd illa supponit electionem ad gloriam: quod etiam asserit hic art. 4. Tota ergo difficultas procedit de judicio 53

regu-

regulante electionem ad gratiam, & media ad gloriam efficaciter conducentia; & de judicio practico talem electionem subsequente, quod imperium appellatur. Pro cujus decisione

54 Dico tertiò: Prædestinationem non consistere in judicio regulante electionem, quo de mediorum convenientia judicatur, sed in judicio practico subsequente electionem, quod imperium vocatur.

Hæc conclusio est expressa D. Thomæ quæst. præcedenti art. 1, ad 2. ubi ait: *Præcipere de ordinandis in finem, competit Deo, & secundùm hoc convenit ei ratio prudentiæ & providentiæ.* Et in hac quæst. art. 4. dicit quòd *prædestinatio est pars providentiæ: providentia autem, sicut & prudentia, est ratio in intellectu existens, præceptiva ordinationis aliquorum in finem.* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat: Nam prædestinatio, utpote providentia, consistit in actu principali prudentiæ: Sed talis actus (ut ex Aristotele & D. Thoma vidimus art. præcedenti) est imperium: Ergo in actu imperii essentialiter consistit prædestinatio.

55 Præterea, Prædestinatio est ordinatio efficax mediorum quibus electi infallibiliter vitam æternam consequuntur. Sive, ut ait Augustinus suprà relatus, est *præparatio mediorum quibus certissimè liberantur quicumque liberantur*: Sed judicium electionem regulans, etsi sit ordinatio de mediis, non tamen est efficax ordinatio de his mediis determinatè, cùm adhuc illo posito liberum sit Deo, non solùm in sensu diviso, sed etiam in sensu composito, hæc aut illa media in ordine ad gloriam eligere: Ergo in prædicto actu essentia prædestinationis consistere nequit: unde cùm illa in actu intellectûs consistat, & non possit consistere in judicio regulante electionem ad gloriam, ut suprà ostendimus, restat ut consistat in judicio practico subsecuto ad electionem, & regulante usum & executionem, quod obtinet rationem imperii.

56 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Prædestinatio, cùm sit efficacissima, & omnino infallibilis, si in aliquo actu divini intellectûs formaliter consistat, debet consistere in illo qui est omnium efficacissimus: Atqui actus judicii antecedens electionem non est talis, sed solùm actus imperii ad illam subsequens, & regulans usum & executionem: Ergo non in illo actu, sed in isto prædestinatio essentialiter consistit. Major patet, Minor verò simul declaratur & probatur. Nam intellectus per judicium præcedens electionem, judicat tantùm de convenientia mediorum in ordine ad opus, unde ille actus explicatur per modum indicativi, ut si dicamus, *bonum est hoc facere*, vel *hoc est conveniens facere*, & pertinet ad illam habitudinem quam dicit voluntas ad finem per modum intentionis & affectûs, & non ad eam quâ tendit in finem per modum executionis & causalitatis: unde in se non habet efficaciam ad executionem operis, nisi tantùm radicaliter: posito enim judicio de convenientia mediorum, potest non sequi effectus, ob difficultatem executionis. Imperium autem superaddit quandam intimationẽ rei exequendæ, movendo ad hoc quod fiat, & explicatur per modum imperativi, ut sic dicatur, *fac hoc*; pertinetque ad habitudinem quâ voluntas tendit in finem per modum executionis & causalitatis; quapropter stante imperio efficaci, non stat non sequi operationem & executionem mediorum: Ergo imperium est actus intellectûs practici omnium efficacissimus, ac proinde in illo inveniuntur omnia ad constituendam essentiam prædestinationis necessaria. Est enim ratione sui ratio ordinis mediorum in finem, cùm ad intellectum practicum ordinatio pertineat; & est efficax in virtute electionis præcedentis, actus enim voluntatis præcedens, virtualiter clauditur in actu subsequenti: quod judicio electionem præcedenti petere nequit. Licèt enim illud sit ordinatio mediorum in finem, caret tamen efficaciâ, quam non potest habere ab electione subsequente; quia unus actus non dat efficaciam alteri, nisi vel influat in ipsum, vel in eo virtualiter permaneat: ad quod requiritur quædam antecessio, seu prioritas, saltem virtualis, quam non habet electio respectu judicii à quo regulatur, sed solùm respectu imperii ad illam consequentis, quo regulatur usus & executio operis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

57 Objicies primò contra primam conclusionem. In Scriptura prædestinatio appellatur propositum, electio, & dilectio. Matth. 22. *Multi sunt vocati, pauci verò electi.* Ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso.* Et infrà. *Prædestinavit secundùm propositum voluntatis suæ.* Ad Rom. 9. *Iacob dilexi*: Sed propositum, dilectio, & electio, sunt actus voluntatis: Ergo prædestinationis essentia in actu voluntatis consistit.

58 Confirmatur primò: Damascenus lib. 2. de fide cap. 9. dupliciter definit prædestinationem, dicit enim quòd *prædestinatio est rerum procuratio quâ Deus fungitur.* Et rursus, *Providentia est voluntas Dei, per quam res omnes aptè congruenterque gubernat*: Ergo prædestinatio, quæ est quædam providentia, est actus voluntatis. Item Augustinus de prædest. Sanct. cap. 15. prædestinationem vocat, *propositum miserendi.* Et tandem D. Thomas in Opusculo de prædestin. cap. 1. ait: *Quamvis prædestinatio supponat actum cognitionis, nominat tamen actum voluntatis eligentis, ad ea quæ solâ gratuitâ voluntate conferuntur.*

59 Confirmatur secundò: Prædestinatio essentialiter est ille actus divinæ mentis, quo Deus destinat hominem ad gloriam: unde prædestinatio idem sonat ac præcedens destinatio, ut notat D. Thomas quæst. 6. de verit. art. 1. Sed actus destinandi, essentialiter est actus voluntatis, utpote decretum & propositum Dei: Ergo & prædestinatio.

60 Ad objectionem respondeo cum Divo Thoma loco citato in responsione ad primum. Quòd *quia in actionibus animæ, præcedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti, & quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est in actu voluntatis, ideò in ratione prædestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens, & propter hoc propositum, & alia ad voluntatem pertinentia, in definitione prædestinationis quandoque ponuntur.* Et in resp. ad 2. ait: *Prædestinatio non est idem quod electio, sed præsupponit eam, & inde est quòd prædestinati, etiam electi dicuntur.* Addo quòd sicut prædestinatio in Scriptura, interdum nominibus pertinentibus ad voluntatem significatur, ita sæpe nominibus ad intellectum spectantibus explicatur: ut ad Roman. 11. *Non repulit Deus plebem suam quam præscivit*, id est præ-

prædestinavit, ut explicat Augustinus de dono perseverantiæ cap. 17. Et 2. ad Timoth. 2. *Firmū fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit dominus qui sunt eius.* Non potest ergo ex Scriptura efficaciter probari quod essentia prædestinationis in actu voluntatis aut intellectûs consistat, sed hæc quæstio determinanda est discursu Theologico, & ex principiis Philosophiæ moralis, ex quibus constat providentiam, ac proinde prædestinationem, quæ est ejus pars, esse formaliter ordinationem mediorum, atque adeò dicere in recto actum intellectûs practici, & in obliquo actum voluntatis.

61 Ad primam confirmationem eodem modo respondetur. Et ad D. Damascenum, dico quòd sollicitudo & cura quam ponit in prima definitione, non est actus voluntatis, ut perperam intelligit Vazquez, sed actus intellectûs, qui est imperium seu præceptum, ut expressè sentit D. Thomas 2.2, quæst. 47. art. 9, dicens hanc sollicitudinem esse partem prudentiæ quæ in intellectu residet. Et in solutione ad 1. ait quòd in præcepto & directione rationis sollicitudo consistit. In secunda autem definitione actum voluntatis ponit, vel quia ad prædestinationem præsupponitur, vel in illa virtualiter clauditur, juxta dicta, & idem dico ad D. Augustinum.

62 Locus D. Thomæ difficilius explicatur. Plures dicunt illum mutasse sententiam: quod ægrè sustineo, nisi quando ipsemet Præceptor Angelicus expressè aliquam sententiam retractat. Veriùs dici potest, opusculum illud D. Thomæ non esse: tum quia inter alia opuscula non invenitur: tum etiam quia in Romana editione, quæ cæteris præferenda est, in illius operibus non habetur, sed reperitur solùm in fine primæ partis, Lugdunensis impressionis, factæ anno 1552, ubi ab aliquo studioso fuit insertum. Potest etiam responderi verba prædicti testimonii intelligi de actu cognitionis, respectu futurorum, quorum præscientia ad prædestinationem supponitur, ut docuit D. Thomas 3. parte quæst. 1. art. 3. ad 4. illorum scilicet (interprete Cajetano) quæ non causantur per prædestinationem. Non autem de scientia præparativa mediorum quibus finis prædestinationis obtinetur. Posteriora autem verba interpretari possumus de denominatione præsupposita & virtuali.

94 Ad secundam confirmationem negatur Minor: Nam licèt destinatio connotet actum voluntatis, formaliter tamen est ordinatio mentis, per quam concipit agens ipsam rationem operis faciendi, ut explicat D. Thomas hic art. 2. ad 3. Unde si prædestinatio significat aliquando propositum exequendi talem ordinationem, est minùs propriè.

65 Objicies secundò contra eandem conclusionem. In illo consistit essentialiter prædestinatio, quo posito, & secluso quocumque alio, Petrus v.g. consequitur gloriam, & sine quo, quocumque alio posito, eam non consequitur; gloria enim est effectus præcipuus prædestinationis: Sed talis est actus voluntatis divinæ; sicut enim impossibile est aliquem consequi gloriam sine voluntate Dei efficaci, ita repugnat quòd Deus velit eam efficaciter alicui conferre, & quòd illam non consequatur: Ergo in actu voluntatis prædestinatio consistit essentialiter.

65 Confirmatur primò: Prædestinatio, & providentia generalis quâ Deus providet etiam reprobis auxilia sufficientia ad salutem: solùm distinguuntur in hoc quòd prædestinatio includit voluntatem efficacem dandi gloriam, providentiam verò generalis includit tantùm inefficacem: Ergo cùm idem sit constitutivum & distinctivum rei, prædestinatio in actu voluntatis consistet.

Confirmatur secundò: Prædestinatio & reprobatio ad eandem potentiam pertinent: Sed reprobatio est actus voluntatis, utpote detestatio & odium Dei, juxta illud ad Roman. 9. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*: Ergo & prædestinatio. 66

Ad objectionem, concessa Majori, nego Minorem. Si enim per impossibile Deus haberet solum actum voluntatis conferendi Petro gloriam, nec ex tali actu voluntatis subsequeretur actus imperii illum efficaciter ad gloriam ordinans, de facto Petrus eam non consequeretur. Unde ad probationem in contrarium, dico ideò non stare Deum efficaciter velle alicui gloriam, nisi eam suo tempore efficaciter consequatur; quia ex vi illius volitionis efficacis, tanquam ex prima radice sequitur actus imperii, qui est efficax ordinatio mediorum in finem vitæ æternæ. Unde hoc argumentum solùm probat prædestinationem initiativè & radicaliter consistere in actu voluntatis, & illum in ejus essentia importari, saltem præsuppositivè, & de connotato, ut antea declaravimus. 67

Ex quo etiam patet responsio ad primam confirmationem. Respondetur enim verum esse prædestinationem distingui à communi providentia, per hoc quòd includit de connotato actum efficacem divinæ voluntatis conferendi media efficacia ad consecutionem finis; ex hoc tamen non infertur quod essentialiter consistat in actu voluntatis, sed tantùm quòd consistat in actu intellectûs, connotante efficacem volitionem, & eam in virtute continente. 68

Ad secundam, concessa Majori, nego Minorem: Nam sicut approbatio, cùm sit quædam examinatio simul cum judicio rationis, ad intellectum pertinet, ita & reprobatio. Unde D. Thomas hic art. 3. docet quòd illa est pars providentiæ, sicut & prædestinatio: providentia autem, ut ostendimus Tractatu præcedenti, ad intellectum pertinet. Nec obstat quòd Apostolus reprobationem, odium; & prædestinationem, dilectionem appellet: his enim nominibus appellatur ad significandum, quòd utraque actum voluntatis supponit, ut suprà vidimus ex D. Thoma. Sic idem S. Doctor 1.2. quæst. 13. art. 1. ad 1. docet electionem collationē appellari, non quia essentialiter collatio sit, sed quia collationem factam per intellectum supponit. Et qu. 16. art. 1. ad 1. ait Augustinum asserere quòd uti est referre, non quia usus essentialiter sit ordinatio, sed quia tendit in objectum per rationem ordinatū. 69 Disp. 8. art. 1.

Objicies tertiò contra secundam conclusionem. De conceptu prædestinationis non solùm est ordinatio, sed etiam efficacia & motio quoad exercitium: At efficacia & motio ad voluntatē spectat, sicut ordinatio ad intellectum: Ergo de essentia prædestinationis in recto, non solùm est actus intellectûs, sed etiam actus voluntatis. 70

Respondeo ex suprà dictis: Motionem volitivam esse à voluntate, motionem autem ordinativam ab intellectu, in virtute præcedentis actûs voluntatis, ut docet D. Thomas locis suprà citatis. De essentia autem prædestinationis non est motio appetitiva, sed ordinatio motiva, & ideò est 71

est ab intellectu adæquatè ut eliciente; à voluntate autem solùm remotè, originaliter, & antecedenter.

72 Dices: Esse volitivum ita est proprium voluntatis, ut nullo modo intellectui communicari possit: Ergo etiam esse motivum quoad exercitium.

Sed nego Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia ratio volitivi est substantia actûs voluntatis; efficacia autem motiva, non est substantia, sed modus ejus: unde, sicut libertas, tametsi voluntati tribuatur ut primo principio, actui tamen intellectûs ex subordinatione ad voluntatem communicatur, quia illa est quidam modus illius; ita ob eandem rationem intellectui efficacia motiva communicari potest, licèt ratio volitivi illi communicari nequeat.

73 Objicies quartò contra ultimam conclusionem. D. Thomas 2.2. quæst. 49. art. 6. ad 3. ait: *In rectâ ordinatione ad finem quæ includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilij, & judicij, & præcepti*. Ergo juxta D. Thomam, providentia & consequenter prædestinatio, non consistit adæquatè in imperio, sed etiam in consilio & judicio regulante electionem.

74 Respondeo rectitudinem consilii & judicii importari in ordinatione, in qua providentia consistit, non constitutivè & formaliter, sed virtualiter & præsuppositivè: tum quia sine illis rectitudo imperii subsistere nequit: tum etiam quia in actibus animæ ordinatis, præcedens clauditur virtualiter in sequenti. Unde ut docet D. Thomas quæst. 5. de verit. art. 1. ad finem corporis, *In prudentia quodammodo includitur, & voluntas quæ est de fine, & cognitio finis*: quia scilicet uterque actus ad illam supponitur.

75 Objicies ultimò contra eandem conclusionē. Prædestinatio est causa suorum effectuum: Sed imperium subsequens electionem, non est causa effectuum prædestinationis: nam in vi decreti seu electionis efficacis Dei, illi constituuntur futuri: Ergo in imperio electionem subsequente prædestinatio non consistit.

76 Confirmatur primò: Si per impossibile positâ electione efficaci non sequeretur imperium, homines essent prædestinati, quia ex vi electionis infallibiliter gloriam consequerentur: Ergo antecedenter ad illud salvatur prædestinationis essentia.

77 Confirmatur secundò: Illud imperium cùm supponat decretum efficax divinæ voluntatis, eiq; innitatur, non est scientia simplicis intelligentiæ, sed visionis eorum quæ ad finem prædestinationis conducunt: At scientia visionis suum objectum non causat, sed causatum supponit: Ergo imperium subsequens electionem, non causat prædestinationis effectus, ac proinde in illo prædestinatio non consistit.

78 Ad objectionem, concessa Majori, nego Minorem. Ad cujus probationem distinguo Antecedens: Constituuntur futuri, inchoativè, & in ordine intentionis, concedo Antecedens. Completè, & in ordine tam intentionis quàm executionis, nego Antecedens & Consequentiam. Sicut enim in sententia Suaris, & aliorum qui admittunt in Deo potentiam executivam, ab intellectu & voluntate virtualiter distinctam, ex hoc quòd electio divinæ voluntatis sit efficax, non sequitur ex vi illius rem electam constitui completè futuram, ita ut necessarius non sit concursus potentiæ exequentis, quæ est posterior ipsâ eò quòd solùm in suo ordine illam futuram constituat; ita nec in nostra sententia sequitur, necessarium non esse concursum imperii divini, sed solùm colligitur illud cum efficaci electione esse infallibiliter connexum.

Ex quo patet solutio ad primam confirmationē: Dato enim illo impossibili, solùm inchoativè homines essent prædestinati, non verò formaliter; nec in illo casu gloriam consequerentur, sed solùm esset gloria inchoativè futura, non tamen completè, nec executioni foret mandanda: quia ad executionem & productionem rerum non sufficit electio, seu decretum intentionis, sed præterea requiritur usus activus, seu decretum executionis, & consequenter imperium illud dirigens, ut constat ex dictis articulo præcedenti. 79

Ad secundam, concessa Majori, distinguo Minorem. Scientia visionis suum objectum nō causat, sed causatum supponit: quando est purè speculativa, concedo Minorem. Si sit eminēter speculativa & practica, nego Minorem & Consequentiam. Vel secundò distinguo eandem Minorem: Scientia visionis suum objectum non causat, reduplicativè ut visionis est, transeat. Ut est practica, & approbationis, nego. Utraque solutio latè fuit exposita in Tractatu de scientia Dei. 80 *Disp. 3. art. 2. & 3.*

ARTICULUS IV.

An prædestinatio sit pars subiectiva vel obiectiva divinæ providentiæ?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

Communis consensus Theologorum est prædestinationem esse partem providentiæ. Ita D. Thomas in 1. dist. 40. quæst. 1. art. 2. & qu. 6. de veritate ar. 1. Quare tota difficultas est in explicando quomodo sit pars, & an comparetur ad illam tanquam pars subjectiva, id est ut inferius essentiale ad superius, ita quòd providentia ut sic dividatur in quatuor vel quinque attributa virtualiter distincta: scilicet in providentiam naturalem, supernaturalem generalē, prædestinationem, reprobationem & providentiam ordinis hypostatici; eo ferè modo quo virtus moralis in Deo dividitur in misericordiam, justitiam, liberalitatem, &c. tanquam in diversa attributa, virtualiter inter se distincta. Vel solùm sit pars objectiva illius, ita ut una & eadem providentia virtualiter indistincta attingat illos tres ordines, naturæ, gratiæ & unionis hypostaticæ, & solùm ratione diversorum objectorum materialium ad quę se extendit, diversa nomina sortiatur. Sicut scientia licèt sit unicum attributum virtualiter indistinctum, dividitur tamē in scientiam simplicis intelligentiæ & visionis, approbationis & improbationis, &c. per ordinem ad diversa objecta materialia ad quæ terminatur, ut in Tractatu de scientia Dei declaravimus. 81 *Disp. 1. art. 3.*

Prima ergo sententia docet prædestinationē ab aliis providentiæ partibus distingui attributaliter, sicut distinguuntur intellectus & voluntas, vel scientia & amor, & cōsequenter comparari ad providentiam ut sic, tanquam partem subjectivam illius. Pro hac sententia refertur Soto super Epistolam ad Roman. cap. 9. Illam insinuat Molina quæst. præcedenti art. 4. disp. 2. & proba- 82

babilem reputat Suarez libro 1. de prædestinatione cap. 15. eamque expresse docet Herice disp.22.cap.7. Hanc etiam docuisse S. Thomam locis suprà citatis asserunt Vasquez disp. 87.ca. 5.& Alarcon Tractatu 4.disp. 1.cap.5. num. 10. Sed falluntur, nam in his locis illam ne leviter quidem insinuat S. Doctor, sed solùm dicit prædestinationem esse partem divinæ providentiæ: quomodo autem sit pars, ibidem non explicat, sed solùm art 1. hujus quæst. ubi ait: *Prædestinatio quantùm ad objecta, est quædam pars providentiæ.* Unde

83 Secunda, & vera sententia, quæ in Schola Thomistarum communis est, asserit providentiam Dei esse unicum attributum, virtualiter indistinctum, & dividi in providentiam naturalem, supernaturalem generalem, prædestinationem, reprobationem & providentiam ordinis hypostatici, tanquam in diversas partes objectivas, & per ordinem ad diversa connotata materialia. Ita Cajetanus, Bannez, Nazarius, & alii, quos referunt & sequuntur Salmanticenses, cum quibus

Tract.1. disp.5. dub.3.

Dico primò: Providentiam Dei esse unicam, simplicissimam, & virtualiter indistinctam, subindeque prædestinationem non esse partem subjectivam illius, nec ad illam comparari ut inferius essentiale ad superius univocum vel analogum.

84 Probatur conclusio ratione fundamentali. Unitas aut diversitas providentiæ desumitur ex fine ultimo intento ab ipso provisore, & non ex finibus particularibus rerum provisarum: Sed tantùm est unicus finis intentus à Deo in providentia omnium rerum: Ergò tantùm est una providentia. Major patet, tum ex D. Thoma 2.2. quæst. 50. distinguente providentiam regalem, militarem, & œconomicam, ex diversis finibus provisoris, & non ex finibus intermediis & particularibus rerum provisarum. Tum etiam, quia providentia regalis & monarchica apud homines est unica in specie atoma, quia respicit omnia sub ratione unius finis universalissimi, qui est bonum totius regni. Addo, quòd si unitas aut diversitas providentiæ, ex finibus particularibus rerum provisarum desumeretur, tot essent providentiæ specie distinctæ, quot sunt fines particulares rerum, distincti secundùm speciem; & alia esset providentia secundùm speciem pro animalibus, alia pro cœlis, alia pro hominibus; quod nullus unquam dixit. Minor autem probatur: Finis Dei ultimus in productione, conservatione, vel mutatione omnium rerum, est communicatio suæ bonitatis, & manifestatio suæ gloriæ: juxta illud Pauli 1. ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Quo loco intendit Apostolus, quòd omnia creata & creanda in mundo, sunt propter electos, electi propter Christum, & ultimatè omnia propter gloriam Dei: Sed iste finis, ut patet, est unicus: Ergo est unicus finis in providentia omnium rerum à Deo ultimatè intentus.

85 Confirmatur primò: Etsi effectus per omnipotentiam producti sint plures, omnipotentia tamen est una, absque virtuali discrimine, prout ad omnes extenditur, quia omnes conveniunt in ratione communi creabilis, quæ est objectum quasi formale omnipotentiæ Dei. Similiter quamvis plura sciantur à Deo, scientia Dei est una, ex eo quòd omnia sub eadem ratione scibilis adducuntur, scilicet essentiæ divinæ, quæ est Deo ratio objectiva sciendi creaturas. Item quamvis factibilia per divinam artem sint plura, quia tamen omnia sub ratione factibilis conveniunt, ratio artis non multiplicatur virtualiter in Deo. Deniq; lex æterna una est, virtualem distinctionem excludens, ut docet D. Thomas 1.2. quæst. 95. art. 1. quia licèt plura sint quæ jubet & prohibet, omnia tamen ordinantur ad bonum commune, ad quod lex dirigit per modum regulæ. Ergo pariter, quamvis plura provideantur à Deo, quia tamen omnia adunantur in ordine ad finem communem (ostensionem scilicet bonitatis Dei, & divinæ gloriæ manifestationem) providentia Dei una erit, absq; virtuali discrimine. 86

Quod potest magis declarari & confirmari: Sicut lex æterna dirigit per modum regulantis, ita providentia per modum ordinantis: At licèt regulata per legem æternam diversa sint, & fines particulares inter se differant, quia tamen omnia adunantur in ordine ad bonum universale, cadunt sub eadem lege virtualiter indivisibili: Ergo quamvis ordinata ad finem providentiæ, inter se distinguantur, & particulares fines diversos inspiciant; quia tamen omnia adunantur in ordine ad finem universalissimi provisoris, providentia erit una.

Confirmatur ampliùs: Licèt ideæ multiplicentur in Deo, quia significantur ut objectum intellectûs, sive ut id quod à Deo intelligitur; ars tamen & scientia non multiplicantur, quia significantur ut id quo Deus intelligit, ut docet D. Thomas suprà quæst. 15. art. 2. ad 2. At providentia significatur non per modum objecti intellecti, sed ut id quo Deus practicè intelligit & ordinat de agendis in finem: Ergo est una, nedum formaliter, sed etiam virtualiter. 87

Dico secundò: Prædestinationem esse partem objectivam providentiæ divinæ. 88

Probatur breviter: Ideo Tractatus de cœlo verbi gratiâ, est pars objectiva Philosophiæ naturalis, quia cùm ejus objectum sit ens mobile in sua latitudine, Tractatus de cœlo agit de quodam mobili in particulari, sub ente mobili ut sic contento particulariter: Sed divina providentia ad omnia providenda se extendit, secundùm ordinem quem dicunt ad finem, ostensionem scilicet attributorum Dei; prædestinatio verò solùm erga media efficaciter ad gloriam conducentia versatur, quæ sub ratione medii ordinabilis ad finem illum universalissimum, ut partes continentur: Ergo est pars objectiva divinæ Providentiæ.

§. III.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: In Deo sunt plures species relationum realium, scilicet paternitas, filiatio & spiratio. Plures species virtutum moralium: nempe misericordia, justitia, liberalitas mansuetudo, &c. Plures ideæ specie diversæ, ut colligitur ex D. Thoma supra quæst. 15. artic. 2. Quidni ergo etiam poterunt in illo admitti plures providentiæ virtualiter inter se distinctæ? 89

Confirmatur primò: Virtutes morales non desumunt suam entitatem & specificationem à fine ultimo ad quem ab operāte ordinantur, sed à fine proximo quem immediatè respiciunt, ut docent Theologi in Tractatu de virtutibus: Ergo licèt providentiâ finem ultimum provisoris respi- 90

ſpiciat, non ſequitur illam eſſe unicum attributum virtualiter indiſtinctum.

91 Confirmatur ſecundò: Quæ ſunt diverſi ordinis, eſſentialiter, aut ſaltem virtualiter diſtinguuntur: unde Deus ut author naturalis, virtualiter diſtinguitur à ſeipſo ut eſt author ſupernaturalis: Sed providentia naturalis & prædeſtinatio ſunt diverſi ordinis: Ergo ſaltem virtualiter diſtinguuntur.

92 Ad objectionem reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem: Nam relationes plurificantur in Deo ob diverſam oppoſitionem propter quam realiter diſtinguuntur, quæ oppoſitio non invenitur inter providentiam & prædeſtinationem. Virtutes morales virtualiter in Deo diſtinguuntur, quia illæ non ſpecificantur à fine ultimo quem ex parte operantis, & imperativè reſpiciũt, ſed ab objectis propriis; juſtitia à jure unicuiq; ſervando, miſericordia ab aliena miſeria ſublevanda, &c. quæ cùm ſint objecta diverſa formaliter, ſpecificant virtutes realiter in nobis diſtinctas, & in Deo virtualiter, quatenus juſtitia divina reſpicit Dei dignitatem prout continet objectivè honeſtatẽ juſtitiæ creatæ, & miſericordia divina bonitatẽ Dei attingit, prout eſt ratio ſublevandi alienam miſeriam. Providentia autem quia virtus eſt ordinativa univerſaliſſimi proviſoris, finem univerſaliſſimum reſpicit, à quo accipit unitatem nedum formalem, ſed etiam virtualem.

Deniq; ut colligitur ex D. Thoma ſuprà qu. 15. art. 2. ad 2. Inter ideam & providentiam notabile intercedit diſcrimen. Nam providentia ſe tenet ex parte Dei providentis & intelligentis, & ſignificatur ut id quod Deus practicè intelligit & ordinat de agendis; unde cum divino intellectu commenſurari debet quoad unitatem in modo attingendi proprium objectum, ac proinde ſicut intellectus divinus abſq; virtuali diverſitate ſufficiente ut dicantur plures intellectus, in Deo omnia attingit quæ ſub objecto proprio continentur: ita providentia, abſq; virtuali diverſitate ad omnia ſe extendit, quæ comprehenduntur ſub ratione ordinabilis in finem inſpectum ab illa. Idea verò ſe tenet ex parte objecti intellecti, & ſignificatur ut id quod à Deo intelligitur: unde non cum intellectu, ſed cum objecto proportionatur quoad unitatem vel diverſitatem; atq; adeò cùm objecta à Deo intellecta plura ſint, plures etiam dãtur ideæ in Deo.

93 Ad primam confirmationem dicendum quòd licèt aliquæ virtutes morales ſpecificentur in nobis à fine proximo: ut juſtitia, miſericordia, clementia, &c. Tamen dantur aliquæ, quæ ex propria ratione habent reſpicere finem ultimum, & ab illo unitatem & ſpecificationem deſumunt: ut charitas, providentia regalis, & à fortiori providentia divina.

94 Ad ſecundam diſtinguo Majorem: Quæ ſunt diverſi ordinis ex parte ejus quod in recto & formaliter dicunt, diſtinguuntur ſaltem virtualiter concedo Majorem. Quæ ſunt diverſi ordinis ex parte ejus quod de connotato & materialiter important, nego Majorem. Unde ad Minorem reſpondeo providentiam divinam non eſſe diverſi ordinis à prædeſtinatione, ex parte formaliter importati, ſed tantùm ex parte materialis connotati: quâ etiam ratione, Deus ut author ſupernaturalis, non diſtinguitur virtualiter à ſeipſo ut authore naturali, quia hæc diſtinctio ſolùm petitur ex parte diverſorum effectuum quos producit, & non ex parte ipſius omnipotentiæ.

Objicies ſecundò: Pars ſubjectiva dicitur illa quæ addit aliquid ſupra rationem communem & ſuperiorem: Sed prædeſtinatio addit aliquid ſupra providentiam generalem, ſcilicet efficaciam mediorum, & conſecutionem finis, ut infrà dicemus: Ergo eſt pars ſubjectiva, & non tantùm objectiva divinæ providentiæ. 95

Reſpondeo diſtinguendo Majorem. Quæ addit aliquid ſe tenens ex parte rationis formalis, concedo Majorem. Se tenens ſolùm ex parte objecti ſeu connotati materialis, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem, & nego Conſequentiam. Itaque non omnis additio ad aliquid facit partem ſubjectivam, ſed additio ad rationem formalem & per ſe. Nam intellectus practicus addit aliquid ſupra intellectum, ſcilicet ordinem ad operationem, & tamen non eſt pars ſubjectiva illius, quia ratio practici ſe tenet tantùm ex parte objecti materialis intellectûs, non autem ex parte objecti formalis. Item ſcientia viſionis vel approbationis in Deo, addunt aliquid ſupra ſcientiam ut ſic, ſcilicet præſentiam objecti in menſura propria vel ſuperiori æternitatis, & decretum ſeu beneplacitum divinæ voluntatis; & tamen non ſunt partes ſubjectivæ, ſed objectivæ tantùm divinæ ſcientiæ. Cùm ergo efficacia mediorum & conſecutio gloriæ, quas addit prædeſtinatio ſupra providentiam generalẽ, non ſint aliquid ſe tenens ex parte rationis formalis divinæ providentiæ, quæ eſt reſpicere finem ultimum ſimpliciter ipſius proviſoris, prædeſtinatio non eſt pars ſubjectiva, ſed tantùm objectiva divinæ providentiæ. 96

Objicies tertiò contra ſecundam concluſionẽ: Partes objectivæ alicujus virtutis vel habitûs, ſunt ejuſdem rationis & conditionis: Sed prædeſtinatio non eſt ejuſdem cõditionis ac aliæ partes divinæ providentiæ: Ergo non eſt pars objectiva illius. Major conſtat: nam omnes concluſiones Theologicæ v.g. quia ſunt partes objectivæ habitûs Theologici, procedunt ex principiis fidei, & nituntur divinæ revelationi virtuali. Minor verò probatur: Prædeſtinatio importat infallibilem finis conſecutionem, quam non dicunt aliæ partes divinæ providentiæ: ut conſtat in reprobatione, quæ eſt quædam providentia quæ verſatur circa res quæ nunquam conſequentur ſuum finem: Ergo prædeſtinatio non eſt ejuſdem conditionis & rationis, ac aliæ partes divinæ providentiæ. 97

Reſpondeo partes integrales vel objectivas alicujus virtutis vel habitûs, debere eſſe ejuſdem conditionis eſſentialis, non tamẽ ſemper requiri ut ſint ejuſdem conditionis accidentalis: hoc autem quod eſt conſequi infallibiliter finẽ rei proviſæ, non eſt conditio eſſentialis, ſed tãtùm accidẽtalis divinæ providentiæ ut ſic, quæ ſolùm reſpicit eſſentialiter finem ultimũ ipſi' proviſoris: ſcilicet gloriam Dei, & divinorum attributorũ manifeſtationem, & hunc ſemper conſequitur, ac proinde in illo omnes ejus partes ſemper conveniunt. 98

ARTICULUS V.

Corollaria notatu digna.

EX dictis in hac diſputatione colliges primò: prædeſtinationem rectè ſic definiri ab Auguſtino libro de dono perſever. cap. 14. *Prædeſtina-* 99

stinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur. In qua definitione, nomine præscientiæ non debet intelligi scientia media, ut contendunt ejus defensores: Tum quia D. Augustinus illam exclusit ac reprobavit, non solùm quantùm ad abusum, sed etiam quantùm ad substantiam, & docuit quòd *Deus prædestinatione suâ ea præscivit quæ fuerat ipse facturus*, & quod *si futura nostra bona opera præscivit, utique prædestinavit*: ut Tractatu de scientia Dei fusè expendimus. Tum etiam quia scientia media, cùm sit purè speculativa, non potest dare infallibilitatem & efficaciam necessariam prædestinationi, ut infrà ostendemus. Nomine ergo præscientiæ intelligitur scientia Dei practica, seu approbationis, divinæ voluntatis decretò nixa, quæ non supponit, sed facit rerum existentiam & futuritionem, & ad quam pertinet actus divini imperii, in quo prædestinationis essentiam consistere demonstravimus. Additur *Præparatio*: ut per hoc nomen magis declaretur, quòd prædestinatio non est quæcumque præscientia seu cognitio, sed cognitio practicè practica, seu actus imperii quo media ad salutem & vitam æternam conducentia præparantur, ac executioni mandantur. Subjungitur *Beneficiorum Dei*: hoc est donorum, seu bonorum quæ Deus prædestinatis confert, inter quæ non solùm numeratur gratia habitualis quâ justificantur, sed etiam actualis quâ excitantur, moventur & adjuvantur ad bene operandum, ipsaque bona opera quibus gloriam æternam promerentur, ac magnum perseverantiæ donum, quod ut dicit Tridentinum sess. 6. cap. 13. *Aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere.* Et tandem ipsa gloria, quæ beneficiorum Dei maximum est, & ultimus, ac præcipuus divinæ prædestinationis effectus. Denique dicit Augustinus: *Quibus certissimè liberantur quicumque liberantur*, ut declaret vim & efficaciam intrinsecam auxiliorum gratiæ, quibus electi ad æternam beatitudinem infallibiliter perducuntur; & significet, prædestinationem non niti tantùm mediis ex se fallibilibus, & moraliter tantùm excitantibus, & quæ ex sola præscientia futuri consensûs habeant certitudinem & efficaciam, ut docent defensores scientiæ mediæ, sed auxiliis ex se efficacibus & ex infinita divinæ voluntatis & omnipotentiæ virtute & efficacia descendentibus: ut enim inquit ipse Augustinus de prædest. Sanct. capite decimo. *Quando Deus promisit Abrahæ fidem & conversionem Gentium, non de nostra voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit: promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines; quia etsi faciant homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse tamen facit ut illi faciant quæ præcepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit*, &c.

Disp. 6 art. 4.

art. 1. Disp. 4.

A B C D E

100 Colliges secundò: optimam etiam esse prædestinationis definitionem à Divo Thoma traditam hîc articulo primo ubi ait: *Prædestinatio est ratio transmissionis creaturæ rationalis in vitam æternam.* Prima particula ponitur loco generis, & denotat prædestinationem, sicut & providentiam, esse actum divini intellectûs, ut suprà ex eodem sancto Doctore monstravimus. Aliæ verò designant triplicem differentiam, quæ (ut infrà ostendemus) inter prædestinationem, & generalem providentiam reperitur. Prima se tenet ex parte subjecti, creaturæ scilicet rationalis, quæ sola est capax beatitudinis. Secunda ex parte finis, scilicet vitæ æternæ, à prædestinatione inspecti. Tertia sumitur ex efficacia & infallibilitate mediorum, quibus electi ad finem illum infallibiliter transmittuntur & perducuntur: quæ omnia clarè patebunt ex dicendis corollario 4.

Colliges tertiò: Spuriam ac illegitimam esse hanc prædestinationis definitionem quam tradit Molina hîc art. 1. disp. 1. *Prædestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus prævidet creaturam rationalem perducendam in vitam æternam, cum proposito eundem ordinem exequendi.* Nam præterquam quod hæc definitio longissima est, & propterea non parùm vitiosa, illa tacitè inculcat scientiam mediam; quia dicit esse ordinem mediorum quibus Deus prævidet, non autem dicit quibus Deus præparat creaturam rationalem: prævisio autem mediorum, sine præparatione à Deo facta, est scientia media. Augustinus autem dicit, quòd prædestinatio est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, & non solùm præscientia. Præterea cùm scientia media sit ad summum quæstio problematica, & sub litigio, & disputatione Theologorum relicta, eam in descriptione prædestinationis inserere, ejusq; definitionem præscientiâ illâ futuri nostri consensûs exploratrice infarcire, est velle res dubias & disputabiles, voluntariâ definitione terminare. 101

Colliges quartò: Inter prædestinationem & providentiam plura reperiri discrimina. Primũ est, quòd subjectum prædestinationis est sola creatura rationalis; providentiæ autẽ subjectum est omnis creatura: quia illa respicit beatitudinem supernaturalem, cujus capacitas in sola creatura rationali invenitur; ista verò quoscunque effectus ab omnipotentia productos, quorum aliæ creaturæ sunt capaces. 102

Secundum est, Quòd prædestinatio respicit finem superexcedentẽ facultatem rationalis creaturæ: Providentia autẽ superexcedentiam istam nõ petit, sed circa quemlibet finem, sive naturalem, sive supernaturalẽ versatur, media ad illum ordinando, ut docet D. Thomas hic art. 1. & q. 6 de ver. ar. 1. in corp. cujus verba statim referem⁹.

Præterea difficultas est & controversia inter Theologos, an prædestinatio à providentia distinguatur, per hoc quòd illa est infallibilis, non solùm quoad ordinem mediorum in finem, sed etiam quoad actualem ipsius consecutionem: ista verò solùm petat infallibilitatem ordinis, non verò assecutionis finis. Partem negativã tenent Cajetanus & Bannez quæst. præcedenti artic. 1. & Alvarez li. 4. de auxil. disp. 3. & sequenti, asserentes providentiam divinam non solùm quoad ordinem mediorum, sed etiam quoad actualem finis consecutionem, esse infallibilem. Sententia tamen affirmativa quam tuentur Capreolus in 1. dist. 40. quæst. 1. art. 1. Ferrariensis 3. contra Gent. capite 94. Nazarius quæst. præcedenti articulo 1. Gonzales & Marcus à Serra, videtur verior, & doctrinæ Divi Thomæ conformior. Nam S. Doctor quæst. 6. de verit. art. 1. in corp. duplicem prædestinationis à generali providentia differentiam exponens, sic ait: *Prædestinatio quantùm ad duo à providentia differt: providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia quæ à Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationabilia; sive irrationabilia, sive bona, sive mala. Prædestinatio autem respicit tantùm illum finem qui est* 103

prin-

principali rationali creatura, utpote gloriam: & ideò prædestinatio non est nisi hominum, & eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam alio modo: In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, & exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur: providentia ergo ordinem in finem respicit tantùm, unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur; sed prædestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Idem docet in 1. dist. 40. quæst. 1. art. 2. in corp. & ibidem ad Annibaldum quæst. unicâ art. 1. Ergo ex mente D. Thomæ, de conceptu & ratione providentiæ non est infallibilitas eventûs seu consecutionis finis, benè tamen de ratione prædestinationis.

104 Eadem veritas hac ratione suadetur: Reprobi per generalem providentiam ordinis supernaturalis ordinantur ad gloriam, eisque conferuntur, vel saltem offeruntur à Deo auxilia sufficientia quibus illam adipisci possunt, ut Tractatu præcedenti ostendimus. At reprobi gloriam nunquam consequentur: Ergo de ratione generalis providentiæ non est infallibilis assecutio finis ad quem creatura ordinatur.

Disp. 4. art. 4.

105 Confirmatur: Providentia efficaciam accipit ex voluntate finis quam supponit: Ergo sicut absque imperfectione constituitur in Deo duplex voluntas respectu finis ad quem homines ordinantur: una antecedens & inefficax, quâ vult omnes homines salvos fieri; altera consequens & efficax, quâ solùm vult prædestinatos salvari, ut loco citato demonstravimus. Ita etiam absque imperfectione duplex providentia in Deo admitti potest: quarum una sit efficax, & altera inefficax ad finis consecutionem; & consequenter de ratione omnis providentiæ non est assecutio finis particularis ad quem Deus ordinat creaturam. Dixi, *Finis particularis*, quia omnis providentia habet annexam alicujus finis consecutionem: in omni enim providentia Deus suam bonitatem, vel justitiam, aliaque attributa ostendit: manifestatio autem attributorum est finis ultimus à providentia inspectus; omnis tamen providentia non infert infallibiliter consecutionem finis ad quem ipsa creatura ordinatur, ut constat in reprobatione, quæ est quædam providentia quam Deus habet circa aliquos homines, qui nunquam æternam beatitudinem consequentur.

106 Dices: D. Thomas quæst. præcedenti art. 4. ad 2. ait: *In hoc est immobilis & certus divinæ providentiæ ordo, quòd ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessariò, sive contingenter.* Et in resp. ad 3. asserit quòd *Divina providentia non deficit a suo effectu, nec à modo eveniendi quem providit.* Et 3. contra Gentes cap. 94. docet ordinem divinæ providentiæ immutari non posse, & providentiam non posse à suo effectu cassari. Ergo juxta D. Thomam, de ratione providentiæ est infallibilitas non solùm ordinis mediorum ad finem, sed etiam eventûs assecutionis finis.

107 Respondeo primò cum Ferrariensi, ubi suprà: D. Thomam loqui in sensu permissivo, quatenus providentia in aliqua sui parte, nempe in prædestinatione, habet annexam utramque infallibilitatem ordinis & eventûs; non autem quod de conceptu providentiæ ut sic sit utraque infallibilitas. Vel secundò dicatur cum eodem ibidem: quæ à Deo providentur, non esse finem, sed media: nam licèt finis in executione sit effectus providentiæ, non tamen est immediatè provisus ab illa, sed effectus mediorum quæ ordinantur ad finem: circa media autem immutabilis est divina providentia, & quoad hoc verum est illam nunquam frustrari vel cassari, nam eo ipso quòd provideat de mediis, infallibiliter illa ponentur in esse: quia tamen aliquando confert media tantùm sufficientia, aliquando verò efficacia, consequens fit quòd non semper annexam habeat finis assecutionem; & sic intelligendum est id quod de providentia Dei canit Ecclesia: *Deus cujus providentia in sui dispositione non fallitur.*

Instabis: Ad perfectissimam providentiam spectat non solùm ordinatio mediorum, sed etiam finis assecutio: Atqui providentia Dei in summo gradu perfectionis existit: Ergo de ratione illius non solùm est ordinatio mediorum, sed etiam finis assecutio. 108

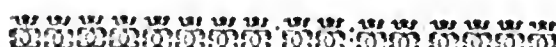
Respondeo ex eodem Ferrariensi, distinguendo Majorem. Ad perfectissimam providentiam, supponentem voluntatem finis consequentem & efficacem, concedo Majorem. Supponentem voluntatem finis inefficacem & antecedentem, nego Majorem. Unde cùm providentia Dei generalis non supponat voluntatem consequentem, sed solùm antecedentem de salute omnium hominum, ut suprà diximus, quamvis sit perfectissima, non debet tamen habere infallibiliter annexam ipsius finis consecutionem; sicut prædestinatio, quæ supponit voluntatem consequentem & efficacem circa salutem electorum.

Urgebis: Voluntas consequens mediorum non potest oriri nisi ex voluntate consequenti finis; sicut electio efficax mediorum necessariò supponit efficacem intentionem finis: Sed providentia Dei generalis supponit voluntatem consequentem mediorum, cùm sit efficax ad illorum positionem, eaque de facto ponat & conferat: Ergo illa supponit voluntatem consequentem & efficacem finis, & non solùm antecedentem & inefficacem. 109

Respondeo distinguendo Majorem. Voluntas consequens mediorum efficacium ad finem, non potest oriri nisi ex voluntate consequenti illius, concedo Majorem. Voluntas consequens mediorum tantùm sufficientium, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: quia providentia inefficax ad finem, non supponit voluntatem consequentem mediorum efficacium, sed tantùm sufficientium.

Ex dictis etiam in hujus disputationis decursu facilè intelliges, quomodo sint ordinandi actus divini intellectûs & voluntatis, ad prædestinationis negotium pertinentes. Nam sicut in nobis antequam aliquem finem consequamur, debet primò præcedere cognitio finis. Secundò ejus intentio. Tertiò actus consilii de mediis eligendis. Quartò judicium, seu sententia quâ judicatur quæ media sint utilia, quæ inutilia. Quintò proponuntur media voluntati ut eligat. Sextò voluntas eligit quæ sibi magis placent. Septimò juxta D. Thomam suprà relatum, intellectus imperat executionem mediorum. Octavò voluntas applicat potentias executivas, qui actus vocatur usus activus. Deinde sequitur executio, seu usus passivus. Idem proportionaliter, & seclusis imperfectionibus, in Deo reperitur. In primis enim Deus scientiâ simplicis intelli-

gentiæ cognovit omnia possibilia, & inter ea cognovit tres ordines rerum: scilicet naturæ, gratiæ, & unionis hypostaticæ, secundùm quos potuit se communicare. Cognovit etiam omnia media quibus potest obtineri quilibet finis proprius istorum ordinum; & inter alia cognovit naturam & virtutem auxiliorum efficacium ordinis gratiæ, & infallibilem connexionem quam sine læsione libertatis habent cum actibus liberis pro quibus conferuntur. Suppositâ istâ generali cognitione, secundò intelligimus Deum voluisse ostensionē suæ bonitatis, secundùm communicationem illius triplicis ordinis; taliter tamen ordinatam, quòd priùs voluerit Incarnatio- B nem, & inter alia pro gloria Christi voluit beatificare aliquas creaturas rationales; & licet beatitudinem illarum voluerit, ut medium respectu gloriæ Christi, illam tamen voluit ut finem utriusque ordinis naturæ & gratiæ. Tertiò, quia istam beatitudinem voluit efficaciter aliquibus ex creaturis rationalibus, & non aliis, quod est diligere & eligere eas, ut explicat D. Thomas hîc art. 4. ideò tunc intelligitur quasdam creaturas rationales præ aliis dilexisse & elegisse ad beatitudinem. Præterea, quia media perducentia illas creaturas ad beatitudinem, poterant esse diversa. Quartò judicavit bonum esse illas ad eam perducere per ista media determinata, & non per alia; & tunc quintò voluntas Dei acceptavit & elegit ea. Sextò intellectus divinus ex motione voluntatis imperavit illa executioni mandari, post quem actum fuit in voluntate divina usus activus, seu decretum executivum de mediis in tempore exequendis, & tandem in tempore fuit facta executio. Cùm autem Deus sit actus purissimus, & omnis potentialitatis, & compositionis expers, hi actus non possunt distingui realiter, aut formaliter, sed tantū virtualiter, vel per ordinem ad diversa objecta & connotata materialia ad quæ terminantur: quo etiam modo se invicem præcedunt, & habent rationem prioris & posterioris, ut alibi exposuimus.



DISPUTATIO II.

De causis prædestinationis.

UBi fons Nili erumpat, quæ prima tanti fluminis origo? tot curiosi scrutatores, frustrato semper labore inquisierunt; ut inter ἀδύνατα & impossibilia, olim proverbialiter jactaretur, *fontes Nili invenire.* Unde egregiè Lucanus lib. 10.

Arcanum natura caput non prodidit ulli:
Nec licuit populis parvum te Nile videre,
Amovitque sinus, & Gentes maluit ortus
Mirari, quàm nosse tuos.

Sed longè altior & secretior est divinæ prædestinationis origo, & unde fluat fluminis illius impetus, qui lætificat civitatem Dei, unde inquam hoc divinæ gratiæ flumen oriatur, difficile est explorare; nec ejus origo sciri potest, nisi ab eodem spiritu, qui solus abditissimos divini cordis recessus scrutatur. Ejus ergo revelationi humiliter insistentes, divinæ prædestinationis causas & originem, juxta Scripturæ Sacræ, SS. Patrum, præsertim Augustini & Thomæ, dogmata nunc inquirimus.

Porrò hîc non agimus de omnibus causis prædestinationis; nam satis constat ex dictis, solum Deum esse causam efficientem illius, manifestationem divinarum perfectionum, causam finalem. Actum divini imperii transmittentis creaturam intellectualem in finem vitæ æternæ, causam formalem. Et tandem creaturam rationalem, sive intellectualem, esse causam materialem, sive materiam circa quam illa versatur. Unde hîc solùm disputandum erit de causa motiva prædestinationis, & discutiendum, an illa sit divina bonitas, & gratuita ejus dilectio circa electos, vel præscientia futurorum meritorum?

ARTICULUS I.

An electio efficax prædestinatorum ad gloriam sit purè gratuita, & merita prævisa antecedat, & supponat?

HÆc celebris controversia non procedit de prædestinatione secundùm suam rationem essentialem considerata, & prout importat actum divini imperii, in quo suprà ostendimus essentiam prædestinationis consistere; sed de il- C la, prout dicit electionem efficacem salvandorum, quæ ad actum imperii præsupponitur. Unde consultò diximus in titulo hujus articuli: *An electio efficax prædestinatorum ad gloriam &c.*

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ.

IN hac quæstione duo certâ & indubitatâ fide tenenda sunt, & aliud in controversiam revo- 1 catur. In primis de fide certum est, & in multis D Conciliis contra Pelagianos definitum, electionem hominum ad primam gratiam & vocationem, esse omnino gratuitam, & à meritorum præscientia independentem, ut egregiè demonstrat D. Augustinus cap. 15. de prædest. Sanctorum, exemplo Christi, qui cùm sit nostræ prædestinationis exemplar, prædestinatus est ad gratiam unionis, absque ullis præcedentibus meritis, & ex sola gratuita Dei electione & dilectione. *Est (inquit) præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei & hominum homo Christus Iesus, qui ut hoc esset, quibus tandem suis, vel operum, vel fidei præcedentibus meritis, natura humana quæ in illo est comparavit? Respondeatur quæso:* E *ille homo ut à Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod ejus bonum qualecumque præcessit? quid egit ante quid, credidit quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret?* Et tandem circa finem capitis, sic concludit. *Sicut ergo prædestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita & multi prædestinati sumus, ut membra ejus essemus. Humana hic merita conticescant quæ perierunt per Adam, & regnet quæ regnat Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum. Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus, præcedentia merita multiplicata regenerationis inquirat. Neque enim retributa est Christo illa generatio, sed tributa. Sic & nobis ut ex aqua & spiritu renasceremur, non retributum est pro aliquo merito, sed gratis tributum*

tum. Non putare debemus priores nos dedisse aliquid, ut retribueretur nobis regeneratio salutis. Ille facit in hominibus principium fidei, & perfectionem in Iesum, qui fecit hominem & perfectiorem Iesum.

2 Secundum quod etiam fide catholicâ sancitum est, & in Tridentino contra hujus temporis hæreticos definitum est, prædestinationem in ordine executionis, à meritis & bonis operibus dependere, saltem in adultis, quibus beatitudo confertur, non solùm titulo hæreditatis, sicut parvulis; sed etiam titulo præmii & mercedis, & tanquam corona justitiæ, ut loquitur Apostolus. Sicut enim gratia desinit esse gratia, si detur ex meritis, ita & præmium cessat habere rationem præmii & coronæ, si merè gratis, & nullis præcedentibus meritis conferatur.

3 In his conveniunt omnes Catholici, sed gravis difficultas est, & multorum ingeniorum tortura, an ipsa electio prædestinatorum ad gloriam, seu intentio & volitio efficax quam Deus habet dandi gloriam electis, & per quam illos discernit à reprobis, quæ à quibusdam, *Decretum intentivum*, appellatur, supponat merita prævisa, & ab illis pendeat tanquam à causa motiva, cujus intuitu Deus incitetur & moveatur ad illos eligendos præ aliis? An verò illa sit purè gratuita, & ex sola Dei liberalitate & bonitate præcedens, nec supponat merita & bona opera prævisa ut motivum eligendi, sed potiùs illa respiciat ut effectus à se derivatos & procedentes. Uno verbo punctus difficultatis est, an Deus incipiat discernere prædestinatum à non prædestinato, per electionem ad gloriam, & deinde subsequatur electio ad gratiam, & ad media quibus infallibiliter gloriam consequetur? Vel an priùs eligat unum præ aliis ad gratiam, & ad media, seu merita, & postea ad gloriam?

4 In qua difficultate tres reperio sententias. Prima docet electionem efficacem prædestinatorum ad gloriam, merita prævisa supponere, & ab illis ut à causa motiva dependere: unde pro priori ad prævisionem meritorum, solùm recognoscit in Deo voluntatem inefficacem dandi gloriam, prædestinatis & reprobis communem. Ita censent Molina, Vazquez, Lessius, Becanus, & alii Recentiores.

Secunda sententia, quæ est Catharini, distinguit inter eximiè sanctos, & alios non ita evectæ sanctitatis, asseritque illos ante meritorum prævisionem efficaciter eligi ad gloriam, istorum verò efficacem electionem merita prævisa supponere.

Tertia absolutè docet prædestinationem non fieri ex prævisis meritis, nec illa ut motivum, sed ut effectus à se causatos respicere. Ita præter Thomistas docent celebriores ex Societate Doctores, Toletus, Suarez, Granado, Henriques, Salmeronius, Ruizius, Maldonatus, Petavius, Typhanius, & Bellarminus lib. 2. de gratia & libero arbitrio cap. 11. ubi asserit hanc sententiam esse traditionem universæ Ecclesiæ: *Quamvis enim* (inquit) *ante exortam hæresim Pelagiani veteres Patres quæstionem istam non adeò accuratè tractaverint, sed tantùm occasione oblatâ, breviter sententiam suam aperuerint, ut S. Augustinus docet libro de bono persever. cap. 20. qui tamen cap. 19. Cyprianum, Ambrosium, & Nazianzenum pro hac sententia citat. Cæterùm post illam hæresim exortam, omnes omnino qui sanctitatis nomine in Ecclesia claruerunt, hanc ipsam sententiam apertissimè docuerunt, ut perspicuum est ex S. Augustino in libro de prædestinatione Sanctorum, &*

A *de bono perseverantiæ, in libro de correctione & gratia, in Epistola 105. ad Sixtum, & alibi passim, ex S. Prospero in 2. libro de vocatione gentium cap. 1. & ultimo, in libro contra Collatorem, & in responsione ad capitula Gallorum, ex S. Fulgentio in libro de Incarnatione & gratia Christi. S. Gregorio lib. 1. Dialogorum cap. 8. S. Anselmo, Beda, Primasio, Sedulio, & aliis in cap. 9. ad Roman. S. Bernardo serm. 23. & 78. in Cantica, S. Thoma 1. p. quæst. 23. & S. Bonaventura in 1. sent. dist. 41. quæst. 2. Neque solùm sancti isti Patres hoc affirmant, sed antiquiores & doctiores ex ipsis, quos cæteri postea secuti sunt, ad fidem Catholicam hanc sententiam pertinere tradunt, & contrarium ad Pelagianos rejiciunt.*

B *Notabo aliqua loca, ut si qui fortè contra sentiunt, intelligant ex judicio sanctissimorum Patrum, in quo manifesto errore versentur.* Et postea refert testimonia Augustini, Prosperi, Petri Diaconi, Fulgentii, Cœlestini, Leonis, & Gelasii, ac tandem sic concludit: *Itaque Sedes Apostolica, non tantùm semel, sed etiam secundò & tertiò adversùs Pelagianorum reliquias, pro defensoribus gratiæ, prædestinationis sententiam tulit, ut jam hæc sententia, non quorumvis Doctorum opinio,* SED FIDES ECCLESIÆ CATHOLICÆ DICI DEBEAT. Hæc Bellarminus. Ex quibus patet quàm insipienter & inconsideratè, Recentiores aliqui, sententiam

C de gratuita prædestinatione, ad Calvinismum, vel Jansenismum pertinere dicant: cùm Doctissimus ille Cardinalis asserat, illam *ad fidem Catholicam pertinere, & non quorumvis Doctorum opinionem, sed Catholicæ Ecclesiæ fidem dici debere, omnesque omnino qui sanctitatis nomine in Ecclesia claruere, hanc ipsam apertissimè docuisse sententiam, & contrariam ad Pelagianorum errorem rejecisse.* Et certè sine ingenti temeritate negari nequit, sententiam illam de gratuita prædestinatorum electione ad gloriam, maximum in Scriptura & SS. Patribus, præsertim Augustino & Thoma, habere fundamentum, ut constabit ex dicendis paragraphis sequentibus.

D

§. II.

Electio gratuita prædestinatorum ad gloriam, authoritate Scripturæ sacræ firmatur.

Dico igitur: Electionem Prædestinatorum ad gloriâ non fieri ex prævisis meritis, neç illa respicere ut motiva quibus Deus inducatur ad illos eligendos, sed ut effectus ab ipsa derivatos, & ad illam subsequentes. Hanc conclusionem tam sæpe, & tam disertè docent sacræ literæ, ut mirari satis non possim, quomodo à Catholico Doctore revocari possit in dubium. Omissis tamen pluribus testimoniis, tria tantùm brevitatis 5

E causâ exponam.

Primum habetur Lucæ 12. his verbis: *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Ubi Christus loquitur de electione efficaci prædestinatis propria, ut indicant illa verba, *Pusillus grex*, quibus datur intelligi, solum cum prædestinatis esse sermonem, qui pusillus grex appellantur, comparatione numeri reproborum. Constat secundò, quia Christus intendebat illos exhortari ut deponerent curam temporalium; quia si complacuit Patri dare cœleste regnum, quantò magis de necessariis ad præsentem vitam curam habebit: si autem loqueretur de simplici complacentia regni cælestis, non rectè id suaderet, cum ex illa non sequatur effectus. Loqui autem de electione ad gloriâ 6

constat ex nomine regni: sola enim gloria nomen regni absolutè meretur. Quòd autem prævisa merita antecedat, indicat nomen patris, quo Deus non insignitur quando ex meritis movetur, sed nomine justi judicis, juxta illud 2. ad Timot. 4. *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Super quem locum videatur Nicolaus de Lira.

7 Secundum testimonium sumitur ex Apostolo ad Ephes. 1. ubi gratuitam Dei prædestinationem mirum in modum commendat, his verbis: *Benedictus Deus & Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti & immaculati in conspectu ejus, in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundùm propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ &c.* Quo loco loqui Apostolum de electione ad gloriam in se, non verò ad gratiam, quæ est gloria virtualiter & in semine, patet. Tum quia loquitur de illis quos benedixit Deus omni benedictione spirituali in cœlestibus: gratia autem quæ est reprobis, & prædestinatis communis, nec est omnis benedictio spiritualis, quia deest ei perseverantia ultima, & glorificatio; nec est benedictio in cœlestibus, cum illa detur etiam viatoribus adhuc in terra degentibus. Tùm etiam quia Glossa Angelica explicans illa verba, *Vt essemus sancti*, addit, *in æterna beatitudine.* Favent etiam illa verba, *In conspectu ejus*, hoc est eum conspiciendo, ut explicat D. Thomas ibidem. Hanc ergo electionem prædestinatorum ad gloriam, esse purè gratuitam, & antecedere prævisionem meritorum, docet Apostolus: Primò quia ait Deum non eligere, non quia futuri eramus sancti, sed ut essemus sancti, ac proinde censet nostram sanctitatem, nostraque merita, non esse motiva, sed effectus divinæ prædestinationis. Unde Hieronymus in illum locum Apostoli: *Non eliguntur Paulus & qui ei similes sunt, quia erant sancti & immaculati, sed eliguntur & prædestinantur, ut consequenti vitâ, per opera atque virtutes sancti ac immaculati sint.* Secundò, quia talem electionem tribuit solo beneplacito voluntatis divinæ: *Prædestinavit nos* (inquit) *secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Tertiò, quia ibidem talem electionem nomine sortis appellat, ad significandum, illam nullam habere causam ex parte nostri, sed ex solo beneplacito divinæ voluntatis pendere, ut infrà magis ponderabimus. Unde Augustinus de prædest. Sanct. cap. 18. versans illum locum Apostoli: *Elegit nos* (inquit) *Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinavit nos in adoptionem filiorum &c. Fecit hoc secundùm placitum voluntatis suæ, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur. Fecit hoc secundum divitias gratiæ suæ, secundum bonam voluntatem suam, quam proposuit in dilecto filio suo, in quo sortem consecuti sumus, prædestinati secundum propositum, non nostrum, sed ejus qui universa operatur.*

* * *

§. III.

Aliud celebre Apostoli testimonium expenditur.

Alterum ejusdem Apostoli testimonium, habetur capite 9. Epistolæ ad Romanos ubi de causa nostræ prædestinationis ex instituto disserens, eam refert in solam Dei miserentis voluntatem, eligentis hos, & relinquentis illos; & ad hoc probandum inducit exemplum duorum geminorum, Jacob & Esau, qui *cùm nondum nati essent, nec aliquid boni egissent aut mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Et paulò post: *Miserebor cujus misereor, & misericordiam præstabo cujus miserebor.* (Id est, ut clariùs dicitur Exod. 33. *Miserebor cui voluero; & clemens ero in quem mihi placuerit.*) *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* Et postea: *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat*; scilicet *non impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam*: inquit Augustinus Epistolâ 105. ad Sixtum. 8

Sed quia hinc videbatur sequi importunum illud argumentum, quòd videlicet Deus injustè conqueritur de hominibus, si totum hoc ex ejus voluntate pendet; *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ad illud solvendum inducit exemplum figuli, & addit: *O homo tu quis es qui respondeas Deo? Nunquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud verò in contumeliam? &c.* Quorum verborum, ut capio, talis est sensus: quòd pro absoluto dominio possit Deus prædestinare quos voluerit, ad ostensionem gloriæ & virtutis suæ, etiam nullâ inæqualitate præcedente; sicut figulus ex eadem massa pro suo placito format vasa ad fines tam distinctos: ita ut quædam usui honorabili deserviant, scilicet ad potum & cibum: alia autem ad turpem, & ad recipienda excrementa. Unde D. Thomas hunc locum exponens ait: *Deus liberam potestatem habet facere ex eadem corrupta materia humani generis, sicut ex quodam luto, nulli faciendo injuriam, quosdam homines preparatos ad gloriam, quosdam autem in miseria derelictos.* Jerem. 18. *Sicut lutum in manu figuli, ita in manu mea vos domus Israel.*

Aliâ utitur comparatione S. Thomas hîc art. 5 ad 3. ubi docet, quòd sicut ex simplici Architecti voluntate pendet quòd hic lapis sit in ista parte parietis, ille in alia: ita ex simplici Dei voluntate est quòd iste prædestinatus sit, non verò ille. Concludamus ergo cum eodem Apostolo cap. 11. ejusdem Epistolæ ad Roman. *O altitudo divitiarum sapientiæ Dei, quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus!* &c. Vel dicamus cum Tertulliano: *O profundum divitiarum sophiæ Dei, ut investigabilia judicia ejus, utique Dei judicis, ita & investigabiles viæ ejus, utique intellectus & scientiæ, quas ei nemo monstraverit, nisi fortè isti censores divinitatis, dicentes, sic non debuit Deus, & sic magis debuit.*

Lib. 2. contra Marcionem.

§. IV.

Præcluditur aditus evasionibus Adversariorum.

Tam clarum & evidens Apostoli testimonium, multipliciter conantur eludere Adversarii 9

versarii. In primis enim respondet Molina hîc articulo 1. disputatione 5. membro 11. & Lessius de prædestinatione sect. 3. numero 32. Scripturam ibi non loqui de electione Jacob ad gloriam & hæreditatem cœlestem, sed solùm de electione ad bona temporalia, in quibus Jacob fuit prælatus Esaü, & populus Israeliticus Idumæo descendenti ab Esaü, ac oraculum illud Malachiæ Prophetæ fuisse impletum tempore David, 2. Regum 8. ubi dicitur: *Facta est universa Idumæa serviens David.*

20 Sed contra: Licèt verba illa Malachiæ ad literam intelligantur de ipsis personis Jacob & Esaü, vel de populis ab utroque nascituris, deque eorum temporali prosperitate ac successu inæquali; tamen certum est illa adduci à Paulo, ad declarandum inscrutabile prædestinationis mysterium, & ad demonstrandum, prædestinatorum electionem, & reproborum ejectionem, ex nullis eorum operibus, sed ex solo divinæ voluntatis arbitrio esse; ibique induci Jacob in exemplum omnium electorum, & Esaü in typum omnium reproborum, ut tradunt Magister in 1. dist. 41. D. Thomas hîc art. 3. in argum. *sed contra*, & ad Roman. 9. lect. 2. & Cajetanus ibidem; adduntque hunc esse communem sensum Patrum utriusque Ecclesiæ tam Græcæ quàm Latinæ: de quo etiam videri potest Bellarminus lib. 2. de gratia cap. 10. Unde ex prædicto testimonio desumitur argumentum efficax ad gratuitam Dei prædestinationem suadendam. Nam sensus spiritualis unius loci Scripturæ probat rem esse de fide, quando in alio loco ejusdem Scripturæ declaratur sensum illum spiritualem & mysticum, fuisse intentum à Spiritu sancto: Sicut verbi gratiâ illud Exodi 12. *Os non comminuetis ex eo*, licèt in sensu literali intelligatur de Agno Paschali, Joan. tamen 19. declaratur illud in sensu spirituali impletum fuisse in Christo, qui per Agnum Paschalem designatus est.

21 Secundò respondent alii cum Valentia: Apostolum in hoc solùm excludere opera facta ex viribus naturæ, non verò opera gratiæ: vel solùm excludere opera facta, sed non prævisa.

Sed contra. Si Paulus solùm excluderet opera facta ex viribus naturæ: & non opera gratiæ prævisa, electio non fieret ex vocante & miserente Deo, nec secundùm propositum Dei, sed ex operibus, & secundùm propositum hominum. Item facilis esset solutio hujus quæstionis, quare Deus elegerit Jacob & non Esau? statim enim diceretur, hoc ideò esse, quia in æternitate prævidit opera Jacob facta in gratia, & non opera Esau; & ita non oportuisset Paulum exclamare, & dicere hanc quæstionem esse investigabilem, & reducendam ad solam voluntatem & misericordiam Dei, nam posset facilè reduci ad differentiam operum. Unde Divus Augustinus variis in locis rejicit utramque hanc responsionem. Nam Epistolâ 105. ad Sixtum, exponens hunc locum Apostoli, irridet secundam solutionem. *Quis (inquit) istum acutissimum sensum defuisse Apostolo non miretur! hoc quippe ille non vidit, quando sibi velut obversantis objecta quæstione, non id potius tam breve, tam apertum, tam sicut isti* (scilicet Pelagiani) *putant, verum absolutumque respondit. Hic erat locus dicendi quod isti sentiunt: non autem hoc dicit Apostolus.* Et libro primo contra duas Epistolas Pelagianorum capite septimo sic ait: *Propter quod profectò desipitis, qui dicente veritate, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, vos dicitis ex futuris operi-*

A *bus quæ Deus illum facturum esse præsciebat, Jacob fuisse dilectum, atque ita contradicitis Apostolo dicenti non ex operibus: quasi non posset dicere, non ex præsentibus sed ex futuris operibus.*

Primam autem responsionem tangit & impugnat in Enchiridio cap. 98. ubi sic ait circa prædictum locum Apostoli: *Quæ in re si futura opera, vel bona hujus, vel mala illius, quæ Deus utique præsciebat, vellet intelligi: nequaquam diceret non ex operibus, sed diceret ex futuris operibus, eoque modo istam solveret quæstionem, imò nullam, quam solvere opus esset, faceret quæstionem.* Ubi apparet quòd sanctus Augustinus excludit quæcunque bona opera, sive naturæ, sive gratiæ, sive existentia, sive prævisa ut futura ante efficacem electionem prædestinatorum ad gloriam,

B

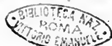
§. V.

Mens Augustini aperitur.

QUamvis ex dictis paragrapho præcedenti non obscurè colligatur veritatem quam profitemur, esse de mente Augustini, & oppositum sentientes toto ostio ab ejus principiis aberrare: quia tamen hujus sancti Doctoris sententia, in materia de gratia & prædestinatione, tanti ponderis est & momenti, ut Hormisdas Papa in Epistola ad Possessorem Episcopum, & Joannes II. in Epistola ad Avienum Senatorem, remittant Catholicos ad libros Augustini, C ut ibidem videre possint, quid hac in re Romana asseveret Ecclesia; & Suarez Prolegom. 6. de gratia capite sexto dicat: Quidquid in hac materia Augustinus ut certum affirmat, & ad dogmata fidei pertinens, à quolibet sapiente & erudito Theologo, tenendum ac defendendum esse: ideò hujus S. Doctoris mentem & doctrinam, oportet hîc operosiùs inquirere, & diligentiùs investigare. 13

In primis ergo sententiam quæ docet electionem prædestinatorum ad gloriam, esse purè gratuitam, & à prævisione meritorum independentem, veram & germanam Augustini doctrinam esse, tenent graves Scriptores: Baronius ad D annum 409. Sixtus Senensis libro sexto Bibliothec. annor. 252. Cordub libro primo, quæstione 9. Pererius tomo 6. disp. selectarum in S. Scripturam disp. 13. Bellarminus, & alii. Imò ipse Catharinus, aliique ex Adversariis, dum electionem ad gloriam fieri ex prævisis meritis asseverant, se ab Augustino hac in parte discedere, ingenuè profitentur. 14

Deinde Augustinum in ea fuisse sententia apertè colligitur ex Epistolis Prosperi Aquitani & Hilarii Arelatensis ad eundem. Nam Prosper initio Epistolæ proponit quæstionem de electione gratuita ad gratiam independenter à meritis prævisis, & tandem in fine Epistolæ proponit E aliam quæstionem, nimirum de gratuita electione ad gloriam per modum intentionis, referens quòd Massilienses dicerent novam esse illam Augustini sententiam, & Patres Augustino antiquiores docuisse electionem ad gloriam nō esse omnino gratuitam, sed post prævisa merita & opera facta ex gratia. Augustinus autem non negat hanc esse suam sententiam, & in libris de prædestinatione Sanctorum & de bono perseverantiæ, in quibus respondet Epistolis Prosperi & Hilarii, non conqueritur de Massiliensibus quòd sententiam alienam sibi imposuissent, sed illam tanquam suam diligentissimé explicat, & plu- 15



pluribus Sacræ Scripturæ testimoniis confirmat. Hilarius verò refert inter alia, quòd Massilienses de Augustino conquererentur tanquam dividente homines in duas classes, electorum scilicet & rejectorum, ante prævisa opera, eosque ex voluntate Dei ita distinguente, ut non esset transitus ab una classe ad aliam. Unde molestè ferebant quòd illa verba Apostoli, *Deus vult omnes homines salvos fieri*, intelligeret Augustinus de solis prædestinatis, per distributionem accommodam. At Augustinus huic querelæ non cessit, & in eadem explicatione verborum Apostoli perstitit: Ergo constat Augustinum docuisse voluntatem efficacem Dei circa gloriam salvandorum, antecedenter ad præscientiam operum. Unde Vasquez prima parte disputatione nonagesima prima, capite tertio, numero decimo tertio hæc scribit: *Osorius & Recentiores qui ipsum sequuntur, existimant se re ipsa Augustino adversari, quòd ille dixerit prædestinationem ante merita prævisa factam fuisse. Quam quidem Augustini sententiam, severam & difficilem admodum esse arbitrantur; & sententia Græcorum, Gallorum, & Massiliensium, asserentium prædestinationem ex meritis fieri, se consentire putant.*

16 Confirmatur primò: D. Prosper & S. Hilarius in eisdem Epistolis testantur ex Augustini doctrina plurimos in Gallia viros gravissimos & doctissimos, atque in Episcopali dignitate constitutos, fuisse turbatos, & existimasse ex illa sequi fatalem quandam necessitatem, homines induci in desperationem, bonorum operum sollicitudinem tolli, & hanc sententiam lapsis curam resurgendi adimere, & sanctis occasionem teporis afferre: quæ etiam absurda & inconvenientia nobis objiciunt Adversarii. Sed hæc nullus, quantumvis bardus & stupidus, suspicari potest sequi ex sententia, quæ docet prædestinationem niti præscientiæ futuri consensûs voluntatis, & prævisionem meritorum seu bonorum operum supponere: Ergo manifestum est, Augustinum in ea non fuisse sententia, sed docuisse prædestinationem purè gratuitam, & præscientiam meritorum antecedentem.

17 Confirmatur ampliùs: Sententia Augustini in materia de gratia & de prædestinatione erat omninò diversa, & totaliter opposita doctrinæ Fausti Regiensis, Galliarum Episcopi, & Semipelagianorum Antesignani. Nam, ut testatur Sixtus Senensis loco suprà citato, Faustus duos edidit libros de gratia & humanæ mentis arbitrio, in quibus, suppresso Augustini nomine, ejus opinionem insectatur, illumque S. Doctorem, & acerrimum divinæ gratiæ vindicem, tanquam Manichæum & Gentilitiæ superstitionis reum traducit & calumniatur: Sed Faustus in præfatis libris, prædestinationem supponentem prævisionem futuri consensûs, & præscientiam meritorum, apertissimè docet; & alteram quæ meritorum præscientiam antevertit, tanquam Gentilitiæ superstitionis impietatem detestatur: Ergo sententia quæ gratuitam Dei prædestinationem profitetur, tanquam legitimus Augustini fœtus habenda est. Major, & Consequentia patent. Minor etiam apertè colligitur ex Fausto libro secundo de libero arbitrio capite secundo, ubi ait: *Præscientiam & prædestinationem Dei malè intelligunt, astruentes quòd inde humanorum actuum causa nascatur.* Et capite tertio & sequentibus sæpè repetit & inculcat tanquam præcipuum suæ doctrinæ fundamentum, *Nisi præscientia exploraverit, prædestinatio nihil decernit.* Ac tandem capite sexto

A sententiam Augustini, tanquam Gentilitiæ superstitionis impietatem detestatur. Exponens enim hæc verba Apostoli: *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, sic ait: *His verbis hoc vult intelligi Gentilitia superstitionis impietas, quòd Deus absque ullo inter bonum & malum moderatoris examine, non ordine regentis, sed jure dominantis, illum affectu dignum reddat, hunc odio: illum recipiat studio, hunc excludat imperio*, &c. Quare Baronius loco suprà citato, postquam ostendit libros Fausti de gratia & libero arbitrio fuisse ab Hormisda Papa, & ab universali Ecclesia damnatos tanquam hæreticos, & Pelagianam doctrinam continentes, sic concludit numero trigesimo secundo. *Cùm igitur Fausti sententia, ubique* B *ab Ecclesia Catholica fuerit contradictum, videant quanto periculo quidam ex Recentioribus, dum in Novatores insurgunt, ut eos confutent, à sancti Augustini sententia de prædestinatione recedant: cùm alioquin arma non desint quibus hæretici profligentur.*

Tomo 6. pag. 343. editionis Venetæ.

18 Denique Augustinum fuisse gratuitæ prædestinationis propugnatorem acerrimum, ex pluribus ejus testimoniis apertè colligitur. Nam sanctus Doctor libro de corrept. & gratia capite sexto explicans illud Joannis sexto: *Nonne ego vos duodecim elegi, & unus ex vobis Diabolus est*, sic ait: *Illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per judicium: illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, istum ad effundendum sanguinem suum.* Ubi C Augustinum loqui de electione efficaci, constat ex eo quòd loquatur de electione non communi cæteris Apostolis & Judæ: inefficax autem electio omnibus communis est. Quòd autem de electione ad gloriam loquatur, constat ex illis verbis, *Ad obtinendum regnum suum*: Sed Augustinus docet hanc electionem esse ex misericordia: Ergo merita prævisa præcedit, nec ab illis movetur, aliàs esset ex justitia, & non ex misericordia.

19 Præterea idem Augustinus de gratia & libero arbitrio capite nono exponens hæc verba Apostoli, *Gratia Dei vita æterna*: ponderat quod *cùm posset dicere Apostolus, & rectè dicere, stipendium justitiæ vita æterna, maluit dicere, gratia autem* D *Dei vita æterna, ut hinc intelligeremus, non pro meritis nostris Deum nos ad æternam vitam, sed pro sua miseratione perducere.* Quod verificari non potest de perductione seu assecutione vitæ æternæ in executione, quia hæc in executione stipendium justitiæ est, & dicere quòd datur sine meritis, esset error: Ergo loquitur de illa in intentione, & de ipsa electione prædestinatorum ad gloriam, quæ est purè gratuita, quamvis ipsa gloria in executione per merita sit acquirenda. Sicut quando Rex ex thesauris suis depromit munera danda athletis fortiter & generosè pugnaturis, illa exhibitio mera liberalitas est ex parte Regis instituentis certamen, licèt ex parte athletarum, præmium per meritum & laborem sit acquirendum.

20 E Denique idem sanctus Doctor gratuitam prædestinationem clarissimè docet in libro Soliloquiorum animæ ad Deum capite 28. quod est de profunda prædestinatione & præscientia Dei. Nam ibidem numero 2. alloquens Deum sic ait: *Mundas autem de nobis filiis hominum cœlis quibus tibi complacuit habitare, quos ab inaccessibilibus profundis secretis judiciorum incomprehensibilium sapientia tua, semper justorum, licèt occultorum, sine eorum meritis prædestinasti ante mundum: voca-*

vocasti de mundo, justificasti in mundo, & magnificas eos post mundum. Non omnibus autem hoc facis, quod admirantur tabescentes omnes sapientes terræ.

21 Respondent Vasquez & alii Recentiores: Augustinum prædictis locis loqui de electione ad gloriam in semine, scilicet de electione ad gratiam, quæ est semen gloriæ, de qua verum est dicere, illam esse purè gratuitam, & ex divina misericordia, ac merita prævisa antevertere.

Sed contra primò: Augustinus in primo testimonio loquitur de electione discernente cæteros Apostolos à Juda & reprobis: At electio ad gloriam in semine, non sic discernit, cùm Judas electus fuerit ad gratiam, quæ est semen gloriæ, & consequenter ad gloriam in semine: Ergo non loquitur de electione ad gloriam in semine, sed de efficaci electione ad gloriam in seipsa.

Secundò, Augustinus præfato loco dicit *Apostolos electos esse ad regnandum cum Christo*: Sed regnare cum Christo, est proprium gloriæ, & non gratiæ hujus viæ, alioquin reprobus qui est in gratia, posset dici regnare cum Christo, quod est absurdum: Ergo idem quod priùs.

Tertiò, Augustinus dicit *Apostolos electos fuisse ad regnandum cum Christo, non quomodo electus est Iudas*: Si autem de sola electione ad gratiam ageret, non solùm non diceret *ad regnandum cum Christo*, ut jam expendimus, sed neque excluderet Judam, cùm ille ad gratiam fuerit electus, sicut & alii: Ergo, &c.

Quartò, Augustinus in secundo testimonio loquitur de vita æterna quæ nobis reddetur in futuro: Sed hæc non est nisi gloria in seipsa, non ut contenta virtualiter & seminaliter in gratia hujus viæ, nam ista etiam nunc habetur: Ergo Augustinus non loquitur de gloria in semine.

Quintò, Idem S. Doctor ibidem ait: *Cùm Apostolus posset vitam æternam appellare stipendium justitiæ, maluit illam gratiam appellare.* At hoc non potest verificari de gratia, sed solùm de gloria: nam gratia cum detur merè gratis, & ex nullis præcedentibus meritis, stipendium justitiæ appellari non potest: Ergo Augustinus ibi non loquitur de electione ad gratiam, sed ad gloriam.

Deniq; idem S. Doctor in tertio testimonio ex libro Soliloquiorum desumpto, loquitur de illis quos Deus justificat in hoc mundo, & magnificat post hunc mundum, ut constat ex verbis suprà relatis: Sed illi sunt prædestinati ad gloriam, ut patet: Ergo loquitur de electione prædestinatorum ad gloriam.

22 Secundò respondent alii: Augustinum loqui de electione ad gratiam ut perseverantem finaliter, quæ non est communis prædestinatis & reprobis, sed propria prædestinatis.

Sed hæc etiam solutio non satisfacit: Primò quia si quæ inconvenientia ex efficaci electione ad gloriam sequuntur, eadem inferuntur ex efficaci electione ad perseverandum finaliter ante merita prævisa: Ergo ista concessa, concedi etiam debet electio efficax ad gloriam, merita prævisa antevertens.

Secundò, Gratia ut finaliter perseverans, est medium efficax in ordine ad gloriam: Sed, ut constabit ex dicendis §. sequenti, efficax electio medii efficacis ad finem, efficacem finis intentionem supponit: Ergo &c.

Tertiò, Perseverantia in executione non ponitur in adultis, nisi dependenter à propriis actibus, & tamen juxta hanc solutionem, electio ad illam, bona opera prædestinati præcedit: Ergo etiam electio ad gloriam, non obstante quòd in executione conferatur adultis dependenter à meritis, antecedet illorum prævisionem.

Denique respondent alii cum Lessio: Electionem ad gloriam appellari ab Augustino gratuitam, & ex misericordia, per exclusionem præcedentium operum naturalium, non per exclusionem præcedentium meritorum gratiæ: quia, inquiunt, intentum D. Augustini locis suprà citatis, erat impugnare Massilienses, qui ponebant prædestinationem post prævisa merita quæ erant ex conatu naturæ, & non ex auxilio gratiæ. 23

Sed hæc etiam solutio est insufficiens, & rejicitur primò: Quia Augustinus locis citatis, non solum docet electionem prædestinatorum ad gloriam esse ex misericordia, quia non est ex meritis, sed etiam quia est meritorum causa: quod egregiè declarat D. Prosper 2. de vocat. Gentium capite trigesimo quinto dicens: *Deus his quos elegit sine meritis, dat unde ornantur ex meritis*: Ergo Augustinus intendit electionem prædestinatorum ad gloriam, esse purè gratuitam, & non solum non esse ex meritis naturæ, sed neque etiam ex meritis gratiæ.

Secundò, Plures ex Massiliensibus contra quos agebat Augustinus, asserebant electionem ad gloriam esse ex prævisis meritis gratiæ, ut constat ex Prospero Epistolâ ad Augustinum, ubi sic habet: *Hæc ipsorum* [scilicet Massiliensium) *definitio atque professio est, omnem quidem hominem Adamo peccante peccasse, & neminem propter opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari. Qui autem credituri sunt, quive in ea fide quæ per Dei gratiam fit servanda mansuri, præscisse ante mundi constitutionem Deum, & eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futura electione, & de hac vita sine bono discessuros esse praviderit*: Ergo non omnes Semipelagiani pro causa electionis ad gloriam opera naturæ constituebant; sed aliqui opera prævisa ex gratia, ac proinde Augustinus contra illos disputans utrumque impugnat.

Addo quòd sancti Patres, ut confutent errores hæreticorum, alia solent addere ad complementum doctrinæ, ut magis consentanea suis principiis. Et ita sanctus Augustinus, dum probat contra aliquos Semipelagianos, electionem ad gloriam non esse ex operibus naturæ, simul ostendit illam esse omnino gratuitam, & à quorumcunque meritorum prævisione independentem.

Addo etiam, quòd idem sanctus Doctor locis infrà referendis docet hanc quæstionem: cur Deus unum eligat ad gloriam, non verò alium, esse inscrutabilem, & reducendam cum Apostolo ad solam voluntatem divinam: quod esset falsum, si à gratuita prædestinatione non excluderet merita gratiæ, sed solùm merita naturæ; nam posset facilè reddi ratio hujus quæstionis, & hæc diversitas reduci ad differentiam operum quæ fiunt ex auxilio gratiæ, ut constat ex suprà dictis.

* * *

§. VI.

§. VI.

Quid de D. Thoma?

24 AUguſtini veſtigia ſecutus eſt fideliſſimus ejus Diſcipulus D. Thomas, & gratuitam prædeſtinatorum electionem ad gloriam ita expreſſe docuit, ut de ejus mente dubitare, ſit in media veluti luce cæcutire. Nam S. Doctor hîc art. 5. ad 3. ait: *Quare hos elegit ad gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem niſi divinam voluntatem:* quod falſum eſſet, ſi electio prædeſtinatorum ad gloriam ſupponeret præſcientiam meritorũ. Et articulo præcedenti docet electionem prædeſtinati ad gloriam, non oriri in Deo ex bonitate prædeſtinati, ſed cauſare in illo neceſſariam bonitatem ad gloriæ conſecutionem: At bonitas neceſſaria ad illius conſecutionem ſunt merita: Ergo ſecundùm D. Thomam, illa non ſupponuntur ad electionem ad gloriam, ſed cauſantur originaliter per illam. Item quæſt. 6. de verit. art. 2. ſic habet: *Quòd Deus velit alicui dare gratiam & gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit.* Et art. 6. *Præſcientia* (inquit) *meritorum vel propriorum vel aliorum, non eſt cauſa prædeſtinationis.* Et in cap. 9. Epiſt. ad Roman. lect. 3. *Non poteſt eſſe quòd merita conſequentia gratiam ſint ratio miſerendi aut prædeſtinandi, ſed ſola Dei voluntas ſecundùm quam miſericorditer aliquos liberat.* Denique ſuper cap. 1. Epiſt. ad Epheſ. exponens hæc verba Apoſtoli: *In quo etiam nos ſorte vocati ſumus, prædeſtinati ſecundùm propoſitum ejus qui operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ,* hæc ſcribit: *Ponit Apoſtolus voluntariam Dei prædeſtinationem, cujus quidem prædeſtinationis ratio non ſunt merita noſtra, ſed mera Dei voluntas: propter quod ſubdit ſecundùm propoſitum ejus.* Et certè, ſi Rex in edictis, legibus, & ordinationibus ſuis, pro ratione ſuam profert voluntatem, hæcque in litteris, ac diplomatibus regiis, communiter inſcribitur clauſula, *Car tel eſt noſtre bon plaiſir.* Multo magis Deus, Rex regum, & ſupremus omnium dominus, ſuum unum beneplacitum, ſuæque voluntatis æquitatem, pro ratione unica ſuorum omnium operum habere, & palam profiteri poterit.

25 Dices, D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 3. ad 4. ait: *Prædeſtinatio ſupponit præſcientiam futurorum*: Ergo ex D. Thoma illa non eſt purè gratuita, ſed dependens à prævidione meritorum.

Sed nego Conſequentiam, nam D. Thomas ibi loquitur de prædeſtinatione Chriſti, quam docet ſupponere præſcientiam futurorum: id eſt peccati originalis, & peccatorum actualium, quæ in illo ut in radice continentur, & ab illa dependere in genere cauſæ materialis. Unde acutè ibidem obſervat Cajetanus, futura eſſe in duplici differentia; quædam enim conſtituuntur per ipſam prædeſtinationem, & ſunt effectus illius, & horum præſcientia non præſupponitur ad prædeſtinationem. Alia verò ſunt futura, quæ non conſtituuntur per ipſam prædeſtinationem, ſed ad eam præſupponuntur tanquam ſubjectum, ſicut natura præſupponitur ad ordinem gratiæ, eo quòd gratia perficiat naturam & ſubjectetur in illa; & hoc modo præſcientia peccati originalis futuri præſupponitur in Deo ad prædeſtinationem Chriſti, tanquam morbus naturæ, ad quem ſanandum cœleſtis medicus venit.

§. VII.

Ratio fundamentalis noſtræ concluſionis exponitur.

RAtio fundamentalis noſtræ concluſionis ſumitur ex D. Thoma locis citatis, & poteſt breviter ſic proponi. Qui ordinatè vult, priùs vult finem, quàm media ad finem: Sed Deus ordinatè vult: Ergo priùs vult finem quàm media ad illum: Atqui gloria eſt finis, & merita ſunt media ad illam conducentia: Ergo priùs vult gloriam quàm merita, & conſequenter electio ad gloriam non poteſt eſſe ex præviſione meritorum. Fundatur hæc ratio in hoc principio quod 3. Ethic. cap. 8. & alibi ſæpiſſimè tradit Ariſtoteles: videlicet: *Finem priùs eſſe volitum ab agente, quàm media ad illum.* Ex quo bene infertur, quod Deus priùs in ſigno rationis voluit electis bonum vitæ æternæ, nullis præſuppoſitis meritis, etiam præviſis, & poſtmodum determinavit media, ſcilicet merita, per quæ ad vitam æternam pervenirent. 26

Mirum eſt quantùm hoc argumentum torqueat Adverſarios: unde ut ab illo ſe expediant in omne latus ſe vertunt. In primis occurrit Molina dicens Majorem argumenti ſolùm veram eſſe in his qui diſtinctis actibus volunt finem & media: non autem in Deo, qui unico ſimpliciſſimo actu utrumque attingit. 27

Sed hæc ſolutio communiter rejicitur: quia licèt Theologi non admittant inter actus divini intellectûs aut voluntatis aliquam prioritatem realem, admittunt tamen prioritatem, ſicut & diſtinctionem virtualem, aut rationis ratiocinatæ, per ordinem ad diverſa objecta materialia ad quæ terminantur. Sic ſcientia ſimplicis intelligentiæ priùs in Deo concipitur, quàm ſcientia viſionis; quia priùs concipiuntur res ſub ſtatu poſſibilitatis, quàm exiſtentiæ vel futuritionis. Sic prædeſtinatio Chriſti dicitur eſſe prior prædeſtinatione Angelorum & hominum, quia reliqui electi ſunt in ipſo, ut dicitur ad Epheſ. 1. Cùm ergo finis ſit ratio volendi & eligendi media, & ipſa media ſint volita propter finem, negari non poteſt in Deo prioritas quædam virtualis, & ſecundùm rationem cum fundamento in re, inter intentionem finis & electionem mediorum. 28

Secundò reſpondet Vaſquez, Majorem eſſe veram reſpectu illius qui ſibi vult & intendit finem, non autem in eo qui vult finem alteri: unde cùm Deus non ſibi, ſed nobis velit gloriam, non ſequitur illam eſſe volitam & intentam à Deo, antecedenter ad præviſionem meritorum. 29

Sed hæc etiam reſponſio minimè infringit rationem D. Thomæ: quòd enim finis intendatur ſibi vel alteri, parùm refert, dummodo ſit ratio volendi & appetendi media ad ejus conſecutionem neceſſaria: unde cùm gloria prædeſtinatis volita, habeat rationem finis, & conſequenter ſit ratio illis volendi gratiam & merita, & omnia alia media ex divina diſpenſatione ad ejus conſecutionem neceſſaria, illa prius debet eſſe volita & intenta à Deo, quàm merita. 30

Confirmatur: Sive enim quis intendat ſibi finem, vel alteri, ſemper electio mediorum debet regulari à prudentia: Sed non poteſt perfectè regulari à prudentia, niſi ex expreſſa & formali inten-

intentione finis; quia recta ordinatio prudentiæ causatur ex recta intentione finis, sicut notitia conclusionum ex notitia principiorum: Ergo quamvis gloria sit finis à nobis obtinẽdus, debet tamen priùs esse volita & intenta à Deo, quàm merita, quæ sunt media ad illam conducentia.

32 Confirmatur ampliùs: Non alia de causa desiderans finem sibi, debet priùs efficaciter illum intendere, quàm ad electionem efficacem procedat, nisi quia habet in potestate sua finem obtinendum, & media: At Deus non solùm gloriam habet in sua potestate, sed etiam merita & bona opera, quæ sunt media ad illam conducentia, & omnia quæ nostræ subjacent potestati: aliàs falsum esset quod Augustinus multoties asserit, præcipuè in Enchiridio cap. 97. & de corrept. & gratia cap. 14. Deum scilicet, *magis habere in sua potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas*: Ergo ut eligat efficaciter merita, debet priùs intendere gloriam, quamvis illa sit finis à nobis obtinendus. Addo, quòd licèt Deus non intendat beatitudinem, ut sibi acquirendam, eam tamen intendit, ut à se communicandam hominibus: Ergo non minùs debet eligere media ex efficaci intentione illius, quàm si eam sibi acquirendam intenderet.

33 Ex his confutata manet responsio aliorum, qui dicunt, quòd quando finis intenditur ut præmium & ut corona (ut contingit in proposito) non est necesse quòd sit volitus efficaciter ante media quæ conducunt ad ejus assecutionem, id est ante merita. Nam finis, sive habeat rationem præmii & coronæ, sive non, debet semper esse ratio volendi media, cùm tota bonitas mediorum sumatur à bonitate finis: Ergo semper est priùs volitus & intentus.

Addo, quòd ut gloria per modum præmii & coronæ intendatur, satis est ut efficaciter intendat illam per merita in ordine executionis ponenda, nec requiritur quòd talis intentio à meritis tanquam à causa motiva dependeat: ut suprà insinuavimus, & latiùs expendemus in solutione argumentorum.

34 Tertiò respondent alii cum Vasque, hoc argumentum solùm probare voluntatem quandã inefficacem dandi gloriam, præcedere in Deo voluntatem dandi merita, quæ sunt media ad illam conducentia. Sicut enim Pater v.g. ex simplici & inefficaci voluntate quã vult filium suũ Doctorem vel Episcopum fieri, movetur ut ei præbeat studiorum subsidia; ita etiam (inquit Vasquez) Deus ex inefficaci intentione & volũtate antecedente, quã vult omnibus dare gloriã, moveri potest ad electionem mediorum. Cui responsioni valde affinis est solutio Lessii asserẽtis quòd ante merita prævisa, est volita à Deo beatitudo in communi, non tamen in particulari; & ut applicata huic singulari, v.g. Petro.

35 Verùm neque his solutionibus argumentum diluitur, nam contra primam sic insurgo primò. Electio mediorum debet proportionari intẽtioni finis: Ergo efficax electio medii efficacis ad finem, efficacem finis intentionem supponere debet, ut debita proportio salvetur. Ille enim esset planè imprudens, vel stultus, qui non intenderet efficaciter aliquem finem, & tamen eligeret media efficaciter ad illum conducentia.

Secundò, Non minùs electio supponit intentionem, quàm executio electionem: At realis & efficax finis executio per media, necessariò supponit efficacem electionem: Ergo & efficax electio necessariò supponit efficacem intentionem.

Tertiò, Non minùs pendet electio ab intentione, quàm assensus conclusionis ab assensu præmissarum: At assensus certus & evidens conclusionis, præsupponit certitudinem & evidentiam in assensu præmissarum: Ergo efficacia electionis necessariò supponit efficaciam intentionis.

Quartò, Ex inefficaci finis intentione, non nisi à casu potest ad efficacem procedi electionem: At iste procedendi modus divinæ voluntati repugnat: Ergo in illo efficacia electionis mediorum, efficaciam intentionis supponit. Minor patet, Major probatur. Intentio inefficax finis est conjungibilis cum negatione assecutionis finis: Ergo ex vi illius, non per se, sed per accidens, & consequenter à casu, potest obtineri finis; ac proinde non nisi à casu, potest ex illa ad efficacem electionem procedi.

Denique exemplum quo se tegit Vasquez, in nullo servat paritatem: pater enim filio Episcopatum desiderans, non habet illum in potestatẽ sua, neque exhibet media efficacia ad ejus assecutionem, & sic non mirum quòd illa mediorum dispositio ex efficaci voluntatis fine nõ oriatur, Deus autem prædestinans homines ad gloriam, & finem acquirendum, & media ad illum efficaciter conducentia, habet in sua potestate, ut suprà dicebamus: Ergo repugnat ut ex inefficaci intentione salvandi homines, moveatur ad electionem efficacem mediorum.

Ex quibus facilè impugnari potest solutio Lessij. Nam volitio gloriæ solùm in communi, & nulli in particulari applicata, non potest esse efficax, sed tantùm simplex complacentia & amor illius; cùm beatitudo in communi, & ut abstrahit à circumstantiis, & à personis in particulari, non possit poni in actu, nec sub hac ratione ab aliquo assequibilis sit. Ergo si electio efficax mediorum supponat intentionem efficacem finis & non solùm simplicem complacentiam & amorem illius, ut jam ostendimus contra Vasquem, manifestum est, ante merita prævisa supponi in Deo intentionem beatitudinis in particulari, & ut applicatam huic singulari, & non solùm volitionem beatitudinis in communi, & abstrahentem à circumstantiis & personis particulari. 36

Confirmatur primò: Cognitio antecedens electionem prædestinatorum ad gloriam, eamque dirigens, est de hominibus & mediis in particulari: Ergo & ipsa electio: illi enim actus sibi mutuò correspondent. 37

Confirmatur secundò: Eligere aliquid in communi, & posteà in particulari, dicit imperfectionem, utpote processum ab imperfecto ad perfectum: Ergo repugnat quòd Deus priùs velit gloriam hominibus in communi, & postea in particulari. Maximè quia voluntas consequens & efficax, qualis est electio ad gloriam, non fertur in res in communi, sed in particulari, & cum omnibus circumstantiis. 38

Confirmatur tertiò: Esto sit possibilis electio efficax ad gloriam absolutè, & non ut applicatã isti præ alio; procedere tamen ex electione ad illam ut particulariter applicatam, est congruentior operandi modus: Ergo semel probato debere efficacem electionem ad gloriam, præcedere electionem mediorum, non debet esse ad illam in confuso, sed ad illam ut istis applicatam præ aliis. Unde 39

Respondet quartò idem Lessius, quòd omnis ordinatè appetens, priùs intendit finem quàm 40

media ad illud conducentia, si media non solùm efficacia sint, sed etiam formaliter ut talia eligantur electione efficaci; secus autè si quamvis media sint efficacia, non tamen ut efficacia formaliter amentur, qualiter in præsenti docet contingere.

41 Sed hæc responsio in primis destruit decretum prædestinationis, de cujus intrinseca ratione est, quòd sit præparatio mediorum efficacium & beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur quicumque liberantur, ut ex definitione Augustini suprà tradita constat.

Deinde electio solùm efficax respectu auxiliorum gratiæ quoad suam entitatem, communis est prædestinatis & reprobis: cùm in sententia Lessii & aliorum Recentiorum, ipsis etiam reprobis conferantur auxilia gratiæ entitativè efficacia; illi enim docent, auxilium efficax entitativè non distingui à sufficienti: At electio discernens prædestinatos à reprobis, nequit illis esse communis: Ergò debet esse efficax, non solùm respectu entitatis auxiliorum, sed etiam respectu efficaciæ & connexionis quam habent cum gloria.

Tertiò hæc responsio Lessii Deo affingit cæcitatem vel imprudentiam. Quæro enim, an quando Deus intendit efficaciter dare gloriam electis, in illo priori intentionis cognoscat efficaciam mediorum quæ ad illam conducunt, vel non? Si non cognoscit, caret scientiâ; si verò ea cognoscit & non eligit, caret prudentiâ: quomodo enim prudenter procedit, qui intendens assecutionem alicujus finis qui unicè dependet ex efficacia mediorum, eligit media quæ quidem cognoscit esse efficacia, & tamen non vult ea ut efficacia; sic enim manifestè exponitur casui & fortunæ, ac frustrationi finis quem intendit.

42 Mitto solutionem quorundam Modernorum qui dicunt efficacem intentionem gloriæ, & merita, se invicem præcedere in diverso genere causæ. Nam intentio gloriæ præcedit electionē mediorum seu meritorum, in genere causæ finalis, & media ipsa, seu merita, præcedunt intentionem gloriæ, seu electionem prædestinatorum ad gloriam, in genere causæ materialis & dispositivæ. Sicut in sententia Thomistarum, in reprobatione voluntas puniendi, & manifestandi suā justitiam, est prior in Deo in genere causæ finalis, quam peccata, & eorum permissio, posterior verò in genere causæ materialis & occasionalis. Hanc inquam responsionem prætermitto, quia illa punctum difficultatis non attingit; prioritas enim in genere causæ materialis & dispositivæ, non est prioritas motivi & causæ finalis, de qua solùm agimus in præsenti, nec pertinet ad ordinem intentionis, sed executionis: Ergo quamvis daretur quòd merita prævisa in genere causæ materialis & dispositivæ electionem ad gloriam præcederent, propterea tamen non essent priora electione ad gloriam, in ordine intentionis, & in ratione motivi, & veluti rationis finalis; sed solùm in ordine executionis seu assecutionis, quatenùs qualificant ipsam personam, & reddunt subjectum dignum & idoneum ut illi detur gloria, quod nullus Catholicorum negat. Et in hoc sensu loquitur S. Thomas hîc art. 5. in corp. ubi ait: *Nihil prohibet quòd aliquis effectus sit ratio & causa alterius: posterior quidem prioris, secundùm rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ, sicut si dicamus quòd Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis.* His enim verbis solùm intendit declarare quòd merita præcedunt gloriam in genere causæ dispositivæ & materialis, quatenus reddunt hominem idoneum ad hoc ut illi in executione detur gloria ex meritis; quia sic præordinavit Deus ut ex meritis detur gloria, non tamen vult quòd merita se habeant ut motivum propter quod Deus elegit nos ad gloriam; sed potiùs talem electionem in gratuitam Dei voluntatem reducit, ut constat ex locis suprà relatis.

§. VIII.

Aliis argumentis eadem veritas suadetur.

PRæter rationem jam expositam, quæ præcipua est fundamentalis, aliæ probabiles adduci possunt ad gratuitam Dei prædestinationem suadendam.

Prima est ex independentia Dei, & adducitur à D. Thoma quæst. 6. de verit. art. 2. his verbis: 43 *Finis divinæ voluntatis est ipsa Dei bonitas, quæ non dependet ab aliquo alio: unde ad hoc quòd habeatur à Deo, nullo alio indiget; & ideo voluntas ejus non inclinatur primò ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantùm, in quantum est bonitas ejus in opere manifesta. Ubicunque autem occurrit aliquid sine quo aliud à Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundùm rationem alicujus debiti, sed secundùm meram liberalitatem: perfectio autem gratiæ & gloriæ sunt hujusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quòd Deus velit alicui dare gratiam & gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quæ ex liberalitate procedunt, tantùm causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis: unde causa prædestinationis nihil aliud est quàm bonitas ipsius Dei.*

Secunda ratio sumitur ex discrimine voluntatis divinæ à nostra. Nam ut altè, pro more suo, discurrit idem Angelicus Doctor hic articulo quarto, & suprà quæstione vigesima articulo quarto hoc discriminis est inter voluntatem Dei & nostram, ejusque amorem & nostrum; quòd 44 *voluntas nostra* (inquit) *non sit causa bonitatis rerum, sed ab ea moveatur, sicut ab objecto; sed amor Dei est infundens & creans bonitatem in rebus.* Unde amor Dei erga homines, quo vult illis gratiam & gloriam, est purè gratuitus, nullam sui causam habet qui prima omnium bonorum est causa, ille nullis hominum præviis allicitur meritis, qui totum in illis bonum prævenit & infundit, & omnia eorum merita causat & donat. *Ille* (inquit Dionysius) *sibi procurator & motor est.* Vel ut loquitur Bernardus sermone 70. in Cantica: *Præcedit benignior, rependitur justior, expectatur suavior.* Eandem rationem tangit Chrysostomus homil. 7. in Epist. ad Timoth. his verbis: *Infinita Dei bonitas radix est & ratio amandi homines omni dilectione indignos; est enim tanta divina bonitas, ut ipsa sola sufficiat ad rationem & causam amandi, non expectatâ nec requisitâ causâ ex parte eorum qui amantur.* Electio ergò hominum tam ad gloriam quàm ad gratiam, est purè gratuita, & ex bonitate & misericordia Dei, non verò ex meritorum & bonorum operum præscientia originem ducens: unde Oseæ 2. dicitur, *Desponsabo te in miserationibus.* Apud homines uxor viro dotem affert: Deus autem nos desponsat in miserationibus, nullâ præcedente meritorum vel innatæ bonitatis dote, sed solâ misericordiâ: Juxta illud

Je-

Jerem. 31. *In charitate perpetua dilexi te, ideò attraxi te miserans.*

45 Tertia ratio petitur ex altitudine & incomprehensibilitate mysterii prædestinationis, quæ tollitur ex Adversariorum sententia. Si enim electio prædestinatorum ad gloriam fieret ex prævisis eorum meritis, posset de facili assignari ratio cur iste assumatur, & alter relinquatur: posset siquidem dici, quòd iste prævidetur benè operaturus, alter verò malè operaturus: Sed hoc est contra altitudinem hujus mysterii, de quo Apostolus ait ad Rom. 11. *O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei: quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius! &c.* Est etiam contra Augustinum de prædestin. Sanct. cap. 7. *Ex duobus* (inquit) *ætate grandævis impiis, cur hic assumatur, & alius relinquatur: ô iudicia Dei incomprehensibilia!* Et Epist. 112. explicans significationem ligni crucis, ad profundum reducit occultam rationem, cur unus eligatur, non verò alter. Videndus est etiam S. Thomas 3. contra Gentes cap. 161. ubi docet quòd non est ratio inquirenda quare Deus hos eligat & convertat, & non illos, *hoc enim ex simplici eius voluntate procesit, quòd cùm omnia fierent ex nihilo, quædam facta sunt aliis digniora; sicut ex simplici voluntate artificis procedit, ut ex eadem massa similiter disposita, quædam vasa formet ad nobiles usus, & quædam ad ignobiles: iuxta illud ad Romanos nono. An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?* Idem docet hîc articulo quinto ad tertium his verbis: *Quare hos elegit ad gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem: unde Augustinus dicit super Ioannem, quare hunc trahat & illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus, quòd hæc pars materiæ sit sub ista forma, & illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate: sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quòd ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, & aliqui sint in illa.*

46 Quartum argumentum sumitur ex eo quòd in Scriptura prædestinatio frequenter sortis nomine designatur: Ad Ephesios 1. *Sorte vocati sumus secundùm propositum eius qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Ad Colossenses 1. *Dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum.* Plura sunt alia loca in quibus Sanctorum electio sortis nomine designatur: ut Danielis 2. Sapientiæ 5. Psal. 124. & Actorum 26. Hujus autem appellationis nulla alia ratio esse potest, quàm quia sicut aliquid dicitur sorte alicui contingere, quod ei accidit absque prævia causa & studio ejus; ita prædestinationis nulla reperitur causa ex parte nostri, sed illa in solam gratuitam Dei electionem reducenda est, juxta illud Psalm. 17. *Salvum me fecit, quoniam voluit me.* In cujus rei typum, terra promissa, quæ figura erat regni cœlestis, sorte jussa est à Josue distribui. Et Esther 10. Deus duas sortes esse præcepit, unam populi Dei, & alteram cunctarum Gentium, ut significaret, populum illum, non ex meritis, sed quasi sorte separatum esse à cæteris. Hoc argumento ex sortis appellatione desumpto utitur S. Augustinus concione 2. super Psal. 30. ad gratuitam prædestinatorum electionem suadendam.

47 Quinta ratio suprà fuit insinuata. Quando tam finis assecutio, quàm mediorum efficacium applicatio, subsunt potestati alicujus, potest efficaciter velle finem ante prævisa media: Sed tam gloriæ assecutio, quàm hominum merita, subsunt potestati Dei; potest enim quem voluerit, & per ea media quæ voluerit, salvum facere, ex Augustino de corrept. & gratia cap. 14. Ergo Deus ante prævisa merita potest gloriam velle efficaciter prædestinatis, & ex hujus finis intentione, media ad illius assecutionem efficacia, eligere ac præparare.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. 48
Si in potestate ejus qui proponit præmium, est dare alteri vires, industriam, fortunam, cæteraque omnia ad merendum necessaria; ita quòd non solùm præmium, sed etiam meritum, & victoriam dare possit, talis bene potest ante merita prævisa intendere dare ei præmium, virtualiter volendo dare illi meritum, ex vi talis intentionis: eò quòd merita illa non debeat ipse præmiator expectare vel supponere, sed donare & causare. Unde cùm in potestate Dei sit dare hominibus merita, & bona opera, & quidquid ad merendum requiritur; quia hæc non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promittit & donat, ut docet Augustinus de prædestin. Sanct. capite decimo. Et quia, ut loquitur idem sanctus Doctor, dum merita nostra remunerat, sua dona coronat: potest ante prævisa merita, ex motivo suæ largitatis vel misericordiæ, eligere homines ad gloriam, obligando se ex vi talis intentionis & voluntatis, ad dandum illis ipsa merita & bona opera, & quidquid ad merendum requiritur.

Ex quo habes notabile discrimen, quod intercedit, quantùm ad hoc, inter Deum & Reges ac Principes terræ. Nam Princeps, cùm non habeat in sua potestate merita militum, non potest, ante illorum prævisionem, velle efficaciter, sed tantùm inefficaciter, illis conferre præmiū; Deus verò, cùm in sua potestate habeat merita prædestinatorum, ante illa prævisa, potest velle illis conferre præmium per merita, non solùm voluntate inefficaci & antecedente, sed etiam efficaci & consequente.

Deniq; eadem veritas demonstrari potest omnibus argumentis quæ militant contra scientiam mediam: ut enim liberè fatentur Adversarii, illâ sublatâ, non potest ad[illegible] electio prædestinatorum ex prævisis me[illegible]

§. IX.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

49 Ex dictis colliges primò: electionem ad gloriam factam ante prævisa merita, extendi etiam ad determinatum gradum beatitudinis, quem in particulari habebit quilibet prædestinatus. Quia non solùm gloria absolutè considerata, sed etiam in gradu determinato, est finis meritorum: Ergo sic debuit terminare efficacem electionem antevertentem merita. Consequentia patet ex suprà dictis, nam finis ut sic ordine intentionis est prior mediis ad illum ordinatis.

50 Colliges secundò: prædestinationem non solùm hominum, sed etiam Angelorum fuisse ante prævisa merita. Probatur eadem ratione: quia volitio quâ Deus voluit Angelis gratiā & merita, est volitio non finis, sed mediorum: Ergo supponit volitionem finis ad quem media ista ordinantur, & consequenter supponit electionem ad gloriam. Addo, quòd prædestinatio hominum & Angelorum, est ejusdem rationis & speciei,

ciei, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 3. Ergo sicut prædestinatio hominum supponit electionē absolutam ad gloriam ante prævisa merita, ita & prædestinatio Angelorum. Hoc Corollarium probant etiam omnia argumenta, quibus Tractatu præcedenti divinorum decretorum efficaciā, ad statum innocentiæ Angelorum & hominum esse extendendam, monstravimus. Videri etiam potest Estius, in 1. sentent. dist. 41. ubi hanc sententiam fusè & doctè explicat & defendit.

Disp. 5. art. 7.

51 Colliges tertiò: gloriam & merita, non uno actu, sed diversis virtualiter, esse à Deo efficaciter volita. Nam electio ad gloriam ut finem, obtinet rationem intentionis, voluntas autem gratiæ & meritorum, rationem electionis sortitur: At electio & intentio in nobis distinguuntur realiter, & in Deo virtualiter; sicut actus luminis principiorum in nobis causat realiter actum scientificum, & in Deo virtualiter: Ergo electio ad gloriam, & voluntas gratiæ & meritorum, virtualiter in Deo distinguuntur.

52 Colliges quartò: præter decretum intentionis gloriæ, meritorum prævisionem antevertens, dari aliud executivum circa gloriam, merita prævisa supponens. Ita frequentiùs tenent nostri Thomistæ, contra Nazarium, Alvarem & Herreram, & colligitur manifestè ex fundamentis disp. præcedenti art. 2. statutis: ibi enim ostendimus, quòd sicut in nobis intentio & usus sunt duo actus voluntatis distincti, quorum primus electionem mediorum præcedit, secundus verò post electionem est, & circa executionem mediorum & finis versatur. Ita de Deo, nostro modo intelligendi, asserendum est, & in voluntate divina, præter electionem mediorum, ad ordinem intentionis spectantem, admittendum est decretum executivum de iisdem mediis, ab electione aliqua ratione distinctum; quòd decretū est ipsa volitio, quâ Deus vult efficaciter suam potentiam executivam applicare, ad hoc ut prædestinati suo tempore gloriam consequantur.

53 . Potest insuper eadem veritas hac ratione suaderi. Actus exterior habere nequit honestatem alicujus virtutis specialis, nisi actus aliquis interior voluntatis [illegible] honestate formaliter gaudeat. Sicut enim actui exteriori non competit formaliter libertas, sed solùm ratione interioris ita nec honestas seu bonitas moralis, quæ in libertate fundatur, eamq; supponit: Sed exterior gloriæ collatio, gaudet formaliter honestate justitiæ, ut docent Theologi in Tractatu de merito. & constat ex verbis Apostoli 2. ad Timot. 4. *De reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus index:* Quibus declarat gloriam dari à Deo ut justo Judice, & tanquam coronam justitiæ, & consequenter non solùm ex gratitudine, aut fidelitate, sed ex vera & propria justitia: Ergo datur aliquis actus voluntatis divinæ, hujusmodi honestate formaliter gaudens; cùmq; electio efficax ad gloriam, spectans ad ordinem intentionis, tali honestate non gaudeat, sed sit purè gratuita & liberalis, admittendum est in Deo decretum executivum, induens talem honestatem.

54 Confirmatur: Merita, cùm sint media moralia, non aliter causant finis executionem, nisi movendo voluntatem præmiantis ut velit præmium conferre: Ergo si merita justorum causent temporalem gloriæ executionem, movent voluntatem divinam, illamque inclinant ad gloriæ exhibitionem: At divina voluntas temporaliter moveri non potest; nec motivum aliquod de novo in tempore habere, sicut nec in tempore aliquid velle de novo: Ergo ab æterno movetur à meritis; cùmque de voluntate gloriæ intentiva hoc nequeat verificari, necessariò admittendum est in Deo decretum aliquod executivum ab intentivo distinctum, quod merita prævisa supponat, & ab illis tanquam à causa motiva dependeat. Hoc etiam probant plura Scripturæ, & Sanctorum Patrum testimonia, quibus Vasquez & alii Recentiores suam firmare conantur sententiam, quæ licèt illam nec leviter indicent, hoc tamen corollarium vehementer suadent, ut magis constabit ex dicendis articulo sequenti.

Colliges ultimò: præscientiam cooperationis vel boni usûs liberi arbitrii, non esse causam, rationem, aut conditionem sine qua non prædestinationis. 55

Probatur: Effectus prædestinationis non potest ad eam præsupponi, nec ut causa, nec ut ratio, nec ut conditio sine qua non illius: Sed cooperatio vel bonus usus liberi arbitrii, est effectus prædestinationis, ut disp. sequenti ostendemus, & expressè docet S. Thomas quæst. 6. de verit. art. 2. ad 11. ubi ait: *Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione.* Et hic art. 5. *Non est distinctum* (inquit) *id quod est ex prædestinatione & ex arbitrio nostro: sicut nec est distinctum quod est ex causa prima & secunda.* Ergo cooperatio, vel bonus usus liberi arbitrii, ut à Deo præscitus, non potest ad prædestinationem præsupponi ut causa, vel ratio, aut conditio sine qua non illius. Eadem ratione utitur S. Augustinus cap. 17. 18. & 19. de prædestinatione Sanct. contra Massilienses, asserentes præscientiam fidei quâ credere incipimus, esse rationem prædestinationis; & hunc errorem impugnat, ostendendo talem fidē esse effectum prædestinationis. Quod specialiter probat ex illo ad Ephes. 1. *Sortem consecuti sumus, prædestinati secundùm propositum eius qui universa operatur.* Ex quo infert ibidem cap. 19. *Ipse ergo ut credere incipiamus operatur, qui universa operatur.*

Præterea, si ex parte Prædestinatorum daretur causa, ratio, vel conditio suæ prædestinationis, solubilis esset quæstio quam D. Paulus & S. Augustinus, aliique SS. Patres proponunt ut insolubilem, cur scilicet Deus hunc prædestinaverit & non illum? vel quod idem est, quare hūc & non illum traxerit? Nam assignare ex parte hominis causam, rationem, seu conditionem, ratione cujus iste prædestinetur & non ille, est solvere quæstionem. Unde Lessius li. de prædestin. & reprob. sect. 4. num. 46. non veretur dicere: *Non esse inscrutabile, cur vocatio in illo sit inefficax in actu secundo, in isto efficax, id enim pendet ab arbitrij libertate, in cuius manu est facere, ut sit efficax vel inefficax.* Cùm tamen D. Prosper cap. 25. de vocat. Gentium expressè doceat, *Hanc quæstionis profunditatem non posse solvi per humani arbitrij velle vel nolle.* 56

Confirmatur exemplo figuli quo utitur D. Paulus ad hoc explicandum: nulla enim potest assignari ratio, cur ille ex eadem massa luti formet quædam vasa in honorem, alia verò in contumeliam, sed hoc ad solum beneplacitum suæ voluntatis reducitur. 57

ARTI-

ARTICULUS II.

Convelluntur fundamenta Adversariorum.

FUndamenta Adversariorum, alia desumpta sunt ex Scriptura, & SS. Patribus, alia ex ratione petita. Quæ sunt primi generis, hoc §. diluentur; alia verò in sequentibus.

§. I.

Exponuntur testimonia Scripturæ, & Sanctorum Patrum, quæ videntur favere adversæ sententiæ.

58 OBjiciunt in primis Adversarii contra nostram sententiam illud Matthæi 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum: Esurivi enim, & dedistis mihi manducare* &c. Ubi particula illa causalis *enim* (inquit Vazquez) non solùm ad temporalem gloriæ exhibitionem, sed etiam ad æternam ejus præparationem, est referenda. Secundo illud Pauli 1. ad Corinth. 2. *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se.* Ubi etiam ista verba, *Diligentibus se*, causam præparationis, & non solùm executionis subindicant. Tertiò illud Pauli ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini filii sui*, Id est, quos præscivit bene operaturos; & conformes futuros imagini filii sui, hos prædestinavit. Unde Ambrosius super caput 8. Epistolæ ad Roman. exponens illa verba Apostoli, dicit: *Deus eos quos præscivit devotos, elegit ad promissa præmia capessenda.* Et lib. 5. de fide: *Quorum* (inquit) *merita præscivit, horum præmia prædestinavit.* Cui concinit Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 24. His verbis: *Prædestinavit ad regnum quos ad se præscivit misericordiæ prævenientis auxilio redituros.* Item Augustinus lib. 1. ad Simplic. quæst. 2. ait: *Electio non præcedit justificationem, sed electionem justificatio.* At eadem est ratio de præcedentia meritorum: ergo etiam ex Augustino præscientia meritorum electionem prædestinatorum ad gloriam antecedit. Unde ibidem subdit: *Quod dictum est quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum, nisi præscientiâ.* Denique S. Thomas super cap. 8. Epist. ad Roman. lect. 6. expendens hæc verba Apostoli: *Quos præscivit, hos & prædestinavit*, hæc scribit: *Circa ordinem autem præscientiæ & prædestinationis dicunt quidam quòd præscientia meritorum bonorum & malorum est ratio prædestinationis, & reprobationis &c.* Et paulò post subjungit: *Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si prædestinatio respiceret tantùm vitam æternam quæ datur meritis: sed sub prædestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab æterno divinitùs præparatum: unde eâdem ratione omnia beneficia quæ nobis confert ex tempore, præparavit nobis ab æterno. Unde ponere quòd aliquod meritum ex parte nostra præsupponatur, cujus præscientia sit ratio prædestinationis, nihil est aliud quàm gratiam ponere dari ex meritis nostris.* Quibus verbis S. Thomas apertè videtur docere, quòd quamvis prædestinatio ad gratiam sit purè gratuita, & independens à præscientia meritorum; prædestinatio tamen ad gloriam merita prævisa supponit.

59 Ad primum & secundum testimonium respondent Estius & alii, Scripturam his locis non significare bonorum operum merita causam esse præparationis regni, sed possessionis il- A lius; & particulam illam causalem, *enim*, non esse referendam ad dictionem, *paratum*, sed ad verba antecedentia, *Venite & possidete*: Quæ solutio probabilitate non caret. Secundò tamen responderi potest, dato etiam quòd ibi Scriptura loquatur de æterna præparatione gloriæ, & non solùm de ejus temporali possessione, & consecutione; hæc debere intelligi & explicari de decreto executivo, quod præscientiam meritorum supponit, non verò de intentivo, quod est purè gratuitum, & meritorum prævisionem antecedens, ut exposuimus 4. corollario §. præcedentis.

Ad tertium testimonium dicendum est, ali- 60
B quando in Scriptura nomine præscientiæ intelligi decretum Dei prædestinantis, ut docet D. Augustinus de bono perseverantiæ cap. 18. ubi sic intelligit illud ad Roman. 11. *Non repulit Deus plebem suam quam præscivit*: id est prædestinavit. Et ibidem subdit. *Quid nos prohibet quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus præscientiam Dei, & agitur de vocatione electorum, eandem intelligere prædestinationem.* Unde non est sensus verborum Apostoli, quòd Deus præscivit prius merita prædestinatorum, & postea eos prædestinaverit; sed quòd eos prædestinando, illorum merita in sua prædestinatione præsciverit. Quare constructio illa verborum Apostoli suprà relata, C non est legitima, & reprobatur à D. Thoma ibidem lect. 6. ubi inquit, quòd *Convenientiùs sic ordinatur littera: Quos præscivit, hos & prædestinavit conformes fieri imagini filii sui: ut ista conformitas non sit ratio prædestinationis, sed terminus vel effectus.*

Potest etiam responderi: ly *præscivit* significare scientiam approbationis, & sensum esse, Deum per actum imperii (in quo ut suprà ostendimus prædestinatio essentialiter consistit) præparasse, & complete prædestinasse eos quos per scientiam approbationis, fundatam in decreto, ex vi suæ electionis efficacis, præscivit futuros initiativè conformes imagini filii sui. In quo etiam sensu explicari possunt verba Ambrosii, & D Fulgentii.

Ad Augustinum respondent aliqui cum Bellarmino libro 2. de gratia cap. 15. illum libros ad 61 Simplicianum juvenem scripsisse, & senem effectum, sententiam de electione ad gloriam quam citato loco docuerat, retractasse. Sed hæc responsio non placet. Tum quia Augustinus in libris retractationũ, ubi quæ minùs veritati consentanea docuerat, humiliter retractavit, mentione factâ librorum ad Simplicianum, doctrinam in eis contentam non reprobat, nec retractat, sed potiùs commendat, asserendo elaboratos esse pro libero arbitrio, sed divinam gratiã vicisse. Tum etiam quia in libro de prædestina- E tione Sanctorum cap. 4. remittit Semipelagianos ad librum quem scripsit ad Simplicianum, quod minimè faceret, si aliquid in eo docuisset contrarium veræ doctrinæ de prædestinatione & electione, quam contra Massilienses astruere contendebat. Unde meliùs respondetur, juxta doctrinam traditam ultimo corollario §. præcedentis, quòd quando Augustinus loco citato dicit quòd electionem præcedit justificatio, & quòd quando Apostolus dixit elegit nos Deus ante mundi constitutionem, hoc non est dictum nisi præscientia: loquitur de electione ad gloriam in ordine executionis, non in ordine intentionis; hanc enim in sententia Augustini merita prævisa

præcedere, supra §.5. ostensum est. Vel nomine præscientiæ, intelligit scientiam fundatam in decreto, ut ipsemet cap. 18. libri de bono perseverantiæ, alios SS. Patres exponit.

62 Eodem modo exponendus est locus D. Thomæ desumptus ex commentario super caput 8. Epist. ad Roman. Ibi enim S. Doctor sumit prædestinationē non pro decreto intentivo gloriæ, quod in ejus sententia meritorum prævisionem antevertit, sed pro decreto executivo illius, quod merita prævisa supponit: solùmque intendit docere, hoc intercedere discrimen inter prædestinationem ad gloriam & prædestinationem ad gratiam, in ordine executionis consideratas, quod prima non est purè gratuita, sed dependet à præscientia meritorum. Secunda verò est purè gratuita, & independens à meritis.

§. II.

Solvuntur argumenta ex ratione petita.

63 Contra gratuitam prædestinationem objicitur primò. Si Deus ante prævisa merita eligeret homines ad gloriā, eam consequerentur, etsi nulla haberent merita: Consequens est falsum, ut patet: Ergo &c. Sequela probatur: Voluntas illa sic eligens est efficax, ac proinde debet infallibiliter sortiri suum effectum: Ergo si illa sit purè gratuita, & independens à præscientia meritorum, sequitur quod etiam nullis existentibus meritis, electi gloriā consequerentur.

64 Respondeo negando sequelam Majoris: Licèt enim ante prævisa merita Deus velit dare gloriam prædestinatis, non tamen sine meritis; imò potiùs ex voluntate illa gratuita, tanquam ex prima radice oritur voluntas dandi gratiam & merita, quibus tanquam mediis electi vitam æternam infallibiliter consequantur: juxta illud quod ex D. Prospero suprà retulimus, *Deus bis quos elegit sine meritis, dat unde ornantur ex meritis.* Unde præcipua Adversariorum argumenta in hac materia, duplici æquivocatione laborant. Prima est, qui nō distinguunt inter hoc quod est Deum velle dare gloriam per merita, & velle dare propter merita. Primum est verissimum, & significat Deum non velle dare gloriam in executione sine meritis & bonis operibus, quia vult illam dare per modum præmii & coronæ. Secundum verò est falsum, & denotat Deum, intuitu meritorum quæ prævidet, moveri & excitari ad eligendum homines ad gloriam. Primum significat, bona opera intrare prædestinationem ut effectus ex illa subsecutos & derivatos. Secundum verò denotat merita prævisa ad illam spectare ut motiva intendendi & volendi gloriam.

Secunda æquivocatio est similis præcedenti, & consistit in hoc, quod Adversarii has duas propositiones confundunt: *Deus gratis vult dare gloriam. Et Deus vult dare gloriam gratis:* quæ tamen sunt valde diversæ, & diligenter distinguendæ. Prima enim est verissima, & significat quod Deus gratuito motivo movetur ad intendendam gloriam. Secunda falsa, & erronea, & denotat quòd in ordine executionis Deus velit dare gloriam adultis sine meritis & bonis operibus. Unde subtiliter Scotus in reportatis dist. 41. quæst. unica § *De argumento,* explicat hanc propositionem, *Deus vult Petrum præmiare propter merita,* & dicit quod ly *propter merita,* potest construi cum ly *vult,* & sic est sensus, Deus propter merita vult Petrum præmiare, & est falsa. Vel potest construi cum ly *præmiare,* sic Deus vult Petrum præmiare propter merita, & in hoc sensu est vera.

Quando verò additur, quòd voluntas illa sic eligens gratuito homines ad gloriam efficax est: Ergo nullis etiam existentibus meritis, electi gloriam consequentur: neganda est Consequētia, si enim est efficax, non est possibile quod in electis nulla inveniat merita, quia ad hoc ipsum efficax est, ut causet ipsa merita, & merita sint effectus ejus; nam illa est efficax voluntas finis, quæ virtualiter continet media, & causat de facto illa.

Objicitur secundo: Quod est volitum per modum coronæ, non potest efficaciter intendi ante prævisa merita: Sed Deus vult gloriam adultis per modum præmii & coronæ, & non solùm per modum hæreditatis, ut definitur in Tridentino, & constat ex verbis Apostoli suprà relatis: Ergo Deus nequit illam efficaciter intendere ante prævisa merita. Minor patet, Major verò probatur. Corona essentialiter dependet à meritis, & refertur ad illa: Ergo quod est volitum per modum coronæ, non potest efficaciter intendi ante prævisa merita. 65

Respondeo negando Majorem: ad cujus probationem, distinguo Antecedens. Corona dependet essentialiter à meritis, in ordine executionis, & in genere causæ efficientis, concedo Antecedens. In ordine intentionis, & in genere causæ finalis, nego antecedens, & consequentiam. Ut enim gloria in ordine intentionis sit prior præscientia meritorum, sufficit quòd licèt dependeat à meritis in genere causæ efficientis, non dependeat ab illis, sed potius illa causet, in genere causæ finalis. 66

Dices: Implicat intelligi coronam ut coronam, sine ordine ad merita: Ergo implicat intendi sine ordine ad illa, & consequenter ante illorum prævisionem. 67

Respondeo distinguendo Antecedens; sine ordine ad merita, ut causantia in omni ordine, nego Antecedens. Sine ordine ad merita, ut causantia in ordine executionis, & causata in ordine intentionis, concedo Antecedens, & distinguo Consequens eodem modo: ex quo solùm sequitur debere attingi merita à decreto intentivo coronæ, ut ejus effectus, non autem ut motiva illius.

Instabis: Quia pœna ut pœna est effectus demeritorum, implicat in ordine aliquo intelligi aut intendi efficaciter absque prævisis demeritis ut motivis: At corona ut corona, non minùs est effectus meritorum, quàm pœna demeritorum: Ergo implicat intelligi aut intendi efficaciter absque prævisis meritis, ut motivis & causis illius. 68

Respondeo distinguendo causalem Majoris: Præcisè quia est effectus demeritorum, nego Majorem. Ex hoc, & quia aliàs pœna ut pœna non est de primaria intentione Dei, sed bonum occasionatum, concedo Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Nam corona ut talis non est bonum occasionatum, sicut pœna, sed per se amabile, & ideo potest ratione sui in ordine intentionis amari absque occasione & prævisione meritorum, & non ut causata in illo ordine à meritis, sed ut illa causans & inferens.

Objicitur tertiò: Gloria in executione non confertur adultis, nisi ut præmium meritorum: Ergo ab æterno Deus non aliter eam conferre decrevit 69

decrevit, quàm ex meritis prævisis. Probatur Consequentia, non enim aliter ab æterno fuit decreta gloria, ac in tempore executioni mandatur: Ergo si in tempore confertur dependenter à meritis, ex illis ut prævisis decreta fuit ab æterno, & consequenter nullum datur in Deo decretum efficax circa gloriam, merita prævisa antevertens.

70 Confirmatur, Actus exterior & interior sunt formaliter ejusdem honestatis Sed exterior gloriæ collatio gaudet honestate justitiæ, ut docetur in Tractatu de merito: Ergo etiam intentio eam tribuendi, debet esse ex justitia, & non ex pura liberalitate, & consequenter supponere præscientiam meritorum.

71 Respondeo ex doctrina tradita corollario ultimo §. præcedentis: Duplex circa gloriam constituendum esse decretum in Deo, intentionis unum, & executionis alterum. Primum cum executione in modo attingendi objectum non adæquatur, imò potiùs opposito modo procedit; unde enim incipit intentio, terminatur executio; ac proinde loquendo de isto, falsum est dicere, gloriam eodem modo esse à Deo decretam & intentam, quo in tempore executioni mandatur. Si verò de secundo decreto loquamur, verum est ab æterno per illud esse volitam gloriam, eo modo quo in tempore fuit executa; unde cùm in tempore conferatur ex meritis, ex illis etiam fuit volita per decretum executivum.

72 Ad confirmationem dicendum est, Majorem esse veram de actu interiori, immediatè imperãte exteriorem; falsam autem de interiori, solùm mediatè imperante exteriorem: intentio autem efficax gloriæ, immediatè non imperat gloriæ exhibitionem, sed tantùm mediatè; illa enim immediatè imperatur à decreto executivo, unde hoc decretum honestate justitiæ formaliter gaudet; aliud verò est purè liberale & gratuitum, & meritorum præscientiam antecedit.

73 Dices: Cuilibet decreto divino debet aliquis effectus ad extra correspondere: Sed voluntati gratuitæ dandi gloriam, nullus correspondet effectus ad extra: Ergò in Deo non datur talis voluntas, seu decretum illud gloriæ intentivum, meritorum præscientiam antevertens. Minor probatur, quia si aliquis effectus illi correspondere, deberet esse gloria, gratis & sine meritis collata, quæ tamen non ita de facto confertur.

74 Respondeo prætermissa Majori, de qua disputant Theologi in Tractatu de voluntate Dei, negando Minorem; ad cujus probationem, nego sequelam: licèt enim voluntas dandi gloriam sit ante prævisa merita, non tamen est voluntas dãdi gloriam sine meritis, sed per merita & bona opera ab ipsa præparanda: unde effectus illius ad extra, est gloria in executione ex meritis communicata.

75 Objicitur quartò: Si electio prædestinatorum ad gloriam esset purè gratuita, & antecedens prævisionem meritorum, etiam reprobatio fieret ante prævisa demerita seu peccata: Consequens est falsum, ut constabit ex infrà dicendis: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris videtur manifesta, nam si ante prævisionem meritorum Deus elegit homines ad gloriam, ex vi talis electionis manebit in Deo certus & determinatus numerus salvandorum, & non solùm formaliter sed etiam materialiter: Ergo reliqui non sic electi, manebunt exclusi à gloria: Ergò illa electio erit virtualis exclusio reliquorum à gloria ante prævisa demerita.

Respondeo distinguendo Majorem. Si reprobatio sumatur purè negativè, & pro voluntate non admittẽdi aliquos ad gloriam, transeat Major. Si sumatur positivè, & pro voluntate infligendi pœnam, nego Majorem. Solutio patebit ex dicendis disp. 5. ubi agemus de reprobatione. 76

Objicitur quintò: Si prædestinatio fieret ante prævisa merita, maximè quia id petit ordinatus modus appetendi media, & dependentia essentialis electionis ab intentione: Sed hæc ratio nimis probat: Ergo nostra sententia falso nititur fundamento. Major constat ex suprà dictis, Minor verò probatur. Si hæc ratio valeret, probaret quòd Deus, etiam de potentia absoluta, non potuit efficaciter eligere homines ad gratiam & ad merita, nisi præsupposità intentione efficaci gloriæ: Sed hoc non est dicendum: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: quia Deus non potest ullà potentià appetere inordinatè, nec essentiales dependentias variare. 77

Respondeo concessa Majori, negando Minorem; ad cujus probationem dicendum est, Deum duobus modis potuisse se gerere in collatione gratiæ & meritorum. Uno modo ut vellet & amaret illa ut media solùm sufficientia, nec ut infallibiliter cum gloria connexa. Secundò taliter quòd vellet & amaret gratiam & merita, ut media efficacia, & infallibiliter cum gloria connexa. Primo modo potuit Deus efficaciter eligere homines ad gratiam & ad merita, absq; præsupposita intentione gloriæ, non autem secundo modo. Sicut enim repugnat assensum evidentem conclusionis, quatenus conclusio est, haberi sine evidenti præmissarum assensu; ita electionem efficacem medii ut infallibiliter connexi cum fine, poni sine prævia efficaci finis intentione. 78

§. III.

Aliæ Adversariorum ratiunculæ infringuntur.

Objicitur sextò: Secundùm Scripturam & SS. Patres, numerus electorum, si comparetur ad multitudinem reproborum, valde exiguus est: unde Christus sæpe repetit in Evangelio, *Multi sunt vocati, pauci verò electi.* Et Lucæ 12. numerum electorum vocat parvulum gregem: *Nolite (inquit) timere pusillus grex*, qui (ut Tertulliani verbis utar) *est de singularitate sua famosus, ut ales Orientis quem phœnicem vocant.* Sed non videtur conveniens, nec divinæ bonitati consonum, hãc exiguitatem numeri salvandorum referre in solum beneplacitum voluntatis divinæ, cùm dicatur Sapient. 1. *Sentite de Domino in bonitate*: & bonum, ut docet Dionysius cap. 1. de divin. nominibus, sit maximè sui diffusivum & communicativum: Ergo illa debet reduci ad angustias voluntatis humanæ, quæ non se conformat antecedenti Dei voluntati, ejusq; electioni non consentit; & consequenter prædestinatio à futuro consensu voluntatis humanæ, tanquam à causa, vel saltem tanquam à conditione dependet. 79

Respondeo primò ex Augustino, hanc exiguitatem numeri salvandorum, in peccatum originale, & in primi parentis culpam, qui totam naturam humanam reddidit Deo exosam, tanquam in causam debere reduci. Ita S. Doctor in Enchir. cap. 99. ubi ait: *Qui liberantur ex universa generis humani damnatione, sic oportuisse liberari, ut ex pluribus non liberatis ostenderetur quid meruisset universa conspersio, & quò etiam istos de-* 80

debitum iudicium Dei duceret, nisi eius indebita misericordia subveniret. Et Epist. 157. ad Optatum inquit: *Tam parvam esse multitudinem electorum, ut ipsa reiectorum multitudine ostenderetur, quàm nullius momenti apud Deum iustũ, sit quantalibet numerositas iustissimè damnatorum, atque ut hinc intelgant qui ex ipsa damnatione redimuntur, hoc fuisse debitum massæ illi universæ, quod tam magnæ parti eius redditum cerneretur, non solùm in eis qui originali peccato multa addunt mala voluntatis arbitrio, verùm etiam in tam multis parvulis, qui tantummodo vinculo peccati originalis obstricti, sine gratia mediatoris ex hac luce rapiuntur.*

81 Respondeo secundò, Deum hac paucitate numeri electorum, divinæ electionis eminentiam voluisse ostendere, & significare quàm gratuitus, quàm admirabilis, quàm Dei proprius, quàm humilibus pervius, ac superbis repugnans, & denique quàm excelsus, & sublimis sit ille finis, ad quem electos suâ prædestinatione evehit & transmittit. Videmus enim, quòd quantò aliqua sunt nobiliora & excellentiora, tantò sunt rariora & minùs communia; ut constat in auro, gemmis, unionibus, & lapidibus pretiosis: *Mediocria & in turbam nascentia, sæpe natura prodncit, eximia verò ipsa raritate commendat*, inquit Seneca Epist. 42.

Quatuor modis divina bonitas se diffundit, & ad extra communicat: scilicet in ordine naturæ, gratiæ, gloriæ, & unionis hypostaticæ: cum hoc tamen discrimine, quòd prima communicatio, quæ est omnium infima, est aliis magis extensa, & totum universum continet, omnibusque creaturis communis est. Secunda minùs porrigitur, & solas creaturas intellectuales, quas Deus ad ordinem supernaturalem evexit, sinu suo complectitur. Tertia adhuc minùs extenditur, & solis prædestinatis propria est. Ultima denique, quæ est omnium præstantissima, aliasque in infinitum excedit, solam Christi humanitatem, ad esse personale Verbi Divini assumptam, respicit.

Addo, etiam quòd intentio Dei prædestinantis fuit, sibi singulari & speciali vinculo & titulo devincire electos, quapropter rarum debuit fuisse hoc beneficium: nam teste Senecâ libro 1. de beneficiis cap. 14. *Beneficium quod quibuslibet datur, nulli gratum: quod voles gratum esse, rarum effice: quis patitur sibi imputari vulgaria?*

§. IV.

Solvuntur argumenta & absurda ex inconvenientibus petita.

82 Denique arguunt quidam Recentiores cum Lessio, ex pluribus absurdis & inconvenientibus, quæ dicunt sequi ex nostra sententia. In primis asserunt illam videri rudem & asperam, Deique bonitate indignam. Quæ enim (inquiunt) non dicam bonitas, sed æquitas patitur, ut Deus ante omnem præscientiam futuri nostri consensûs, & nullâ omninò habitâ ratione usûs liberi arbitrii, quosdam homines efficaciter ad gloriam eligat, & reliquos spernat & abjiciat?

83 Secundò, Hæc sententia non parùm derogare videtur divinæ sinceritati: quia non sincerè agere est actiones externas non convenire interno affectui: Sed si vera esset nostra sententia, Dei actiones externæ longè essent dissimiles interno ipsius affectui, nam Deus omnes homines, maximè verò fideles, per Ecclesiam nomine Dei loquentem, indifferenter hortatur ut salutem suã operentur, omnibus eadem sacramenta exponit, ac Christum Dominum in Eucharistia offert; & sic actiones Dei externæ pro salute hominum, sunt pares erga omnes fideles; & nihilominus in nostra sententia, interni ejus affectus sunt erga illos omninò dispares ac dissimiles; cùm occulto mysterio, sine ullis meritis vel demeritis prævisis, quosdam efficaciter eligat ad gloriam, & cæteros ab ea excludat, seu ad illam non assumat. *Certè ludere videtur sic amans, vel illudere.*

Tertiò dicunt, hanc sententiam studium propriæ salutis, & zelum animarum extinguere. 84 Nam si illa esset vera, posset unusquisque dicere: si sum antecedenter prædestinatus, quamvis hîc & nunc non sim sollicitus de mea salute, non tamen ab illa excidam, sed suo tempore consequar certissimè. Si verò non sum ita prædestinatus antecedenter, irriti erunt mei conatus ad salutem meam operandam. Idem dilemma facere posset quivis vocatus ad procurandam animarum salutem. Posset enim dicere: vel hæc anima cujus hîc & nunc salutem promovere possum, electa est antecedenter à Deo, vel non? Si primum, me hîc & nunc quiescente, nihil tamen illi peribit de gloria, imò nec de gradu gloriæ ad quem est destinata. Quòd si hæc anima non est electa antecedenter, frustra laborabo. Ex hoc inferunt illi Authores, nostram sententiam populis prædicandam non esse, eò quòd homines in salute procuranda segnes, bonorumque operum minùs studiosos reddere posset.

Demum contendunt, decretum efficax dandi gloriam ante prævisa merita, omnem evertere libertatem, & fatalem necessitatem inducere: 85 quia, inquiunt, tale decretum est quædam suppositio meam libertatem antecedens, & in sua efficacia, à quocumque actu meæ voluntatis independens, nec in manu mea est illud avertere, aut illi jam dato & posito resistere.

Hæc sunt præcipua quorumdam Recentiorum argumenta, quibus nostram sententiam, & firmum, ac inconcussum gratuitæ prædestinationis fundamentum conantur evertere. 86 Quibus in primis respondeo, quòd hæc omnia inconvenientia fuerunt olim D. Augustino à Pelagianis & Semipelagianis sæpius objecta, ut fusè ostendimus Tractatu præcedenti, eaque S. Doctorem nihil moverunt, quominùs sententiam suam de gratuita Dei prædestinatione, constanter tueretur, & perseveranter teneret usque ad mortem. (Disp. 2. art. 4. §. 4.) Neque scandala quæ ob id oriebantur, & nonnullis accidebant, curanda esse putavit, judicans esse passiva, & quæ ex inscitia veritatis, & imperitia Divinarum Scripturarum nascerentur. Ita Pererius Tom. 6. disputationum selectarum in sacram Scripturam, ad illa verba Apostoli ad Roman. 9. *Ergo cuius vult miseretur, & quem vult indurat.* Idem testatur Claudius Typhanius, novissimus Societatis scriptor, libro de priori & posteriori cap. 53. ubi hæc scribit. *Quemadmodum ubi primùm Augustinus suam illam de discretione electorum à reprobis ex solo Dei beneplacito, sententiam evulgavit, nonnulli Catholici, & non contemnendæ in Ecclesia authoritatis viri (plures scilicet Galliarum Episcopi) eâ sunt offensi, dicebantque, ut vera esset, populis prædicandam non esse, quod homines in salute procuranda segnes, bonorumque operum minùs studiosos reddere posset: sic non defuere postea, suntque adhuc, qui doctrinam illam, non modo falsam, sed*

valde duram & inhumanam existiment. Verùm ut illorum offensio & oppugnatio, Augustinum à sua illa sententia, quam Doctore Apostolo, & magistrâ Scripturâ sacrâ didicerat, non deterruit, nec postea S. Thomam, aliosque Scholasticos ab Augustino seduxit: Ita nec nos ab eodem nunc removere debet dissentientium ab illo authoritas, aliorumque scandalum. Quin potiùs doctrinam hanc, ad gratia divina commendationem, ad admirandam iudiciorum Dei *altitudinem, ad hominum de se suisque meritis nimis præsumentium superbiam deprimendam, ut cum timore ac tremore Domino serviant, ac salutem suam operentur, & in Dei bonitate ac misericordia sperent, & non in seipsis, sed in Domino glorientur, palam ac publicè prædicandam cum Augustino libro de dono perseverantia cap.* 19. 22. 23. *&* 24. *existimamus, nec in ea docenda timendum scandalum, eò quòd, ut nos monet Gregorius Magnus homil.* 7. *in Ezechielem*, Cùm de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum, quam veritas relinquatur.

Quibus autem durior videtur hæc sententia, id inde accidit, quòd putent nos velle Deum pœnis æternis addicere reprobos, nullâ habitâ ratione peccatorum, & finalis impœnitentia eorundem. Quòd Deum ex se existiment, eumque quasi suo pede metiantur, putantes eum in consiliis ac decretis suis, ab obiectis bonis & malis, sicuti nos pendere ac permoveri. Quòd natura divina eminentiam, & suprema in res omnes, etiam homines & Angelos, potestatis magnitudinem, non satis attendant. Et infrà num. 5. addit: *Non plus esse difficultatis ad hanc quæstionem explicandam & capiendam, quàm in reddenda ratione, cur Deus voluerit infantem hunc ex parentibus Catholicis nasci, baptizari, & salvari; illum ex Barbaris, & Canadæis natum, sine baptismo decedere: illum in tugurio ex pauperibus nasci, hunc in palatio ex divitibus? Cur ex duobus in idem peccatum lapsis, uni det gratiam contritionis, neget alteri? Cur ex duobus iustis uni perseverantia in iustitia concedatur, qua alteri non conceditur? Deus enim, inquit S. Thomas* 1. 2. *quæst.* 114. *art.* 9, Gratis perseverantiæ donum largitur, cuicumque illud largitur. *Itaque si Deus hæc & alia sapienter, & sine iniquitate facit, quia Deus & Dominus, etiam nullâ lege tenetur impedire omne peccatum, & servare omnes.* Hæc Typhanius loco citato. Quibus prælibatis, ad singula inconvenientia quæ nobis objiciuntur, sigillatim respondendum est.

87 Ad primum ergo dicendum, sententiam quæ gratuitam Dei prædestinationem commendat, nec esse rudem nec asperam: quia ut ait Augustinus in Psalm. 118. versu 39. *Amator veritatis suave clamat quod verum est:* nec Dei bonitate indignam, sed potiùs multùm ei consentaneam, ut hic art. 5. ad 3. explicat D. Thomas, ostendens ex ipsa bonitate divina sumi rationem prædestinationis aliquorum, & reprobationis aliorum. *Sic enim* (inquit) *Deus dicitur omnia propter bonitatem suam fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem, quòd divina bonitas, qua in se est una & simplex, multiformiter repræsentetur in rebus..... Voluit igitur Deus in hominibus, quantùm ad aliquos quos prædestinat, suam præsentare bonitatem, per modum misericordia, parcendo: & quantùm ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitia, puniendo. Et hæc est ratio, quare Deus quosdam reprobat.* Licèt ergo pertineat ad bonitatem Dei, ut sua antecedenti & quasi primaria intentione, vel ut loquitur Ecclesia Lugdunensis in libro de tribus Epistolis, *Bonitate Creatoris*, ut omnibus secundùm se beatitudinem velit, considerata præcisè naturâ humanâ secundùm se, & prout est capax beatitudinis; spectat nihilominus ad bonitatem Dei, quatenus est universalissima, & ad omnia se extendens, etiam providere suæ justitiæ, & ei locum assignare in universo, nec ita velle omnibus bonum peculiare eorum, quòd universale tollat: nam etiam Deus aliquos particulatiter & privatim lædendo, bonus est universo, ut egregiè expendit Tertullianus libro 2. contra Marcionem capite 13. *Sic totus* (inquit) *Deus bonus est, dum pro bono omnia est. Sic denique omnipotens, quia & iuvandi & lædendi potens. Minus est tantummodo prodesse, quia non aliud quid possit, quàm prodesse. De eiusmodi quâ fiduciâ bonum sperem, si hoc solùm potest? Quomodo innocentia mercedem sectet, si non & nocentia spectem? Diffidam necesse est, ne nec alteram partem remuneretur, qui utramque non valuit.* Quibus verbis docet, & eleganter declarat, quòd aliter bonitas universalis se diffundit, quàm oportet sic aliquorum partes agere, ut non omittat contrariorum: aliter particularis, cui non interest omnibus providere, sed quorundam tantùm in particulari curam gerere.

Ad illud quod additùr de æquitate divina, respondet D. Thomas ubi suprà his verbis. *Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparet. Hoc enim esset contra iustitia rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratia. In his enim qua ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus, vel minus (dummodo nulli subtrahat debitum) absque præiudicio iustitia. Et hoc est quod dicit Pater familias Matthæi* 20. *capite: Tolle quod tuum est, & vade. An non licet mihi quod volo facere?* Nunquid non in domo figuli distincta sunt vasa: illa quidem in gloriam, ista in ignominiam destinata? *Quid ergo* (inquit Augustinus in Psalm. 48.) *non audes reprehendere in officina figulum, & audes reprehendere in mundo Deum?* 88

Ad secundum inconveniens, in primis dico illud posse retorqueri in Adversarios: cùm enim juxta illorum principia, Deus uni det gratiam in ea occasione in qua scit convertendum, & alteri solùm in ea occasione in qua scit esse frustrandam, non videtur habere veram & sinceram voluntatem de hominum salute, sed potiùs de industria videtur insidiari saluti aliquorum, dum eos ponit in illis occasionibus & circumstantiis in quibus præscit eos infallibiliter lapsuros, relictis aliis infinitis, in quibus certò per scientiam mediam præscierat, eos benè operaturos, ac in bono perseveraturos. Sicut dux viæ censetur viatoribus struere insidias, cùm illos ducit per vias aut semitas in quibus certò scit quod illi in manus latronum incident, & ab eis spoliabuntur, & occidentur. Vel sicut venator vitæ avium aut ferarum sylvestrium insidiatur, dum eas ad certum locum ire compellit, ut incidant in casses & laqueos quos paravit. *Certè ludere videtur sic amans, vel illudere.* 89

Respondeo secundò negando sequelam, ad probationem, concessa Majori, nego Minorem. Ad probationem Minoris dicendum est, actiones Dei externas quibus Deus omnes homines, maximè verò fideles, hortatur ad salutem 90

cem & pœnitentiam, & omnibus indifferenter proponit salutis præcepta, consilia, & remedia, esse effectus & signa voluntatis Dei antecedentis, quâ vult omnes homines salvos fieri, consideratâ naturâ humanâ secundùm se, & prout est capax salutis, ac in finem supernaturalem ordinata, ut docet Divus Thomas in prima dist. 46. quæstione prima, articulo primo his verbis: *Hujus enim voluntatis effectus est ipse ordo in finem salutis, & promoventia in finem, omnibus communiter proposita, tam naturalia, quàm gratuita: scilicet potentia naturales, & præcepta legis, & huiusmodi.* Cùm ergo hæc voluntas sit in Deo propriè & formaliter, & non solùm metaphoricè, vel eminenter, ut Tractatu præcedenti ostendimus, actiones Dei externæ quibus Deus omnibus hominibus proponit salutis præcepta & remedia, sunt veræ, sinceræ, & non fallaces divini animi & affectûs significationes.

Disp. 4. art. 3.

91 Ad tertium nego Antecedens, quoad utramque partem, ad cujus probationem dico, idem prorsus dilemma de præscientia in Adversarios intorqueri posse in hunc modum. Vel nunc sum de illorum numero, quos Deus ab æterno prævidit esse salvandos, vel non sum? Si sum, nulla mea imposterum dissolutio aut segnities faciet ut inde excidam, cum divina præscientia falli non possit: quid igitur de bonis operibus sollicitus sum? Si non sum, nullâ sollicitudine efficiam ut in illo numero comprehendar: quid igitur restat nisi desperatio? Hac retorsione utitur Augustinus contra Semipelagianos capite decimo quinto de dono perseverantiæ, ubi sic habet: *Ista cùm dicunt, ita nos à confitenda Dei gratia, id est, qua non secundum merita nostra datur, & à confitenda secundum eam prædestinatione Sanctorum, deterrere non debent: sicut non deterremur à confitenda præscientia Dei, si quis de illa populo sic loquatur, ut dicat: sive nunc rectè vivatis, sive non rectè, tales vos eritis, quales vos Deus futuros esse præscivit, vel boni si bonos, vel mali si malos. Nunquid enim si hoc audito, nonnulli in torporem, segnitiemque vertantur, & a labore, proclives ad libidinem, post concupiscentias suas eant, propterea de præscientia Dei falsum putandum est esse quod dictum est? Nonne si Deus illos bonos futuros esse præscivit, boni erunt, in quantalibet nunc malignitate versentur; si autem malos, mali erunt, in quantalibet nunc bonitate cernantur?* Sicut ergo hic discursus est vitiosus, ita inanis est ratiocinatio Adversariorum. Nam ut egregiè discurrit idem Augustinus in eodem libro capite decimo septimo. *Sicut ille quem Deus castum futurum esse præscivit, quamvis id incertum habeat, agit ut castus fit: ita ille quem castum futurum prædestinavit, quamvis id incertum habeat, non ideò non agit ut castus sit* (hoc est non ideò non est sollicitus agere ut castus sit) *quoniam Dei dono se audit futurum esse quod quærit, imò etiam gaudet eius charitas, nec inflatur, tanquam id non acceperit. Non solùm ergo prædicatione prædestinationis ab hoc opere non impeditur, verùm ad hoc adiuvatur, ut cùm gloriatur, in Domino glorietur.* Uterque igitur qui de numero electorum est, sive ex prævisione, sive ex prædestinatione, sollicitus de bonis operibus ac salute esse debet, quia & prædestinatio & præscientia, habet per sollicitudinem & opera bona, electionis effectum reipsa conferre, ut explicat Divus Thomas hic articulo octavo. Nec ulla ratio est, cur minus solliciti simus ut præstemus id quod per nos ipsos Deus fieri prædestinavit, quàm id quod Deus nos facturos esse præscivit. Nam sicut non fieret id quod Deus præscivit esse futurum, nisi adhiberentur ea media per quæ id futurum esse præscivit, ita non fieret id quod præordinavit, decrevitque talibus mediis fieri, nisi quoque talia media per quæ illud fieri decrevit, adhibeantur.

Ex hoc patet responsio ad illud quod additur de zelo salutis animarum: cum enim prædestinatio effectum suum non sine hominum aliorum cooperatione sortiatur, per illam non tollitur verus & sincerus zelus animarum, in ea quam Augustinus tradidit veritate fundatus, ex qua ferventes cooperatores esse debemus voluntatis Dei, fraternæque salutis adjutores. Unde idem sanctus Doctor de correptione & gratia capite decimo quinto quorundam verba refert qui dicebant: *Pereat infirmus, quid ad nos? firmum fundamentum Dei stat, & nemo perit nisi filius perditionis.* Et statim ea acriter redarguit ac retundit, subdens: *Absit ut ista garrientes, securos nos in hac negligentia esse debere credamus. Verum est enim quia nemo perit nisi filius perditionis: sed ait per Ezechielem Prophetam, ille quidem in peccato suo morietur, sanguinem verò eius de manu speculatoris requiram.* Addit idem Augustinus ibidem, quòd *Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu* (qui non est alius nisi animarum zelus) *ut omnes velimus salvos fieri.* 92

Ad id verò quod addunt Adversarii, populis non esse prædicandam nostram sententiam, ne fortè ex ea scandalizentur, vel in desperationem adducantur. Resp. idem fuisse objectum à Massiliensibus contra Augustini sententiam, ut referunt Prosper & Hilarius in Epistolis ad Augustinum, & constat ex ipso Augustino in libro de dono perseverantiæ capite decimo quarto, ubi sic habet: *Aiunt* (Massilienses) *prædestinationis definitionem utilitati prædicationis adversari: quasi verò adversata sit Apostolo prædicanti? Nonne ille Doctor Gentium in fide, & veritate prædestinationem toties commendavit, & verbum Dei prædicare non destitit? Cur ergo prædicationi, præceptioni, exhortationi, correptionique, quæ omnia frequentat scriptura divina, existimamus inutilem definitionem prædestinationis quam commendat eadem divina scriptura........ Cur non a nobis prædicabitur prædestinatio, quæ ab omnibus Ecclesiæ Doctoribus publicè prædicata est? Hanc prædicavit Cyprianus, hanc Ambrosius. Dicatur ergo verum, maximè ubi aliqua quæstio ut dicatur impellit, ut capiant qui possunt, ne fortè cùm tacetur, propter eos qui capere non possunt, non solùm veritate fraudentur, verùm & falsitate capiantur qui verum capere, quo caveatur falsitas possunt.* Quamvis ergo quidam prædicatione gratuitæ prædestinationis scandalizentur, ea tamen deserenda non est, quia ut ait Gregorius magnus suprà relatus: *Si de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum, quàm veritas relinquatur.* Aspera fateor est, & quæ solo auditu hominum corda conturbet, altissima divinæ prædestinationis prædicatio, & meritò à Propheta *secretum horroris* appellatur. Sed nunquid blandientes populis veritates semper proponendæ sunt? Nunquid demulcendæ sunt suavi cantu illorum aures, & suavissima eis carmina cantanda? Audiant Deum, sic adulantes, & dulcia populis 93

lis prædicantes, severè increpantem. *Væ vobis qui consuitis pulvillos, sub omni cubito manus, & facitis cervicalia super capita universæ ætatis ad capiendas animas. Propter hoc dicit Dominus Deus: Ecce ego ad pulvillos vestros quibus vos capitis animas volantes, & dirumpam eos de brachiis vestris*, Ezechielis decimo tertio.

94 Ad ultimum inconveniens quod est de libertatis læsione, plura dicemus in ultima disputatione, ubi agemus de concordia libertatis cum divina providentia & prædestinatione. Nunc breviter respondeo, quod licèt decretum gratuitæ prædestinationis meam libertatem antecedat, & ab illa ut à causa, vel ut à conditione non pendeat, eam tamen non tollit vel lædit, tum quia antecedit antecedentiâ causativâ actûs & libertatis ejus: tum etiam quia derivatur ex efficaci voluntate Dei, in qua tota nostra libertas eminentissimo modo continetur; ac proinde etsi non formaliter, æquivalenter tamen, ad nostram voluntatem consequitur, quoad effectum conservandi libertatem illæsam, ut loco citato latiùs exponemus. Nec obstat quòd non sit in manu mea, tale decretum avertere, vel ei resistere, ejusque efficaciam impedire: si enim ei non potest resisti, & illud velit & statuat quod liberè operemur, firmum & certum est, quòd liberè operabimur: ut egregiè expendit sanctus Thomas suprà quæstione decima nona, articulo octavo ad secundum his verbis: *Ex hoc quòd nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quòd non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd fiant contingenter vel necessariò, quia sic vult fieri Deus.* Quam doctrinam desumpsit ex Anselmo capite primo de concordia præscientiæ & prædestinationis, ubi hæc scribit: *Quoniam enim quod Deus vult, non potest non esse, si Deus vult voluntatem humanam, nullâ cogi vel prohiberi necessitate ad volendum, & vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est voluntatem esse liberam, & esse quod vult.*

ARTICULUS III.

An detur ex parte nostra causa meritoria vel dispositiva primi effectus prædestinationis?

§. I.

Referuntur sententiæ, & prima conclusio statuitur.

95 IN hac celebri quæstione rejiciendi sunt duo hæreticorum errores, & duæ Catholicorum sententiæ confutandæ.

Primus error fuit Pelagii, qui cùm existimaret liberum arbitrium sufficere ad bene operandum, & per gratiam solùm adjuvari ut faciliùs posset, consequenter etiam asserebat, gratiam aliosque effectus supernaturales ad prædestinationem pertinentes, dari nobis intuitu alicujus boni operis facti sine gratia, tanquam propter meritum, non solùm de congruo, sed etiam de condigno.

Secundus error fuit Semipelagianorum, seu Massiliensium, qui Pelagii hæresim aliqualiter temperantes, asserebant, nos quidem non posse sine gratia Dei opera aliqua bona facere, sed debere præveniri voluntates nostras ab ipsa, ut aliquod opus bonum vel inchoetur, vel consummetur; sed tamen dicebant ante ipsam gratiam præcedere ex parte nostra, non quidem bona opera, sed initia quædam fidei & bonæ voluntatis quorum intuitu Deus movebatur ad dandam primam gratiam auxiliantem. Hujus erroris meminere Hilarius & Prosper in Epistolis ad Augustinum, eumq; latè prosecuti sunt Cassianus Presbyter Massiliensis lib. 12. de institutis Cœnobiorum cap. 11. & sequentibus, & collat. 13. per totam, & Faustus Regiensis Episcopus in duobus libris de gratia & libero arbitrio.

Prima verò Catholicorum sententia existimat dari ex viribus naturæ causam dispositivam non tamen meritoriam primi auxilii supernaturalis. Pro hac referuntur Scotus, Durandus, Gabriel, Ricardus, Javellus & alii.

Secunda docet, quòd licèt opera bona ordinis naturalis, non sint ratione sui dispositiones physicæ vel morales ad primam gratiam auxiliantem, ex lege tamen Dei, & pacto inito cum Christo, de non neganda gratia facienti quod in se est, habent connexionem infallibilem cum illa. Ita Molina in concordia disp. 10. & plures ex Recentioribus.

Dico primò: Opera bona moralia ex viribus naturæ profecta, nec de condigno, nec de congruo primam gratiam auxiliantem promereri. 96
In prima parte conclusionis, ut in fidei dogmate omnes Catholici conveniunt: est enim definita in pluribus Conciliis, præsertim in Milevitano, Palæstino, & Arausicano secundo, in quibus Pelagio præcipitur, ut fateatur gratiam Dei, non secundùm merita nostra conferri. Ratio etiam suffragatur, nam ut docent Theologi in Tractatu de merito, meritum de condigno adæquari debet præmio in morali æstimatione: At hujusmodi æqualitas operibus naturæ ad supernaturale præmium repugnat, cùm res ordinis naturalis & inferioris nequeat in morali æstimatione, rem superioris ordinis adæquare, ut ex terminis manifestum apparet: Ergo etiam repugnat, quòd opera naturalia sint condignè meritoria præmii supernaturalis.

Præterea, ut suprà dicebamus, prædestinatio Christi est exemplar nostræ: Sed unio hypostatica, quæ est primus ac præcipuus prædestinationis Christi effectus, fuit purè gratuita, & absque ullis præcedentibus meritis, ut ex variis Scripturæ testimoniis demonstrat Augustinus capite 15. de prædestinatione Sanctorum. Ergo similiter prima vocatio, seu primum gratiæ auxiliũ, quod est primus effectus nostræ prædestinationis, datur purè gratis, & absque ullis præcedentibus meritis naturæ. Unde Fulgentius libro de Incarnatione & gratia capite 19. docet, quòd sicut in generatione carnali præcedit Dei operatio omnem hominis geniti voluntatem vel affectum; & sicut in conceptione Christi, Spiritus sancti operatio, Virginis operationem antecessit: ita in spirituali hominis generatione, non præcedit voluntas hominis, sed subsequitur Spiritus sancti operationem. 97

Quod autem nec de congruo primam gratiam auxiliantem, bona opera naturalia mereantur, ostendo primò ex Scriptura. Dicitur enim ad Ephesios 1. *In quo omnes sorte vocati sumus, prædestinati secundùm propositum ejus qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Quibus verbis Apostolus docet nos esse sorte vocatos, & ad gratiam electos, ac proinde nullis præcedẽtibus meri- 98

meritis, vel occasionibus aut congruitatibus; qui enim sorte eligitur, omnem istam præventionem excludit. Unde S. Thomas ibidem lect. 1. *Gratia quæ est primus prædestinationis effectus, non potest ratio aliqua assignari ex parte hominis.*

Præterea idem Apostolus 2. ad Corinth. 3. ait: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ex quibus verbis hoc argumentum deducitur. Omne opus bonum ad vitam æternam conducens, debet præcedere sancta cogitatio: At hujusmodi cogitationem habere ex nobis non possumus, id est sine Dei gratia, ut Paulus apertè testatur: Ergo nec bonum aliquod opus meritorium de congruo primæ gratiæ elicere. Quo argumento utitur Divus Augustinus de prædestinatione SS. capite 2. & Divus Thomas hic art. 5. & quodlib. 1. art. 7.

100 Denique dicitur ad Roman. 9. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* At si homo ex solius naturæ viribus primam gratiam auxiliantem mereretur de congruo, salus supernaturalis, de qua ibi loquebatur Paulus, non esset solius miserentis Dei, sed etiam volentis & currentis hominis, cùm aliquid liberum arbitrium haberet sine Dei gratia, nempe initium vitæ spiritualis; & aliquid à Deo miserente per gratiam, scilicet consummationem: Ergo tale meritum de congruo operibus naturæ negandum est.

101 Secundò probatur ex Tridentino sess. 6. cap. 5. ubi docet exordium nostræ justificationis desumi *à vocatione Dei, quâ nullis eorum existentibus meritis vocantur, &c.* Ubi illa universalis negativa, omne meritum tam de condigno quàm de congruo videtur excludere. Idem colligitur ex aliis Conciliis suprà relatis, contra Pelagianos definientibus, gratiam secundùm merita nostra non dari. Si enim his verbis solùm meritum de condigno excluderent, nihil contra semipelagianos definirent; cùm valde probabile sit (ut constabit ex infrà dicendis) Semipelagianos, non condignum, sed solùm congruum meritum, in operibus naturæ, respectu primæ gratiæ constituisse.

102 Tertiò eadem pars duplici ratione Theologicâ potest demonstrari. Prima est: si primum gratiæ auxilium daretur à Deo intuitu boni operis naturalis, tanquam meriti de congruo, non daretur purè gratis, sed ex aliquo debito, seu justitia, saltem imperfecta: At hoc destruit rationem gratiæ: Ergo &c. Minor constat, tum ex ipso vocabulo gratiæ, quod gratuitam & liberalem donationem designat. Tum ex Apostolo ad Rom. 11. dicente: *Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jam non esset gratia.* Tum denique ex Fulgentio, libro de incarn. & gratia Christi cap. 18. ubi hæc scribit: *Si verò nostrum est velle credere, priusquam nos gratia Dei incipiat adjuvare, injustè gratia dicitur, quia non gratis datur homini, sed bonæ retribuitur voluntati.* Major autem, in qua est difficultas, probatur tripliciter. Primò ex Augustino de verbis Apost. serm. 15. cap. 2. ubi docet quòd dari aliquid gratis est dari pro nihilo. Secundò ratione: Quod enim datur in recompensationem, non datur purè gratis: Sed quod confertur intuitu operis merentis de congruo, datur in recompensationem: Ergo non datur purè gratis. Item quod datur ex motivo gratitudinis, purè gratis non confertur: Sed quod datur intuitu meriti de congruo, confertur ex gratitudine: Ergo non datur purè gratis.

103 Dices: gratia justificationis est simpliciter gra-
A tia, & gratis simpliciter justificari dicimur, & tamen fides gratiam justificantem meretur de congruo, in sententia probabili, quam non obscure tradit Augustinus Epist. 105 his verbis: *Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat:* Ergo ratio gratiæ simpliciter compatitur cum merito de congruo.

Respondeo dato Antecedente, de quo disputant Theologi in Tractatu de merito, distinguendo Consequens. Compatitur cum merito de congruo, habito ex gratia, concedo. Habito ex viribus naturæ, nego. Nam omnis gratia ad minus in radice omne meritum & omne debitum excludere petit, ne illam naturæ debitam, & cum illa connexam constituamus; & quia cum hoc quod est conferri ob merita de congruo habita ex gratia, componitur exclusio omnis debiti in radice,
B scilicet in primo divinæ gratiæ auxilio; cùm hoc verò quod est dari ob merita habita ex viribus naturæ, hoc non componitur: consequens fit, quòd ratio gratiæ simpliciter talis, sit compossibilis cum hoc quod est dari ob meritum congruum, habitum ex viribus gratiæ; secùs autem cum hoc quod est conferri intuitu meriti de congruo, habiti ex viribus naturæ; & ita ex eo quòd primum auxilium est gratia simpliciter, rectè infertur, illud non dari intuitu boni operis naturalis, ut meriti de congruo.

Secunda ratio Theologica est. Meritum de congruo facit sibi aliquâ ratione debitum præ- 104
C mium: Sed nullum opus ordinis naturalis, potest supernaturalem gratiam sibi debitam facere: Ergo nec illam de congruo promereri. Major est certa, Minor probatur, quia ut ad illam sibi debitam faceret, deberet ad illam ut finem ordinari: At opus naturale nequit finem supernaturalem respicere; ea enim quæ sunt ordinis inferioris, non ordinantur, nec dicunt habitudinem ad ea quæ sunt ordinis superioris: Ergo opus naturale nequit sibi debitam facere gratiam supernaturalem.

Confirmatur: Forma supernaturalis petit excedere totius naturæ exigentiam: At si deberetur operi naturali, non excederet exigentiam illius:
D Ergo &c.

Dices: Magis distat ordo hypostaticus ab ordine gratiæ, quàm ordo gratiæ ab ordine natu- 105
ræ, cùm illa distantia sit infinita, hæc autem finita; & tamen potest ordo hypostaticus cadere sub merito de congruo actuum pertinentium ad ordinem gratiæ: ut enim docent Theologi in Tractatu de Incarnatione, antiqui Patres promeruerunt de congruo substantiam, vel ad minùs circumstantias Incarnationis. Ergo etiam ordo gratiæ terminare poterit meritum de congruo actuum spectantium ad ordinem naturæ non obstante distantiâ quæ inter utrumque ordinem reperitur.

E Respondeo Majorem esse veram de distantia 106
entitativa, falsam de distantia proportionis & habitudinis. Nam hoc modo plus distat ordo gratiæ ab ordine naturæ, quàm ordo hypostaticus ab ordine gratiæ. Cùm enim isti ordines intra genus ordinis supernaturalis contineantur, unus potest terminare habitudinem actuû spectantium ad alium. E contra verò, cùm ordo gratiæ & naturæ sint omnino diversi, unus non potest ordinari ad alterum, sed forma supernaturalis totius naturæ exigentiam excedit. Quæ responsio & doctrina potest hoc exemplo illustrari. Plus distat Deus ab intellectu perfuso lu-

mine

mine gloriæ, quàm substantia spiritualis ab oculo corporeo; & tamen potest Deus ab intellectu lumine gloriæ perfuso videri, secùs autem substantia spiritualis ab oculo corporeo. Cujus alia ratio esse nequit, nisi quia illa major distantia est in genere entis, non in ratione habitudinis potentiæ & objecti. Idem cum proportione dicendum est in præsenti, scilicet quòd ordo hypostaticus potest attingi ab ordine gratiæ, quamvis ordo gratiæ non possit attingi ab ordine naturæ, quia licèt ordo hypostaticus magis distet ab ordine gratiæ, quàm ordo gratiæ ab ordine naturæ; illa tamen major distantia est in genere entis, non tamen in ratione proportionis & habitudinis, propter rationem quam assignavimus.

§. II.

Hæreticorum fundamenta convelluntur.

107 DUo fuere præcipua Pelagianorum & Semipelagianorum motiva, ad docendum gratiam intuitu operum naturalium à Deo conferri, ut suprà insinuavimus, & apertè colligitur ex Epistolis Prosperi & Hilarii ad Augustinum. Primum erat, quia si Deus solâ suâ voluntate, & nullâ existente causâ, occasione, vel merito aut demerito ex parte hominis, suam gratiam concederet vel denegaret, esset personarum acceptor, ac injustus suorum donorum distributor: quod repugnat Apostolo ad Roman. 2 & ad Ephes. 6, dicenti, *Non est acceptio personarum apud Deum.*

108 Sed hoc fundamentum facilè potest convelli. Vitium enim acceptionis personarum, tunc solùm incurritur, quando quod debetur pluribus, uni soli confertur: At divina gratia nulli debetur, alias gratia non esset: Ergo Deus eam tribuens uni & non alteri, nullo ex parte eorum præcedente discrimine, acceptor personarum non est.

109 Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio: Personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 63. art. 1. Sed justitia distributiva non habet locum in gratuitis & indebitis, qualia sunt dona & auxilia gratiæ, ut egregiè expendit idem S. Doctor in cap. 9. Epist. ad Roman. lect. 3. ubi hæc scribit. *Iustitia distributiva locum habet in his quæ dantur ex debito, putà si aliqui meruerunt mercedem, ut plus laborantibus major merces donetur; non autem habet locum in his quæ sponte & misericorditer aliquis dat: putà si aliquis duos pauperes in via inveniens, det uni quod potest, vel disponit in eleemosynam dare, non est iniquus, sed misericors. Similiter si aliquis duobus æque ipsum offendentibus, uni dimittat offensam, & non alteri, est misericors uni, & justus ad alterum, neutri verò iniquus. Cùm ergo omnes homines propter peccatum primi parentis, damnationi nascantur obnoxii, quos Deus per suam gratiam liberat, solâ misericordiâ liberat; & sic quibusdam est misericors quos liberat, quibusdam autem justus quos non liberat, neutris autem iniquus.* Idem docet hîc art. 5. ad 3. his verbis: *Neque propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparet. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus, vel minus (dùmmodo nulli subtrahat debitum) absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit Pater* A *familias Matthæi 20. tolle quod tuum est, & vade. An non licet mihi quod volo facere?*

Confirmatur ampliùs: Absque vitio acceptionis personarum, Deus ex pluribus creaturis possibilibus quasdam decrevit producere, aliis relictis intra statum possibilitatis; & tamen ex parte illarum quas de facto produxit, nulla ratio inducens ad sui productionem præcessit. Et ut Deus humanitatem Verbo copularet, nullum ex parte illius meritum præcessit, & tamen ex hoc quòd alias humanitates sibi unibiles reliquerit, tale vitium non incurrit: Ergo similiter licèt Deus uni & non alteri suam gratiam largiatur, nullo ex parte illorum præcedente discrimine, non potest argui tanquam B personarum acceptor, ac injustus suorum donorum distributor. Unde bellè S. Prosper libro primo de vocatione Gentium capite decimo: *Si enim de parentum carnalium judiciis conqueri non audemus, cùm aliquos filios suos, ante ulla morum examina, ante aliqua pietatis obsequia, indulgentiore complectuntur affectu. In dominis quoque erga famulos libera est dispositio, nec justè à quoquam reprehenditur, qui de unius conditionis familia, quosdam sibi quos benigniùs honestaret, & quos liberaliùs erudiret, elegit. Nunquid de summi Patris, & veri Domini benevolentissimâ æquitate causandum est, quod in magna* C *domo ejus, innumeris differentiis universa variantur.* 110

Secundum Hæreticorum fundamentum erat: Si Deus suam gratiam conferret non præcedente voluntatis consensu, periret libertas, & in incertum divinæ voluntatis duceretur, ut refert Hilarius Epist. ad August. & colligitur ex ipso Augustino libro 2. cont. duas Epist. Pelagian. ubi respondens argumentis Pelagianorum cap. 5. ait: *Nec sub nomine gratiæ fatum asserimus, quia nullis hominum meritis, Dei gratiam dicimus antecedi.* 111

Sed hoc etiam fundamentum futile est ac ruinosum: licèt enim Dei gratia humanas præveniat & præparet voluntates, & nullis D præcedentibus hominum meritis conferatur; illa tamen non impedit, sed potiùs efficit liberam hominis determinationem & consensum; & causat in nobis, ut inquit Augustinus, *liberrimam, fortissimam, & invictissimam voluntatem: ac operatur in cordibus hominum, non ut nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.* Vel ut loquitur Prosper lib. 2. resp. cap. 16. sent. 6. *Arbitrium hominis gratia non abolet, sed adolet.* Vel etiam ut lepidè ait Bernardus Tractatu de gratia & libero arbitrio: *Gratia non aufert, sed transfert voluntatem.*

Addo quòd, cùm omnis causa sit prior saltem naturâ & causalitate suo effectu, tantum abest E quòd ex præveniente gratia sequatur libertatis excidium, quin potius implicet eam causare in nobis liberam nostræ voluntatis determinationem & consensum, nisi illum præveniat, & prioritate saltem naturæ antecedat, ut alibi fusiùs exponemus.

Confirmatur argumento ad hominem, ex doctrina ipsorum hæreticorum desumpto. Etenim Cassianus inter Semipelagianos præcipuus, apertè fatetur quosdam nihil de salute cogitantes, imò etiam nolentes, gratiâ Dei præveniri, ut constat ex Collatione 13. cap. 15. ubi exemplum adducit de Andrea, Petro, cæterisque Apostolis, 112

Deum nihil de sua salutis remedio cogitantes, spontaneâ gratia sua dignatione praelegit. Et post pauca subdit: *Invitum ac repugnantem attrahit Paulum, alium ita praecepit sibi inseparabiliter adhaerere, ut sibi postulanti, brevissimas pro sepultura patris non concedat inducias.* At in his a divina gratia praeventis, libertas arbitrii sublata non est; sed salva ac incolumis permansit: alias eorum conversio non fuisset meritoria, nec bona moraliter: Ergo ex eo quòd in omnibus, divina gratia voluntates nostras praeveniat, & bonum opus praecedat, non sequitur libertatis excidium. Unde Prosper libro quem scripsit contra ipsum Collatorem c.18. circa finem: *Non conturbat nos superbientium inepta querimonia, quâ liberum hominis arbitrium causantur auferri, si & principia; & profectus, & perseverantia in bonis usque in finem, Dei dona esse dicantur, quoniam opitulationes divinae gratiae, stabilimenta sunt voluntatis humanae.*

§. III.

Statuitur secunda conclusio, & ostenditur hominem ex viribus naturae non posse se disponere, etiam remotè, ad primum auxilium gratiae.

113 Dico secundò: Opera bona moralia, ex naturae viribus habita, nec etiam dispositivè ad primam vocationem concurrunt. Ita docent celebriores Theologi, adeò constanter, ut oppositam sententiam quidam haereticam, alii erroneam, alii temerariam existiment. Et ipsemet Doctor Angelicus quodl. 1. art. 7. hanc de illa ferat censuram. *Ad Pelagianorum errorem pertinet dicere quòd Homo possit se ad gratiam praeparare, absque auxilio divinae gratiae: & est contra Apostolum, qui dicit ad Philippenses 1. qui coepit in nobis opus bonum, ipse perficiet.*

114 Probatur primò conclusio ex illo Pauli 1. ad Corint. 4. *Quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti: si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Ex quibus verbis tale argumentum formatur. Omnis discretio unius ab alio, in ordine ad spiritualem salutem, est ex Dei gratia per Christum, alias de aliquo ad salutem supernaturalem conducente, possemus ut de nostro, id est per gratiam non accepto, gloriari, contra Pauli sententiam: At si homo ex operibus naturae viribus habitis, ad primam gratiam auxiliantem se disponeret, ab alio non sic operante, in ordine ad spiritualem salutem se discerneret, discretione non habitâ ex gratia, ut manifestum est: Ergo ne in hoc incidiamus inconveniens, & Apostolo apertè contradicamus, dicendum est hominem per opera bona moraliter ex naturae viribus elicita, non posse ad primam gratiam auxiliantem se disponere.

115 Probatur secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 5. dicente, *Iustificationis exordium à Dei per Iesum Christum praeveniente gratia esse sumendum.* Sed hoc esset falsum, si homo per opera bona ex viribus naturae elicita, posset ad primam gratiam auxiliantem se disponere: nam illi actus dispositivè ad justificationem concurrerent, eamque aliquo modo inchoarent; sicut inchoat generationem ignis, qui primam dispositionem ad illam inducere incipit, unde justificationis exordium, non à praeveniente Christi gratia, sed à libero sumeretur arbitrio: Ergo &c.

116 Confirmatur: Concilium ibidem cap. 8. definit initium omnis justificationis esse fidem: Sed hoc verum non esset, si homo per opera viribus naturae elicita, ad primum gratiae auxilium se disponeret; hujusmodi enim opera fidem antecedentia, alicujus justificationis primum essent initium: Ergo idem quod priùs.

Probatur tertiò ex D. Thoma 1. 2. quaest. 112. art. 3. in corp. ubi aperte docet, quòd praeparatio, si consideretur secundùm quod est à libero arbitrio, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, sed secundùm quod est à Deo movente. Et quaest. 109 art 6. ad 2. & ad Rom. 10. lect. 3. explicat illud axioma, *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, de faciente quod in se est, ut est motus auxilio divino. Et 3. contra Gent. cap. 149. loquens de auxilio divino movente nostrum liberum arbitrium, sic concludit. *Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potiùs ad hoc adipiscendum à Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione & causâ. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium, quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potiùs nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur.* 117

Potest insuper suaderi conclusio triplici ratione. Prima sumitur ex D. Thoma loco proximè citato, ubi sic discurrit. *Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi & universalis agentis, eò quòd omnis actio particularis agentis originem habet ab universali agente, sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur à motu caelesti: sed anima humana ordinatur sub Deo, sicut particulare agens sub universali; impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa, quem non praeveniat actio divina.* 118

Secunda ratio quam habet idem S. Doctor 1. 2. quaest. 119. art. 6. potest sic proponi. Finis & principium alicujus effectûs debent proportionari quoad ordinem: At finis omnis dispositionis ad gratiam supernaturalem, est Deus, non ut author naturae, sed ut author gratiae; Ergo principium illius debet esse Deus ut author gratiae, & non author naturae, & consequenter à libero arbitrio procedere ut divinâ gratiâ adjuto. Prima & secunda Consequentia, cum Majore, probatione non indigent. Minor autem probatur: Omnis effectus cujus finis proximus est supernaturalis, habet pro fine ultimo Deum ut supernaturalem authorem: At omnis dispositio ad gratiam supernaturalem, habet pro fine proximo aliquid supernaturale, scilicet formam ipsam: Ergo respicit pro fine ultimo Deum ut authorem supernaturalem. 119

Confirmatur & magis illustratur haec ratio: Omnis effectus cujus principium aliquod excedit exigentiam totius naturae, est supra naturae exigentiam, & consequenter supernaturalis: At omnis dispositio ad formam supernaturalem, est effectus alicujus causae excedentis totius naturae exigentiam: Ergo excedit ipse exigentiam totius naturae, & consequenter est supernaturalis. Major est evidens, Minor probatur. Dispositio etsi causet formam in genere causae materialis, causatur tamen ab illa in genere causae finalis: Ergo omnis dispositio ad formam supernaturalem, finaliter causatur ab illa: At forma supernaturalis, totius naturae exigentiam excedit: Ergo omnis dispositio ad formam supernaturalem, est effectus alicujus causae excedentis exigentiam totius naturae. 120

Tertia ratio sic potest formari. Omnis dispositio positiva ad formam supernaturalem, positivè cum ea connectitur, eamq; positivè exposcit: Sed

Sed talis connexio & exigentia nequit actibus naturalibus in ordine ad formam supernaturalem competere: Ergo actus ordinis naturalis non possunt ad gratiam præparare. Minor est per se nota, ea enim quæ sunt ordinis inferioris & naturalis, non dicunt habitudinem & connexionem cum rebus ordinis superioris & supernaturalis. Major autem in qua est difficultas, probatur ex differentia in modo causandi, quæ intercedit inter subjectum & dispositiones, respectu formæ supernaturalis. Illud enim solùm concurrit per obedientialem potentiam, quæ consistit in non repugnantia ad formæ receptionem: dispositiones autem non causant ratione potentiæ obedientialis, non repugnando receptioni formæ, aliàs æquè elongatum maneret subjectum à forma recipienda, illis positis, ac antea: si quidem solùm haberet ex adventu dispositionum non repugnantiam, quam ratione sui antea habebat: causant ergo dispositiones positivè inclinando & approximando subjectum ad formam recipiendam: At positivè inclinare, est positivè petere formam inducendam: Ergo omnis dispositio ad formam supernaturalem, positivè illam petit, & cum ea connectitur.

122 Denique probari potest conclusio ex duplici absurdo & inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Si homo ex viribus naturæ possit ad primam gratiam & vocationem se disponere, poterit etiam illam saltem de congruo promereri: Consequens est falsum & erroneum, ut constat ex dictis §.1. Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur. Cùm omnis dispositio ex se & ex sua natura dicat ordinem & habitudinem ad formam ad quam disponit, & sit magna ratio eam inducendi in subjectum, quandam rationem debiti secum affert; unde si aliunde talis dispositio sit moralis, & consistens in actibus liberi arbitrii, vix potest ab illa aliqua ratio meriti separari. Quare S. Prosper contra Collatorem cap.6. illum redarguit, eò quod assereret dari in natura quædam initia fidei & bonæ voluntatis, & tamen negaret gratiam secundùm merita nostra dari. *Velis nolis* (inquit) *convinceris gratiam Dei secundùm merita nostra dari, cùm aliquid in ipsis hominibus præcedere affirmas, propter quod gratiam consequantur. Nec enim nullius meriti haberi potest petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia.*

Præterea, si homo per opera naturalia ad primam vocationem, primumque gratiæ auxilium se disponeret, gratia non esset præveniens, sed præventa à natura, & à libero arbitrio; nec ductrix illius, sed pedissequa: omnis enim dispositio prævenit formam ad quam disponit, eamque prioritate temporis, vel saltem naturæ antecedit. Quam etiam rationem tangit S. Prosper in eodem libro cap.39. his verbis: *Quoniam si secundùm ipsos* (scilicet Semipelagianos) *aufertur liberum arbitrium, cùm à gratia prævenitur, aufertur etiam gratia, cùm à libero prævenitur arbitrio.*

§. IV.

Diluuntur argumenta adversa sententiæ.

123 Objicies primò: Licèt in natura non detur vis proxima & immediatè productiva actuum supernaturalium, ut docent Thomistæ contra Suarem & alios Recentiores, negari tamen non potest, in illa dari virtutem saltem radicalem & mediatam, seu potentiam obedientialem radicalem & remotam in ordine ad illos; alioquin potentiæ vitales animæ (intellectus scilicet & voluntas) merè passivè se haberent ad actus supernaturales, nec possent elevari ad illos eliciendos, ut latè expendimus in Tractatu de visione beata. Ergo similiter, quamvis in natura non possit dari vis proxima dispositiva ad gratiam, non videtur tamen posse negari, in illa dari virtutem dispositivam, saltem remotam & mediatam, & consequenter hominem, per actus moraliter bonos, ex naturæ viribus elicitos, remotè saltem ad primum auxilium gratiæ posse se disponere. Consequentia videtur manifesta, tum ex paritate rationis, tum etiam quia non minùs est de ratione formæ supernaturalis excedere facultatem activam naturæ, quàm facultatem dispositivam; unde si in natura admittatur vis productiva actuum supernaturalium, radicalis & remota; non est cur ei denegetur vis dispositiva, saltem initialis & remota.

Respondeo hoc argumentum laborare in æquivoco: nam aliud est potentia remotè dispositiva ad gratiam, & aliud dispositio remota ad gratiam. Primum concedimus convenire naturæ, quia ad hoc sufficit quòd in natura sit potentia remota elicitiva actuum supernaturalium disponentium ad gratiam justificantem. Secundū autem negamus, eò quòd ea quæ sunt ordinis inferioris, non possint disponere & præparare subjectum ad recipiendam formam ordinis superioris, ut suprà ostendimus. Unde in forma ad argumentum, concesso Antecedente, & primo Consequente, debet negari secundum. Et eo enim quòd in natura detur potentia remotè elicitiva actuum supernaturalium, & consequenter remotè dispositiva ad gratiam, non sequitur hominem per actus moraliter bonos ex naturæ viribus elicitos, posse remotè ad primum gratiæ auxilium se disponere. Ratio autem discriminis inter potentiam activam remotam, & remotam dispositionem est, quia potentia activa non influit ratione sui, sed ut elevata per formam supernaturalem dantem vires proximas elicitivas: dispositio autem remota, ratione sui causalitatem exercet in formam, nec ad illam exercendā indiget elevari per dispositiones proximas; licèt enim istæ desiderentur ut forma causetur, & de potentia subjecti educatur; non tamen requiruntur ut elevantes remotas dispositiones; sicut habitus & auxilia ordinis supernaturalis exiguntur ad elevandas potentias animæ. 124

Objicies secundò: Actus purè naturales impetratoriè ad primam gratiam concurrere possunt: Ergo & dispositivè. Consequentia patet ex paritate rationis: Antecedens verò probatur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 83. art. 16. in corp. ubi docet orationem peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem, Deum exaudire; non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia: Ergo ex D. Thoma oratio naturalis habet vim impetrandi apud Deum. Unde ibidem in resp. ad 2. ait, *Quamvis ejus oratio* (scilicet peccatoris) *non sit meritoria, potestas tamen esset impetrativa: quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.* 125

Respondeo negando Antecedens: nam ut docet S. Thomas quæstione citatā, art. 15. ad 1. *Oratio qua impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia.* Et in resp. ad 3. ait: *Oratio innititur principaliter fidei, non quantùm ad efficaciam merendi, sed quantùm ad efficaciam impetran-* 126

impetrandi: Ergo ex mente D. Thomæ, ut oratio sit impetratoria, debet ex gratia procedere. Unde quando loco citato in argumento docet Deum exaudire orationem peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem, loquitur de desiderio naturæ, non nudæ, sed elevatæ per gratiam auxiliantem, & in fide fundato.

§ V.

Exponuntur quædam testimonia D. Thomæ.

127 DIvus Thomas in primo & secundo libro sententiarum, quædam docet quæ primâ fronte videntur apertè militare contra nostram conclusionem, & favere sententiæ, quæ docet hominem ex viribus naturæ posse se præparare ad gratiam. Nam in 1. dist. 41. quæst. 1. art. 3. in corp. ait: *Opus bonum præcedens gratiam, non est causa meritoria gratiæ, sed solùm dispositio quædam.* Et in resp. ad 2. inquit: *Prædestinatio respectu gloriæ habet rationem justitiæ distributivæ* (in ordine scilicet executionis, ut alibi exposuimus) *sed respectu primi effectus, scilicet gratiæ, habet rationem magis liberalitatis quàm justitiæ, quia gratia datur gratis, & non redditur meritis; unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratiâ, sed solùm dispositionem quandam.* Quæ verba explicari non posse de gratia habituali, ex eo convincitur, quòd illa non est primus prædestinationis effectus: loquitur autem S. Doctor de primo effectu prædestinationis: Ergo non de gratia habituali & sanctificante, sed de actuali & auxiliante, ejus verba procedunt; cùmque primam gratiam opera supernaturalia nequeant præcedere, manifestè videretur sentire, actus merè naturales ad primam gratiam disponere, etsi illam non promereantur.

128 Secundum testimonium habetur in 2. dist. 5. quæstione secunda, articulo primo, ubi inquirit, *An Angeli indiguerint gratiâ ut converterentur in Deum?* & postquam retulit sententiam aliquorum qui docebant ad conversionem meritoriam duplicem gratiam requiri: aliam gratum facientem, informantem actum, ac reddentem meritorium: alteram gratis datam à qua elicitur substantia actûs, sic ait: *Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrij gratia dicatur, quæ procul dubio nobis à Deo est.* Et tandem concludit: *Et ideò aliter est dicendum, quòd ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quòd se ad habendam gratiam per hunc actum præparat & disponit: sed efficacia conversionis ad meritum, non potest esse nisi per gratiam: unde unus & idem motus est conversionis liberi arbitrij in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam, secundùm quod exit à libero arbitrio, & meritorius, secundùm quod gratiâ informatur.*

129 Tertium habetur in eodem libro dist. 28. qu. 1, art. 4 in corp. ubi relatâ sententia exigente lumen gratiæ gratis datæ, ut quis se ad gratiam præpararet, sic ait: *Istud autem ponere videtur inconveniens, quia præparatio quæ est ad gratiam, non est per actus qui sint adæquandi ipsi gratiæ, æqualitate proportionis, sicut meritum æquatur præmio; & ideò non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam præparat, sint naturam humanam excedentes.* Ergo ex mente D. Thomæ, actus merè naturales sunt præparationes ad gratiam.

130 Hæc testimonia adeo clara & perspicua pluribus Thomistis visa sunt, ut nullam aliam solu-

A tionem invenirent, nisi quod D. Thomas sententiam ibi traditam, in summa Theologica, quæ est veluti ultimum ejus testamentum, postea retractavit. Sive ut alii dicunt, id quod junior docuerat in sententiis, senior & doctior factus, in summa Theologica, & super Epistolas Pauli ad meliorem & clariorem formam redegit. Verùm præterquam quod non ita de facili concedendum est, D. Thomam mutasse aliquam sententiam, nisi quando ipsemet expresse & in terminis eam retractat; ferendum non est id quod aliqui dicunt, Angelicum scilicet Præceptorem, Semipelagianis aliquando favisse, & ex Collationibus Patrum, quas (ut refertur in ejus vita) ad
B componendos mores, assiduè pervolvebat, hausisse hanc doctrinam, quam in libris sententiarũ expressit. Nam præterquam quod hæc responsio S. Doctori non parùm videtur injuriosa, cohærere non potest cum effatis plurium summorum Pontificum, qui universam sancti Thomæ doctrinam approbarunt; eamq; puram, illibatam, & sine ullo prorsus errore conscriptam esse pronunciarunt. Hac ergo responsione, seu potiùs fuga & evasione rejecta,

Ad primum testimonium respondeo D. Thomam ibi non loqui de prima gratia auxiliante, sed de gratia habituali ad quam homo se præparat per actus procedentes à libero arbitrio, non 131
C nudo, sed elevato per gratiam auxiliantem. Nec refert, illum ibi loqui de primo prædestinationis effectu, qui est prima vocatio: debet enim intelligi non de primo simpliciter, sed de primo inter principales prædestinationis effectus, qui sunt gratia & gloria: inter quos primus effectus est gratia habitualis.

Ad secundum dicatur sententiam illorum Doctorum quam ibi impugnat D. Thomas, dicentium ad rationem meriti requiri gratiam gratum facientem, & ad substantiam actûs gratiam gratis datam, non procedere de gratia gratis data, fluida & transeunte, sed de habituali & permanente. Unde quando S. Doctor gratiæ necessi- 132
D tatem ad substantiam actus impugnat, non excludit necessitatem gratiæ auxiliantis, fluidæ, & transeuntis, sed gratiæ habitualis, & permanentis. Quod autem hæc sit vera & germana mens S. Thomæ, constat manifestè, quia sententia ibi impugnata eadem est ac illa quam refert & impugnat in ultimo testimonio: At hæc expresse loquitur de gratia habituali: Ergo & ista. Minor probatur: Postquam D. Thomas loco ultimo citato docuit gratiam sumptam pro excitativo voluntatis ad bonum, necessariam esse ut homo se ad gratiam disponat, hæc verba subjungit: *Si autem accipiatur gratia pro aliquo munere* HABI-
E TUALI *gratiæ infuso, sic duplex est opinio: quidam enim dicunt, quod nullus possit se ad gratiam gratum facientem præparare, nisi per aliquod lumen menti infusum, quod est donum gratiæ gratis datæ.* Ecce quomodo Authores isti necessitatem doni habitualis exposcunt menti infusum, ut homo se præparet ad gratiam gratum facientem; quam sententiam ibidem impugnat D. Thomas: Ergo opinio quam rejicit tam in secundo quàm in tertio testimonio, est de dono habituali requisito ut homo se ad gratiam disponat. Quod etiam ex eo manifestum videtur, quod ratio qua utitur, scilicet quia aliàs daretur processus in infinitum solùm convincit, si ad præparationem donum habituale exigatur. Si enim donum gratiæ actualis necessarium constituatur, cùm hoc dispositio

nes

nes prævias non petat, vitatur processus in infinitum. Asserendum ergo est, quod in utroque testimonio, quando ait D. Thomas, *Ad substantiam actûs ad gratiam disponentis, gratiam non requiri, nisi gratiæ nomine liberum intelligamus arbitrium* : non excludit gratiam actualis auxilii, sed doni habitualis, & nomine liberi arbitrii, non utitur contrapositivè ad gratiam actualem, sed habitualem.

133 Dices: D. Thomas loco primò citato in fine corp. articuli ait : *Ad gratiam gratum facientem habendam, ex solo libero arbitrio se homo potest præparare*. Et in resp. ad 4. docet *quod etiam ad fidem habendam aliquis se præparare potest per id quod in naturali ratione est*: Ergo S. Doctor ad se præparandum ad gratiam & ad fidem, excludit necessitatem omnis doni supernaturalis, tam actualis, quàm habitualis. Quod potest confirmari ex ultimo testimonio, ubi ex eo probat non requiri gratiam ut homo disponatur ad gratiam, quia cùm dispositio non sit æquanda formæ, non est necessarium quòd actus disponentes ad gratiam, excedant naturam humanam : At hæc ratio pari efficaciâ excludit necessitatem doni actualis, ac doni habitualis: Ergo idē quod priùs

134 Respondeo ex ipso D. Thoma quodlib. 1. art. 7. in resp. ad. 1. quod quando dicitur homo se præparare ad gratiam vel ad fidem, ex se, vel per solum liberum arbitrium, aut per id quod est in naturali ratione &c. non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec quādo dicitur ignis ex se calefacere, excluditur necessitas cœlestis motûs. Idem docet in 2, ad Annibal. dist. 29. art. 4. ad 3.

135 Ad confirmationem: dicatur D. Thomā non dixisse quòd actus disponentes ad gratiam non sint illi adæquandi absolutè, æqualitas enim, quoad ordinem saltem, requiritur; sed dixit non esse illi adæquandos eâ æqualitate quâ meritum adæquatur cum præmio. Unde quando intulit non debere excedere naturam humanam, cum eodem addito est accipiendum; scilicet sicut illā excedit meritum. Et hoc verum est, nam meritum excedit taliter humanam naturam, quòd petat illam evectam ad aliam naturam, per donum scilicet gratiæ habitualis quâ fit homo particeps naturæ divinæ, quem excessum non habent actus ad gratiam præparantes, cùm non petant naturam humanam elevatam ad participationem divinæ naturæ, sed tantùm in ordine supernaturali per auxilia gratiæ constitutam.

136 Objicies ultimò : D. Thomas in supplem. quæst. 14. art. 4. ait: *Opera extra charitatem facta, non sunt meritoria ex condigno, neque æterni, neque temporalis alicuius boni apud Deum, sed quia divinam bonitatem decet, ut ubicunque dispositionem invenit, perfectionem adiiciat, ideò ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera bona extra charitatem facta, & secundùm hoc opera ista ad triplex bonum valent: scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, & ad assuefactionem bonorum operum*. Quibus verbis S. Doctor apertè profitetur, hominem per bona opera naturalia mereri de congruo aliquod bonum, & per illa ad gratiam se disponere.

137 Respondeo quòd quando D. Thomas docet quòd opera extra charitatem facta, homo de congruo promereri potest aliquod bonum, non loquitur de bono supernaturali, & ad ordinem gratiæ pertinente, sed de bono temporali, & ad ordinem naturæ spectante, quare addit quòd *illa opera valent ad temporalium consecutionem*,

A Quando verò subjungit, quòd illa opera valent etiam *ad dispositionem ad gratiam*, intelligendus est de dispositione, non positiva, id est habente connexionem positivam cum gratia: neque etiam de dispositione negativa infallibili, id est omne impedimentum receptioni formæ excludente (hanc enim, ut infra dicemus, homo lapsus non potest habere ex facultate naturæ, & viribus liberi arbitrii) sed de dispositione negativa fallibili, id est aliquod impedimentum receptioni formæ excludente: solùmque intendit S. Doctor, quòd per exercitium bonorum operum quæ extra charitatem fiunt, mitigantur passiones, & removentur plura peccata quæ gratiam demerentur, & quibus homo clauderet Deo B ostium cordis, & divinæ gratiæ plura & majora poneret obstacula: unde addit, quod *Illa opera valent ad dispositionem ad gratiam, & ad assuefactionem bonorum operum*.

§. IV.

Explicatur Chrysostomus, & ab errore Semipelagianorum vindicatur.

Chrysostomus in quibusdam locis videtur docere, Deum suâ gratiâ nostras non prævenire voluntates, sed nostram electionem & consensum expectare, ut nobis primam gratiam & vocationem largiatur. Nam. hom. 12. in Epist. ad Hebræos hæc scribit: *Oportet nos eligere primùm quæ bona sunt, & tunc ipse quæ sua sunt introducit: non antecedit nostras voluntates, ne lædatur arbitrium; cùm autem nos elegerimus, tunc multam nobis affert auxiliationem*. Et homil. 17. in Joan. ad illa verba, *Conversus autem Iesus*, sic ait: *Hinc admoneri possumus, Deum suis in nos beneficiis nostras non prævenire voluntates, sed à nobis incipiendum esse; sed cùm nos prompto paratoque animo ad suscipiendam gratiam exhibemus, tunc multas nobis offert salutis occasiones*. 138

Propter hæc & similia testimonia, Vazquez hîc disp. 91. cap. 8. latissimè probare conatur, 139
D Chrysostomum, & alios ex Patribus Græcis, in errorem Semipelagianorum esse lapsos; addit que Cassianum, Chrysostomi Discipulum, à suo Magistro hunc errorem, quem habet collat. 13. didicisse. Et cap. sequenti, prolixè refert expositiones Theologorum ad præfata testimonia, quas omnes parvipendet, & totis viribus conatur evertere.

Ab hoc tamen errore, seu potius calumnia, 140
rectè Chrysostomum vindicat noster Sixtus Senensis, lib. 3. Bibliot. annotat. 101. & ait. Joannem OEcolampadium Lutheranæ hæresis professorem, hunc errorem illi Sancto Doctori E primò imposuisse, refertque plura hujus sancti Patris testimonia, quibus apertè gratiam prævenientem admittit, & docet initium nostræ justificationis esse gratiam Dei, & non nudam naturam, totamque Semipelagianorum doctrinam evertit. Nam homilia de Adam & Eva tomo 1. hæc scribit: *Omnium bonorum affectuum, atque operum, & omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur authorem, & non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita provenire, per quam etiam fit ut aliquid boni & velle incipiamus & facere*. Videri etiam potest homil. 12. in 1. ad Corinthios, ad verba illa Apostoli, *Quid habes quod non accepisti?* Et homil. 38. ad populum Antio-

Antiochenum, & pluribus aliis locis expressè docet initium fidei & bonæ voluntatis, ex Deo, & non ex nobis, & à Dei gratiâ præveniente, non verò à libero hominis arbitrio, ortum ducere. Unde patet quàm vanus fuerit labor Vazquezii, & quàm inutiliter ac otiosè desudaverit, ad demonstrandum Chrysostomum cum Semipelagianis sensisse, & in eorum errores incidisse. Et mirum est, illum Authorem alia Patrum testimonia exponere, & nolle in eodem sensu piè interpretari Chrysostomum, cujus verba eandem explicationem sine vi patiuntur. Unde

141 Ad primum testimonium suprà relatum, in primis dici potest cum Sixto Senensi, ubi supra, quòd Chrysostomus ibi loqui videtur de gratia habituali & sanctificante, ad cujus adeptionem prærequiritur motus liberi arbitrii ad illam disponens, quem motum & dispositionem à gratia actuali & præveniente procedere, Chrysostomus ibi non negat, & in aliis locis supra citatis affirmat. Quòd si quis contendat, Chrysostomum ibi loqui de gratia actuali, non solùm de habituali: Secundò responderi potest, illum solùm intendere, gratiam actualem non antecedere voluntates nostras, antecedentiâ necessitante, & impediente liberum consensum & cooperationem liberi arbitrii, qualem Manichæi contra quos agit, docebât; Ait enim, *Omnia Dei sunt, non ita ut liberum arbitrium lædatur.* Et postea subdit: *Non antecedit voluntates nostras, ne lædatur arbitrium.* Sic enim S. Thomas hîc art. 1. ad 1. & 3. contra Gentes cap. 90. interpretatur Damascenum dicentem: *Omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat*; & dicit, Damascenum his verbis solùm intendere excludere prædeterminationem imponentem necessitatem, ut in rebus naturalibus, non autem prædeterminationem cum libertate compositam.

142 Ad alium locum ex hom. 17. in Joan. respondet Joannes à S. Thoma, ipsum fuisse insigniter à quibusdam depravatum, illumque legi debere juxta editionem Venetam Francisci Zileri an. 1583. in qua sic legitur: *Conversus Iesus, & videns eos sequentes, dicit eis: quid quæritis? Hinc admoneri possumus, Deum suis in nos beneficiis nostras prævenire voluntates, nec à nobis incipiendum esse, sed cùm nos prompto, paratoque per illum animo, ad suscipiendum gratiam exhibemus, tunc multas nobis offert salutis occasiones, & confert.* Ita restitutus est locus. Et rectè, nam omnino inconsequens erat, ex illis verbis, *Conversus Iesus &c.* inferre Deum nostras non prævenire voluntates suis beneficiis, cùm potiùs oppositum sequatur. Si enim conversus Dominus, prior eos interrogavit & affatus est: ergo prior prævenit. Quomodo ergo potuit dicere Chrysostomus, hinc, id est ex isto loco, nos admoneri, nostras voluntates non præveniri Dei beneficiis, cùm totum oppositum sequatur? Si verò alia lectio Chrysostomi sustineatur, tunc juxta primam solutionem respondendum est, ipsum loqui de gratia sanctificante, quam Deus non immittit nobis, nisi priùs nos disponamus: hanc tamen dispositionem ex Deo esse, Chrysostomum non negare.

§. VII.

Sententia Molinæ rejicitur.

Dico ultimò: nullam esse legem statutam, ut homini facienti quod in se est ex facultate naturæ, Deus infallibiliter conferat auxilia gratiæ. 143

Probatur primò ex Concilio Arausicano 2. can. 6. ubi damnatur qui dixerit, *sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, & pulsantibus nobis misericordiam conferri*: conferretur autem, si esset talis lex statuta: Ergo illa admittenda non est.

Dices, Concilium in illo canone solum proscribere errorem Semipelagianorum, qui ponebant aliquale meritum, & moralem causalitatem in operibus naturæ, respectu primæ gratiæ & vocationis supernaturalis; non tamen damnare illos qui licèt adjungant gratiam facientibus quod in se ex facultate naturæ, & viribus liberi arbitrii, omne tamen meritum & causalitatem moralem à naturæ operibus excludunt respectu divinæ gratiæ. 144

Sed contra primò: Concilium damnat eos qui asserunt, *credentibus, volentibus, desiderantibus, & pulsantibus, misericordiam conferri*: Ergo damnat etiam eos qui asserunt auxilia gratiæ dari ex misericordia, & non ex justitia, vel debito, facientibus quod in se est ex facultate naturæ; & consequenter eos qui operi naturali gratiam infallibiliter annectunt, etiam absque merito & causalitate morali. 145

Secundo, falsum est quòd Semipelagiani aliquale meritum in operibus naturæ respectu primæ gratiæ constituerent. Nam Faustus & Cassianus Semipelagianorum Coriphæi & Antesignani, expressè docebant quòd illa initia fidei & bonæ voluntatis, quæ asserebant esse in nobis ex nobis, & ex viribus liberi arbitrii, non erant meritoria auxiliorum gratiæ. Faustus enim lib. 1. de libero arbitrio cap. 17. sic ait: *Sed ante omnia arrogantiam laboris refugiamus, nec nobis quidquam de eius meritis vendicemus.* Et Cassianus collat. 13. cap. 13. inquit: *Et nihilominus gratia Dei semper gratuita perseverat.* Et cap 14. *Præsto namque est Deus, occasione sibi tantummodo à nobis, bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* Et in hoc sensu Semipelagianorum errorem intellexisse videtur Hilarius in Epist. ad Augustinum, cùm refert ipsos asseruisse: *Nec negari gratiam, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ tantùm medicum quærat, non autem quidquam ipsa iam valeat.* 146

Tertiò, sicut S. Prosper & alii SS. Patres inferebant ex doctrina Cassiani, & aliorum Semipelagianorum, asserentium homini desideranti, pulsanti, & facienti quod in se est ex facultate naturæ, infallibiliter conferri gratiam, sequi illam secundùm merita nostra dari: *Nec enim* (inquit Prosper suprà relatus) *nullius meriti esse potest petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia.* Et ut arguit Augustinus lib. 2. contra duas Epist. Pelagian. capite 8. *Si sine Dei gratia, per nos incipit cupiditas boni, ipsum cœptum erit meritum, cui tanquam ex debito, gratiæ veniat adiutorium; ac sic gratia Dei non gratis donabitur, sed secundùm meritum nostrum dabitur.* Ita etiam nobis argumentari licet contra Molinam, & ostēdere sequi ex ejus doctrina, gratiam ex meritis & non gratuitò, nec ex misericordia, sed ex justitia, à Deo conferri. Etenim quidquid datur ex- 147

ex lege & pacto homini operanti, datur illi ex justitia, saltem imperfecta: nam lex & conventio fundat rationem justitiæ, ut patet ex illa parabola Christi, in qua operarii convenerunt cum Domino de denario; ibi enim Dominus dixit uni: *Nonne ex denario convenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade.* Ergo si auxilia actualia prævenientis gratiæ dantur à Deo ex pacto & conventione, facientibus totum quod possunt ex facultate naturæ, dantur illis ex justitia, atque adeò auxilia illa non erunt dona gratiæ, sed debita operibus.

148 Confirmatur ex illo ad Roman. 4. *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundum debitum.* Ergo si est lex quòd operanti ex facultate naturæ totum quod potest, dentur auxilia gratiæ, talia auxilia dabuntur illi secundùm debitum, non secundùm gratiam.

149 Dices, Tale debitum & obligationem esse solùm in ordine ad Christum, qui tale pactum cum Patre æterno iniit, non autem in ordine ad hominem bene utentem naturali facultate liberi arbitrii.

Sed contra: Si aliquis Rex ad instantiam Principis concederet legem, per quam promitteret se daturum aliquam civitatem cuicumque ex militibus sui exercitus illam priùs ingredienti, certè qui priùs ingrederetur talem civitatem, faceret eam sibi debitam ex justitia, fundata in lege statuta ad instantiam Principis; & supposita tali lege, opus illud haberet aliquam proportionem cum valore illius civitatis: quia lex dedit illi talem proportionem, quamvis secundùm se, & seclusâ lege, illam non haberet. Ita similiter si Pater æternus, ad instantiam & petitionem Christi, condidit legem, quâ statuit facientibus quod in se est ex facultate naturæ, & viribus liberi arbitrii, subrogare auxilia gratiæ, illa erunt aliquo modo debita ex justitia homini facienti quod in se est ex viribus naturæ; quia suppositâ tali lege, opera naturalia, quamvis aliunde improportionata, & inferioris ordinis, habebunt aliquod jus in auxilia gratiæ.

150 Secundò probatur conclusio ex S. Augustino, sæpe asserente, nullam posse assignari rationem ex parte hominis, quare Deus vocet istum, & non illum, & cur istum trahat, & illum non trahat? & docente, Deum quandoque vocare meretrices & histriones, aliosque homines nequissimos, legisque naturalis maximos transgressores, relictis aliis qui vivunt sine querela, & bonis operibus moralibus intendunt: ut patet ex Tractatu 6. in Joannem, & quæst. 2. ad Simplic. circa finem: At hæc vera non essent, si daretur lex illa quam Molina in Deo fingit: Ergo illa admittenda non est. Minor probatur: nam si daretur talis lex, facilè posset reddi ratio, cur Deus unum vocet & trahat per suam gratiam auxiliantem, non verò alium: quia scilicet hic fecit quod in se erat, & quod poterat ex facultate naturæ, & viribus liberi arbitrii, non verò ille; & sic falsum esset quod docet Prosper cap. 25. de vocatione gentium: *Hanc quæstionis profunditatem non posse solvi per humani arbitrii velle vel nolle: imò (ut cum Augustino loquar) nullam quam solvere opus esset, Apostolus faceret quæstionem.*

151 Tertiò suadetur conclusio. Nullum opus salutare, discernensque hominem in ordine ad finem supernaturalem, & initians salutem, potest juxta Concilia, Scripturam, & Patres, effici ab homine absque auxilio gratiæ: At constituta hujusmodi lege de annectenda infallibiliter gratia auxiliante, consequenter ad conatus naturales, posset homo efficere absque adjutorio gratiæ opus aliquod salutare, ipsum discernens ab alio in ordine ad salutem, illamque initians: Ergo talis lex concedenda non est. Probatur Minor. Istâ lege suppositâ, opus naturale ad salutem conduceret: Ergo esset salutare, & eliciens tale opus, poneret aliquid ad quod infallibiliter adjungeretur gratia, quod non eliciens non poneret: Ergo se discerneret in ordine ad gratiam à non eliciente. Item tali opere posito, infallibiliter adesset gratia, quâ se ad salutem spiritualem disponeret: Ergo esset salutis spiritualis initium: & tamen hoc opus eliceretur ab homine, absque divinæ gratiæ adjutorio. Ergo absque illo se discerneret ab alio, opus salutare efficeret, & salutem initiaret.

Confirmatur: Circumcisio ad cujus præsentiam Deus in lege antiqua gratiam conferebat, nec physicè, nec moraliter gratiam causabat, in sententia plurium Theologorum, & tamen nemo negabit Circumcisionem eis quibus applicabatur fuisse salutarem? eo quod Circumcisione positâ, Deus gratiam adjungebat: Ergo quamvis conatus naturales primam gratiam non causent, si tamê illis positis Dei misericordia infallibiter adjungatur, tales actus erunt salutares, & consequenter homo ex propriis viribus eos eliciens, efficiet sine gratia opus utile ad salutem. 152

Quartò probatur conclusio ex fundamentis suprà statutis. Repugnat Christum meruisse, vel potuisse mereri, fieri aliquam legem à Patre gratiæ: Sed per pactum & legem quam Molina fingit in Deo, destrueretur ratio gratiæ: Ergo illa est impossibilis. Minor probatur: Tum quia repugnat gratiæ quòd detur ex operibus, vel ex aliquo merito, etiam de congruo; alioquin non esset gratia, sed debitum. Atqui, ut suprà ostendimus, suppositâ illâ lege Molinisticâ, gratia daretur ex operibus, & ex aliquo merito, saltem de congruo: Ergo destrueretur ratio gratiæ. Tum etiam, quia (ut suprà arguebamus) est contra rationem gratiæ prævenientis, præveniri à libero arbitrio: Sed suppositâ illâ lege, gratia præveniretur à libero arbitrio, quia supponeret bonum illius usum, viribus naturæ habitum: Ergo idem quod priùs. 153

Denique probatur conclusio. Non licet admittere in Deo aliquam legem, aut pactum, nisi illud habeat fundamentum in Scriptura, vel Conciliis, aut SS. Patribus: Sed pactum illud de concedenda infallibiliter gratia homini facienti quod in se est ex facultate naturæ, & viribus liberi arbitrii, non habet fundamentum in Conciliis, aut SS. Patribus; imò potiùs ex illis oppositum colligitur, ut suprà ostendimus: illud etiam non innotescit nobis ex Scriptura, ut constabit ex infrà dicendis: Ergo est fictitium & chimæricum. 154

§. VIII.

Duo corollaria notatu digna.

EX dictis colliges primò: hoc axioma, *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, intelligendum esse de faciente quod in se est, non ex viribus naturæ, sed ex auxilio gratiæ effica- 155

efficaciter movente ad justificationem, ut explicuit S. Thomas ad Roman. 10. lect. 3. ubi dicit: *Hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum in bonum*. Et 1. 2. quæst. 109. art. 6. ad 2. *Cùm dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc de potestate hominis, secundum quod est motus à Deo*. Idem docet quæst. 112. art. 3. in corp.

156 Colliges secundò: neque etiam dispositione negativa infallibili, posse quempiam ex propriis viribus se ad gratiam disponere. Quia tunc potest aliquis dispositione negativâ infallibili se disponere, quando potest omne impedimentum receptionis formæ excludere: At homo propriis viribus non potest vitare omne peccatum mortale, per quod ponitur sufficiens impedimentum ad gratiam: Ergo nec potest se dispositione negativâ infallibili ad gratiam auxiliantem disponere. Unde S. Thomas ad Hebræos 12. lect. 3. dicit: *Hoc ipsum quòd aliquis non ponit obstaculum gratiæ, est ex gratia Dei*.

157 Dices, idem S. Doctor 3. contra Gent. cap. 159. ait: *Cùm hoc sit in potestate liberi arbitrii impedire divinæ gratiæ receptionem, vel non impedire, non immeritò in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni*: Ergo sentit D. Thomas esse in potestate liberi arbitrii, non ponere impedimentum gratiæ, & consequenter negativè saltem se disponere ad ejus receptionem.

158 Respondeo, D. Thomam loqui de libero arbitrio, prout erat in homine integro, non verò pro est in homine lapso, ut ibidem exponit Ferrariensis, & constat ex capite sequenti, ubi sic habet: *Quod dictum est in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiæ præstet, competit his quibus naturalis potestas integra fuerit*.

159 Dices rursus: saltem sequi ex hac doctrina D. Thomæ, infallibilem fore divinæ gratiæ assistentiam in homine integro, si faceret totum quod potest ex facultate naturæ, & viribus liberi arbitrii: At hoc non est dicendum, cùm enim gratia sit ordinis supernaturalis, nunquam potest habere infallibilem nexum cum actibus ordinis naturalis & inferioris, ut suprà dicebamus: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Homini integro non peccanti, infallibilis foret divinæ gratiæ assistentia: Ergo si in ejus potestate naturali constitutum erat non peccare, infallibilis erat divinæ gratiæ assistentia homini integro, facienti quòd poterat ex facultate naturæ.

160 Respondeo negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dicatur, D. Thomam loqui de homine integro, non integritate purè naturali (in hac enim non fuit de facto creatus, nec si in illa conderetur, ei foret oblata gratia supernaturalis; cùm hæc oblatio elevationem hominis ad finem supernaturalem supponat) sed de homine integro integritate justitiæ originalis, quæ partem inferiorem superiori subjiciebat, & hanc Deo, nedum ut auctori naturæ, sed etiam ut auctori gratiæ. Ita Ferrariensis loco citato, ubi sic habet: *Per naturalem potentiam intelligit S. Thomas liberi arbitrii potentiam, quæ etiam voluntas dicitur, nullo peccato, nullaque inordinatione vitiatam, sicut erat in primo parente antequam peccaret*. Cùm ergo in homine sic constituto, essent supernaturalia præcepta, ad quorum observantiam gratiâ egebat ut principio eliciente, & collectio naturalium, ad quorum impletionem indigebat etiam gratiâ, non ut principio eliciente, sed ut expediente, id est appetitum inferiorem frænante, ne contra rationem insurgeret, fit quod etiam in homine sic constituto, non verificetur fore infallibilem gratiæ assistentiam, si faceret totum quod potest ex facultate naturæ, & viribus liberi arbitrii.

§. IX.

Solvuntur argumenta Molinæ.

Objicit in primis Molina quædam Scripturæ testimonia, ad probandum dari in Deo legem, seu pactum dandi auxilia gratiæ facienti quod in se est ex facultate naturæ. Primum habetur Joan. 1. ubi dicitur: *Dedit eis* (scilicet hominibus) *potestatem filios Dei fieri*: hæc enim potestas non aliter potest intelligi data hominibus, nisi quatenus si faciant totum quod in ipsis est, præsto illis aderit Deus, ut fidem consequantur & gratiam. Præterea ad id suadendum adducit illud primæ ad Timot. 2. *Deus vult omnes homines salvos fieri*, Et istud Apocal. 3. *Ego sto ad ostium, & pulso*: id est (inquit Molina) sine ulla intermissione stat Deus ad ostium cordis nostri, paratus nostros juvare conatus, & consequenter homini bene conanti, divinæ gratiæ auxilium abesse non poterit. 161

Ex his tamen testimoniis, non rectè colligitur dari in Deo legem illam, quam Molina excogitavit. Non quidem ex primo, ut patet ex Augustino lib. 1. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 3. ubi ait: *Datur ergo potestas ut filii Dei fiant qui credunt in eum, cùm hoc ipsum datur ut credant in eum: quæ potestas nisi detur à Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio*. Unde etiam acutè observat Cajetanus super caput 1. Joan. quòd Evangelista non dixit: dedit eis potestatem ut se facerent filios Dei, sed dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Sicut enim* (inquit) *in naturalibus elementis est potestas non ut se moveant sursum aut deorsum, sed ut moveatur terra deorsum, & ignis sursum: ita Christi fidelibus data est potestas, non efficiendi seipsos filios Dei (actio enim hæc omnem creatam facultatem excedit) sed ut fierent filii Dei: potestas autem hæc, donum gratiæ est &c.* 162

Confirmatur: D. Joannes explicans quibus hæc potestas conferatur, addit: *his qui credunt in nomine ejus*: Ergo ante fidei illustrationem, hujusmodi potestas non datur, & consequenter ex illo testimonio non rectè infertur, facientem quod est in se per vires liberi arbitrii, habere in sua potestate, filium Dei fieri, per infallibilem divinæ gratiæ assistentiam. 163

Quod etiam ex secundo testimonio id minimè colligatur, in hunc modũ ostenditur. Lex ista in sententia Molinæ fundatur in meritis Christi: At voluntas antecedens salvandi omnes homines, in prædicto testimonio contenta, merita Christi antevertit, & competit Deo ut Creatori, & generali Provisori: Ergo &c. 164

Tertium etiam testimonium dari in Deo talem legem non probat, sed solùm indicat sincerum affectum, quo Deus suâ bonitate allectus, auxilium suæ gratiæ omnibus generaliter offert; cum quo tamẽ stat, quòd illud de facto aliquando deneget in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis: ut ex Augustino docet D. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 5. ad 1. De quo infrà, cùm de effectibus reprobationis disseremus. 165 Disp. 5. art. 5.

Dices, Potestas ut filii Dei fiant, non solùm 166

datur

datur hominibus in eum credentibus, sed etiam A his quibus Evangelium prædicatum non est; alioquin illi essent extra statum, & viam salutis, quòd de nullo homine viatore dici potest: At istis hæc potestas non aliter competere potest, nisi quatenus si faciant quod possunt ex naturæ viribus constituentur filii Dei: Ergo lex illa constituenda est. Minor probatur. Illis talis potestas convenire non potest, quatenus si faciant quod possunt ex viribus gratiæ, constituentur filii Dei; cùm supponamus illos destitutos omni divinæ gratiæ auxilio: Ergò solùm potest eis convenire prædicta potestas, quatenùs si faciat quantùm ex se possunt per vires naturæ, præsto eis aderit auxilium prævenientis gratiæ.

167 Respondeo duplicem esse distinguendam potestatem in hominibus, ut fiant filii Dei adoptivi per gratiam: unam proximam & activam, per quam possunt proximè suis actibus se ad gratiam justificantem disponere; & de hac ait Augustinus, *Tunc dari, quando datur hominibus ut credant in Deum*, unde illa competit solis fidelibus. Alteram remotam & quasi passivam: id est per quam homines sunt in potentia obedientiali, ut per divinam gratiam illustrati, constituantur completè potentes, ut se ad gratiam habendam disponant; & hanc potestatem asserimus omnibus hominibus esse communem, & insuper potestatem illam proximam, omnibus in communi esse oblatam; quatenus pro omnibus mortuus C est Christus, & pro omnibus sacramenta instituit, & omnibus patens est Ecclesia; non tamen omnibus in particulari applicatam, sed quibusdam (saltem his qui infideles negativè appellantur) in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis, denegatam, ut infrà latiùs exponemus.

Disp. 5. art. 5. Unde in forma respondeo distinguendo Majorem: Potestas ut filii Dei sint, datur etiá his quibus Evangelium prædicatum non est: Potestas remota & passiva, concedo. Potestas proxima & activa, subdistinguo: datur &c. si ly *dari*, idem significet ac offerri, concedo. Si idem denotet ac actu & de facto conferri, seu intrinsecè recipi, & applicari, nego. Quomodo autem cum hoc D stet quòd illi non sint extra statum salutis, & obligentur præcepto pœnitentiæ, loco citato dicemus.

168 Objicies secundò celebrem locum Augustini 19. de civit. cap. 13. ubi sic habet: *Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor, & iustissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum; dedit hominibus quadam bona huic vitæ cõgrua, &c. eo pacto æquissimo ut quicumq; mortalibus talibus bonis rectè usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, & ipsam immortalitatis pacem.* Quo loco per bona *ampliora, atque meliora*, non possunt intelligi nisi dona gratiæ, sicut per *immortalitatis pacem*, dona gloriæ veniunt intelligenda.

169 Respondeo hunc locum fuisse coram Clemente E VIII. die ultima Septembris anni 1602. à Patre Valentia objectum, eiq; respondisse Patrem Lemos, textum Augustini non fuisse ab eo fideliter relatum, sed corruptum & adulteratum: non enim legitur in codice, *Bona ampliora atque meliora, & ipsam immortalitatis pacem*, sed *Bona ampliora atque meliora*, IPSAM SCILICET IMMORTALITATIS PACEM, ac proinde particulam *scilicet* fuisse à Valentia mutatam, in particulam *Et*, quæ variatio & corruptela, sensum Augustini omninò immutabat: Si enim loco particulæ *&* ponatur particula *scilicet*, & legatur *ipsam scilicet immortalitatis pacem*, manifestum fit, Augustinum loqui tantùm de bonis gloriæ, & non de bonis gratiæ, ac proinde indubitatum manet, illum non loqui de usu temporalium, habito ex solis viribus naturæ, quem certum est apud omnes Catholicos, non esse meritorium vitæ æternæ; sed de solo bono usu temporalium, habito ex auxilio gratiæ, & procedente ex motione vel imperio charitatis, sub qua solùm ratione potest esse meritorius vitæ æternæ.

Objicies tertiò: D. Thomas quæst. 14. de verit. art. 11. ad 1. ait: *Si quis in sylvis enutritus ductum naturalis rationis sequatur in appetitu boni & fuga mali, certissimè tenendum est, quòd ei Deus vel per in-* B *spirationem revelaret ea quæ ad credendum sunt necessaria, vel aliquem fidei Prædicatorem ad eum dirigeret sicut misit Petrum ad Cornelium.* Idem docet in solutione ad 2. & quæstione vigesima quarta de veritate, articulo primo ad 2. & in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 4. circa finem corporis, & in resp. ad 4. Ergo ex mente D. Thomæ, homini facienti quod potest ex propriis viribus, est divinæ gratiæ infallibilis assistentia. 170

Ad hoc argumentum, missa solutione eorum qui dicunt D. Thomam mutasse sententiam, Respondeo in omnibus his testimoniis, ipsum loqui de faciente quod est in se, non ex viribus nudæ naturæ, sed naturæ auxiliatæ per gratiam. Et quòd hæc sit vera & germana mens D. Thomæ, suadetur tripliciter. Primò quia ita clarè se explicat, tum locis suprà relatis, tum etiam in 2. sent. ad Annibald. dist. 28. articulo quarto ad 3. his verbis: *Ad tertium dicendum quòd potestas nostra nihil operari potest sine Deo qui operatur in omni natura & voluntate: unde cùm dicimus aliquid esse in nobis, non excludimus Dei auxilium.* Et quodlib. 1. articulo 7. ad 1. *Per hoc* (inquit) *quòd hominis est se præparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilij divini, sicut nec per hoc quòd ignis est calefacere, excluditur necessitas cœlestis motus.* Secundò id apertè colligitur exemplo Cornelii quòd loco relato adducit S. Doctor: hunc enim non ex sola facultate naturæ fecisse quod in se erat, sed speciali auxilio prævenientis gratiæ, constat ex ipso D. Thoma 2. 2. quæst. 10 art. 4. ad 3. cujus verba infra referemus. Deniq; id patet ex eo quòd D. Thomas loquitur de homine non ponente impedimentum gratiæ, per totius legis naturæ observantiam, ad quam in statu naturæ lapsæ, non sufficere vires naturæ, sed vires gratiæ requiri, est constans Theologorum opinio, & expressa ipsius S. Doctoris sententia 1. 2. quæst. 109. art. 4. 171

Dices: Homo in sylvis nutritus, de quo agitur in primo testimonio, supponitur impotens operari ex vi auxilii gratiæ: At de illo ait D. Thomas, quòd si faciat quòd est in se, certissimè illuminabitur de necessario credendis: Ergo debet intelligi de faciente quod in se est, non ex viribus gratiæ, sed naturæ. Major probatur: Talis homo supponitur destitutus illustratione fidei, quæ est primum auxilium supernaturale sufficiens, & consequenter omni alio auxilio gratiæ sufficientis: Ergo supponitur impotens ad operandum in vi auxilii gratiæ. 172

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem nego Antecedens, quamvis enim ille homo non haberet fidem explicitam de Deo ut authore supernaturali; haberet tamen de illo fidem implicitam, ac proinde non esset omni auxi- 173

xilio supernaturali destitutus. Ratio est, quia in statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, impossibile est quòd de facto ponatur conversio in Deum ut authorem naturalem, sine conversione in eum ut authorem supernaturalem, ut docetur in Tractatu de gratia: unde cùm ille homo ductum rationis naturalis sequens in appetitu boni & fuga mali, esset in Deum ut authorem naturæ conversus, esset etiam implicitè, saltem conversus in illum ut authorem supernaturalem, ac proinde haberet fidem de illo, saltem implicitam; & Deus in tali casu aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, ut ei explicitè proponeret mysterium Trinitatis & Incarnationis, aliaque ad salutem necessaria; sicut misit Petrum ad Cornelium, & Paulum ad Macedones; vel per internam inspirationem illum immediatè per seipsum instrueret ac illuminaret. Solutio est D. Thomæ 2.2. quæst. 10 art. 4. ad 3. ubi loquens de Cornelio, dicit: *Ille infidelis non erat, alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus placere potest: habebat autem fidem implicitam in Deum, manifestatâ Evangelij veritate, unde ut eum in fide plenius instrueret, missus est ad eum Petrus.*

Quærunt hîc aliqui, an prima gratia seu primus prædestinationis effectus cadat, vel cadere possit sub merito operum procedentium à gratia? Verùm quæstio ista propriam sedem habet 1.2. quæst. 114. & 3. parte quæst. 2. ubi fusè tractatur, an principium meriti possit cadere sub merito?

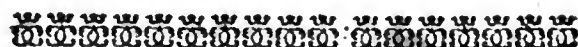
174 Dubitari etiam potest, an purus homo possit esse causa meritoria prædestinationis alterius, quoad omnes suos effectus. Partem affirmativam tenet Vasquez, hîc disp. 94. ca. 5. cujus fundamentum est, quia idem est mereri prædestinationem quoad omnes suos effectus, & illam mereri quoad primum, cùm cæteri ab isto dependeant: Sed purus homo potest alteri mereri, vel impetrare primum prædestinationis effectum, scilicet primam vocationem, seu primam gratiam excitantem, ut patet in D. Stephano, qui suis orationibus obtinuit à Deo aliquas gratias prævenientes, quibus D. Paulus est conversus: unde dicit Augustinus, *Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet*: Ergo purus homo potest esse causa meritoria prædestinationis alterius, quoad omnes suos effectus.

175 Neque valet si dicas, orationem illam Stephani, cùm fuerit medium conducens ad glorificationem Pauli, fuisse primum suæ prædestinationis effectum. Nam contra hoc potest instari: Licèt merita Christi quibus nostram prædestinationem promeruit, cum effectu conducat ad nostram glorificationem, non possunt tamen dici esse nostræ prædestinationis effectus: Ergo similiter quamvis oratio S. Stephani fuerit medium conducens ad glorificationem Pauli, non potest tamen esse, nec dici effectus prædestinationis illius.

176 Hæc tamen opinio, ut dicit Suarez libro 2. de causis prædestinationis ca. 24. non solùm est falsa, sed etiam singularis, & consequenter explodenda; unde dicendum est cum communi Theologorum sententia, purum hominem non posse mereri aut impetrare omnes effectus prædestinationis alterius, & consequenter nec esse causam prædestinationis illius.

177 Ratio fundamentalis hujus assertionis deducitur ex opposito fundamento Vasquezii. Nam quando unus homo impetrat, aut meretur alteri primam gratiam vocantem, cum reliquis: tunc primus effectus prædestinationis (D. Pauli v.g. ut in eodem exemplo persistamus) non est prima illa gratia inhærens Paulo, sed oratio potiùs D. Stephani, est unus ex effectibus, & prior prædestinationis Pauli. Ergo talis oratio non potest esse causa primi effectûs prædestinationis Pauli. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quodcunque beneficium & gratia conducens cum effectu ad glorificationé alicujus hominis, est effectus prædestinationis illius, quia est medium ad illam, ut dicemus disputatione sequenti: Sed oratio v.g. D. Stephani, fuit medium conducens ad salutem & glorificationem Pauli: Ergo fuit effectus prædestinationis illius. Ex quo deducitur, potiùs esse dicendum, orationem Stephani pro Paulo ortum habuisse & emanasse à Prædestinatione Pauli, quàm è contra, quòd oratio Stephani meruerit aut impetraverit prædestinationem Pauli. Unde patet responsio ad fundamentum Vasquezii.

Ad instantiam, nego paritatem. Ratio discriminis est, quia merita Christi Domini, cùm pertineant ad gratiam unionis, & non adoptionis, & sint ordinis hypostatici, qui in infinitum ordinem gratiæ excedit, non possunt esse effectus nostræ prædestinationis, quæ non extenditur ad dona tam alta, sed tantùm ad illa quibus proximè, vel remotè adoptamur in filios Dei; imò potiùs è contra omnes effectus prædestinationis Christi, quæ est causa nostræ tripliciter. Primo in genere causæ finalis, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Secundò in genere causæ formalis, seu exemplaris, quia ut dicit idem Paulus ad Rom 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini filij sui.* Unde Augustinus cap. 15. de prædestinatione Sanct. vocat Christum, *Præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ.* Tertiò in genere causæ efficientis, saltem moralis & meritoriæ, quia suis actionibus & passionibus nobis promeruit omnes prædestinationis effectus: juxta illud Apostoli ad Ephes. 1. *Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali, in cœlestibus, in Christo*: id est per Christum, & ejus merita. Sed de hoc fusè in Tractatu de Incarnatione. Disp. 24. art. 2.



DISPVTATIO III.

De effectibus prædestinationis.

Consideratis causis divinæ prædestinationis, consequens est ut ejus effectus investigemus; acturi postea de illius certitudine, ejusque cum libertate concordia.

ARTICULUS I.

Vtrum glorificatio & iustificatio, & quacunque efficax vocatio sint effectus prædestinationis?

Agimus hîc solùm de justificatione per peccatum non interrupta, & de vocatione efficaci. An verò gratia per peccatum interrupta, & vo-

vocationes inefficaces, inter effectus prædestinationis computari debeant, dicemus articulo sequenti.

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ.

1 NOtandum primò: Quod sicut duo solent distingui genera actuum charitatis, quorum aliqui dicuntur eliciti, & immediatè ab illa procedentes, ut amor Dei & proximi. Alii vocantur imperati, qui scilicet immediatè ab alia virtute eliciuntur, & à charitate solùm imperantur ac in finem supernaturalem diriguntur & ordinantur: ut jejunare, vel martyrium pati propter Deum. Ita etiam duo distingui debent genera effectuum prædestinationis: quidam sunt immediatè, & quasi elicitivè ab ipsa prædestinatione; alii vero mediatè, & quasi imperativè, quia fiunt ab alia providentia, naturali scilicet, aut etiam supernaturali generali; ordinantur tamen per prædestinationem ad ejus proprium finem, vitam nimirum æternam. Sicut enim gratia utitur naturâ ut sibi inferiori & subditâ, ita & prædestinatio imperat naturali providentiæ, & dirigit illam ad suum finem.

2 Notandum secundo, Tres conditiones esse requisitas & sufficientes, ut aliquid sit effectus prædestinationis. Prima, quod causetur à Deo. Secunda, quod causetur ex intentione efficaci dandi gloriam. Tertia, quod de facto conducat ad ejus consecutionem. Quod prima conditio requiratur, patet: nam tam prædestinatio, quàm ejus executio activè sumpta, est in Deo: Ergo effectus prædestinationis est effectus Dei. Et per hoc excluduntur peccata à ratione effectûs prædestinationis, quia illa non possunt à Deo causari, sed sunt extra sphæram activitatis illius. Quod etiam necessaria sit secunda conditio, non minùs est evidens: quia prima intentio efficax dandi gloriam, est radix & causa electionis, & executionis mediorum, & omnium quæ ad negotium prædestinationis concurrunt: Ergo omnia media prædestinationis procedunt ex hac efficaci intentione; prædestinatio enim solùm ordinat & exequitur media ex vi illius intentionis excogitata. Ex hac conditione sequitur tertia: nam si ex intentione efficaci dandi gloriam, provenire debent omnes effectus prædestinationis, illi ad gloriæ consecutionem cum effectu debent conducere; voluntas enim Dei efficax frustrari non potest. Addunt aliqui quartam conditionẽ, quod scilicet id quod dicitur effectus prædestinationis, fit per Christum, vel detur ex meritis Christi, quia ut dicitur Act. 4. *Non aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et Paulus ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, per Iesum Christum.* Cæterum hæc conditio non est per se & intrinsecè requisita ad prædestinationem absolutè, sed ut de facto fit in nobis: nam gratia collata bonis Angelis in primo instanti creationis fuit effectus prædestinationis illorum; & tamen juxta probabiliorẽ sententiam, non fuit ex meritis Christi, eo quod illi non fuerint redempti, & gratia ex meritis Christi concessa, redemptiva & sanativa fit. Et si status Innocentiæ durasset, adhuc homines fuissent prædestinati; & tamẽ Filius Dei non fuisset homo, ut ex Tractatu de Incarnatione suppono.

3 Hac generali doctrinâ præsuppositâ, ad effectus prædestinationis in particulari descendimus; A & quærimus utrum glorificatio, & justificatio, & quæcumque efficax vocatio, sint effectus prædestinationis? In qua difficultate varia sunt Authorum placita: Durandus enim in 1. dist. 41. quæst. 2. docet solam gratiam esse effectum prædestinationis, non gloriam. Alii è contra solam gloriam dixerunt esse effectum prædestinationis non verò gratiam, quod tribuitur Gabrieli, Ochamo, & aliis. Alii autem existimãt solam gloriam, & primam gratiam justificantem, inter prædestinationis effectus contineri, unde ab illis excludunt dispositiones ad gratiam, & vocationes etiam efficaces. Ita D. Bonaventura art. 1. quæst. 1.

Cæterùm communis sententia inter Theologos est, hæc tria inter præcipuos prædestinationis effectus debere computari: hos enim videtur B enumerare Apostolus ad Rom. 8. dicens: *Quos prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit, hos & iustificavit; quos autem iustificavit, hos & glorificavit.* Nec movere debet quòd Paulus loquitur de præterito, *vocavit, iustificavit, glorificavit*: id enim ponitur (inquit S. Thomas in ca. 8. ad Rom. lect. 6.) *vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum.* Unde fit

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

C DIco igitur: Glorificatio, justificatio & quæcumque efficax vocatio, sunt effectus prædestinationis.

Probatur primò conclusio quoad omnes partes. Prædestinatio est præparatio mediorum efficaciter inferentium finis consecutionem, & 4 consequenter causat media, & ad finem extenditur; sicut medicus applicans efficacia remedia salutis, non solùm causat media, sed etiam sanitatem quæ est finis: At vocationes efficaces, & justificatio non interrupta, sunt media efficaciter inferentia consecutionem finis, & glorificatio est finis obtinendus: Ergo ad omnia hæc ex- D tenditur prædestinationis causalitas.

Probatur secundò conclusio, quantùm ad primam partem, contra Durandum. Glorificatio, 5 seu consecutio gloriæ, est aliquis effectus de novo in rerum natura à Deo factus: Ergo & provisus, si quidem Deus nullum effectum facit nisi providentiâ suâ. Vel ergo ille effectus est ex providentia generali, seu communi reprobis & prædestinatis, vel tantùm prædestinatorum propria? Primum dici non potest, cùm reprobi cadant à gloria, nec illam consequantur, & in hoc præcisè à prædestinatis distinguantur: Ergo debet esse à providentia speciali prædestinatorum, seu ab ipsa prædestinatione, & sic est effectus ejus. Unde E D. Thomas hîc art. 3. ad 2. ait: *Prædestinatio est causa eius quod expectatur in futura vita in prædestinatis, scilicet gloriæ, & eius quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ.*

Tertiò secunda & tertia pars conclusionis, contra Gabriëlem & D. Bonaventuram suaderi potest, ex absurdo & inconvenienti quod sequitur ex illorum sententia: scilicet dari causam meritoriam, vel saltem dispositivam primi effectus prædestinationis, quod à Theologis, ut Pelagianorum vel Semipelagianorum error, communiter reprobatur, ut constat ex dictis disputatione præcedenti. Sequela probatur: Juxta communẽ Theologorum sententiam, nostris bonis operibus 6

bus à gratia profectis, gloriam de cōdigno promeremur: Ergo si illa sit primus, imo & unicus prædestinationis effectus, ut docet Gabriel, manifestum est dari in nobis causam meritoriam, non solùm de congruo, sed etiam de condigno, primi effectus prædestinationis. Idem inconveniens sequitur ex sententia D. Bonaventuræ: si enim sola gloria & gratia justificans sit prædestinationis effectus, dabitur ex parte nostra causa saltem dispositiva ad primum effectū prædestinationis, cùm ad gratiam justificantem actus nostri saltem dispositivè concurrant, ut docent Theologi in materia de justificatione. Ut ergo hæc vitentur inconvenientia, dicendum est, nec solam gloriam, nec solam gratiam justificantem sed etiam primam gratiam auxiliantem, & primam vocationem efficacem, quarum nulla datur ex parte nostri causa meritoria vel dispositiva, ut ostendimus disputatione præcedenti, inter prædestinationis effectus annumerari.

§. III.

Solvuntur objectiones.

7 OBjicies primò cum Durando. Prædestinatio non est de fine sed de mediis quibus pervenitur ad finem, unde ab Augustino definitur: *Præscientia & præparatio beneficiorum, quibus certissimè liberantur quicumq; liberantur.* Sed glorificatio finis est, & non medium: Ergo non est prædestinationis effectus.

8 Confirmatur primò: Prædestinatio supponit efficacem electionem ad gloriam: illa enim, ut suprà ostendimus, cōsistit formaliter in actu imperii, qui electionem efficacē supponit: At ex vi hujus electionis efficacis constituitur beatitudo futura: Ergo actus in quo essentia prædestinationis consistit, gloriam ut futuram supponit, & consequenter illam non causat.

Disp. 1. art. 3.

9 Confirmatur secundò: Omnis effectus prædestinationis debet esse objectum illius: Sed glorificatio non est objectum prædestinationis: Ergo nec ejus effectus. Probatur minor: Objectum prædestinationis debet esse objectum non intentionis, sed electionis: At beatitudo nō est objectum electionis, cùm objectum electionis, ut ab intentione distinctæ sit medium & non finis; beatitudo autem finis sit, & non medium: Ergo glorificatio non est objectum prædestinationis.

10 Ad objectionem, relictis variis solutionibus respondeo communi solutione, quam in prima probatione conclusionis insinuavi, prædestinationem immediatè esse de mediis; quia tamen hæc in executione efficaciter inferunt finem, mediatè esse de fine.

11 Ad primam confirmationem, concessa Majori, distinguo Minorem, illamq; concedo de futuritione inchoata, & in ordine intentionis: secùs autem de futuritione completa, & in ordine executionis: cum quo benè stat, quòd prædestinatio quæ essentialiter in actu imperii consistit, posterior sit electione ad gloriam, & concurrat ad dandam illi futuritionem completam, ut suprà fusè declaravimus.

Disp. 1. art. 3.

12 Ad secundam, concessa Majori, distinguo Minorem. Non est objectum prædestinationis, immediatum concedo: mediatum nego. Ad impugnationem: concessa Majori, similiter distinguo Minorem. Beatitudo non est objectum electionis, immediatum concedo: mediatū nego. Cùm enim finis in executione causetur à mediis, quæ sunt immediatum electionis objectum, est objectum electionis saltem mediatum, non quidem prout est causa finalis, seu prout est in intentione, sed prout est terminus, & in executione.

Objicies secundò cum Gabriele & D. Bonaventura: Effectus prædestinationis nequeunt esse reprobis & prædestinatis communes: Sed justificatio & vocatio sunt communes electis & reprobis, cùm multoties istis concedantur, sicut & illis: Ergo non sunt prædestinationis effectus. 13

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: Licèt enim vocatio & justificatio possint in reprobis inveniri, non tamen eodem modo quo in prædestinatis; quia in his inveniuntur cum ordinatione efficaci & perseverantia usque ad consecutionem gloriæ, in reprobis sine illa, unde non eodem modo se habent. 14

Ex dictis in hac conclusione colliges, amorem beatificum, gaudia accidentalia, & omnia quæ beatitudinem & gloriam consequuntur, esse effectus prædestinationis; cùm omnia hæc ad eandē providentiam pertineant, ad quam pertinent gratia & gloria; sive ut proprietates necessariò consecutæ, sive ut accidentia exorpantia. 15

ARTICULUS II.

An gratia per peccatum interrupta, & vocationes inefficaces, inter effectus prædestinationis computari debeant?

§. I.

Resolvitur prima pars quæsiti.

DIco primò: Gratia interrupta per peccatum, est effectus prædestinationis, non solùm ut recuperata per pœnitentiam, sed etiam ut primò collata.

Hanc statuo contra Vasquem, & paucos Recentiores, ipsum secutos. Et quidem quòd prout recuperata, sit effectus prædestinationis, non negat Vasquez, loquendo de recuperatione nunquam interrumpenda; nam si recuperata iterum amittatur, idem est dicendum de illa, ac de primò collata, semel interrupta. Quòd autem ut primò collata, sit effectus prædestinationis, sic potest suaderi. Gratia interrupta, quatenus primò collata, cum effectu conducit ad finem prædestinationis, & influit in beatitudinem: Ergo est effectus prædestinationis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Propter illam gratiam quæ peccatum præcessit, datur prædestinato novus gradus gloriæ, ultra gradum correspondentem gratiæ in qua resurgit, vel saltem datur idem gradus gloriæ novo titulo, ut abstrahamus ab opinionibus, sicut docent Theologi in Tractatu de pœnitentia, quando agunt de reviviscentia meritorum. Ergò illa gratia quæ præcessit, ex eodem ipso jure quod ante lapsum habuit influit in beatitudinem, & ad finem prædestinationis conducit. 16

Confirmatur & explicatur hoc: Duobus hominibus existentibus æqualibus in contritione, & gratia, illi per se correspondente, datur major gloria illi qui ante lapsum habuit majorem gratiam: Ergò gloria non solùm est effectus contritionis, & gratiæ illi correspondentis, sed etiam gratiæ per peccatum interruptæ: contritio enim 17

se

se solùm habet ut removens prohibens respe- A ctu antecedentis gratiæ, & non ut ratio influens in gloriam illi correspondentem, atque adeo gratia non solùm ut restaurata, sed etiam secundùm se influit in gloriam, & consequenter est prædestinationis effectus.

18. Confirmatur ampliùs: Intentio Dei perducendi hunc electum ad tantum gradum gloriæ, non consequitur effectum absque illa gratia, quæ peccatum antecessit; quia nisi præcessisset, non daretur homini pœnitenti tanta gloria: Ergo prior illa gratia cum effectu conducit ut medium ad gloriam: Ergo est effectus talis electionis ad beatitudinem. Vis & efficacia hujus rationis B magis constabit ex solutione argumentorum, quæ solent fieri in contrarium.

19. Objicies ergo primò: Gratia primò collata, & per peccatum amissa non valet ad gloriæ consecutionem, nisi ut per pœnitentiam restituta; nam solùm ratione contritionis & pœnitentiæ merita per peccatum mortificata reviviscunt; Ergo gratia interrupta per peccatum non est effectus prædestinationis, nisi ut recuperata per pœnitentiam, non verò ut primò collata.

20. Respondeo distinguendo Antecedens: Si particula *ut* significet conditionem requisitam, concedo Antecedens. Si reduplicet rationem formalem, negò Antecedens, & Consequentiam. C

Explicatur: Sicut hæc propositio, *ignis non calefacit, nisi ut applicatus*, est vera, si particula *ut* reduplicet conditonem requisitam ad agendum; secùs autem si reduplicet rationem formalem agendi, quæ non est applicatio, sed ipse calor. Ita etiam cum dicitur, quòd gratia interrupta per peccatum non valet ad consecutionem, vel augmentum gloriæ, nisi ut per pœnitentiam restituta: verum est si ly *ut* denotet conditionem requisitam, sine qua talis gratia non influit in gloriam; secùs autem si exprimat & significet rationē formalem talis valoris & influxûs: sic enim non est à pœnitentia, quæ se habet tantùm ut removens prohibens, sed à jure & proportione, quam habet gratia sanctificans respectu gloriæ. D

21. Objicies secundò: Gratia causata per primam justificationem, quæ antecessit peccatum, destructa fuit per peccatum quantùm ad suam numericam entitatem, & postea per aliam actionē novam & distinctam à prima reproducitur, non eadem numero, sed eadem secundùm speciem in eadem quantitate: Ergò prima illa gratia, quæ peccatum antecessit, non influit in gloriam, nec consequenter est prædestinationis effectus, sed illa solùm, quæ per pœnitentiam restituitur.

22. Respondeo quòd licet gratia causata per primam justificationem non sit eadem numero physicè & entitativè cum ea, quæ reparatur, benè tamen moraliter & æquivalenter: Etsi enim amissa gratiâ postea succedat alia entitativè distincta, eandem tamen gloriam respicit, & idem habet jus ad illam, & sic censetur eadem numero gratia formaliter & in esse gratiæ, quamvis materialiter & in esse entis sit diversa. Sicut quamvis superficies aëris ambientes aliquam turrim continuò fluant & varientur, censetur tamen idem locus formaliter, quia aliæ superficies advenientes habent eandem correspondentiam & distantiam ad polos & centrum mundi, quam habebant præcedentes, ut explicari solet in Physica. Undè quamis talis gratia non possit physicè in gloriam influere, quia non redit physicè secundùm suam entitatem, potest moraliter in eam influere: ex hoc enim quòd illa manet in acceptatione divina, postea ablatò impedimentò datur prædestinato aliquis gradus gloriæ illi correspondens; vel ut alij volunt, idem gradus gloriæ novo titulo, seu gloria quædam accidentalis: quod sufficit ut aliquid sit prædestinationis effectus; nam glorificatio corporis, ejusque dotes & revelationes extra verbum sunt prædestinationis effectus, & tamen ad gloriam accidentalem pertinent.

Objicies tertiò: Effectus prædestinationis debent continuari, & conjungi cum finali perseverantia, & cum gloria, quæ sunt ultimi & præcipui ejus effectus: Sed gratia per peccatum interrupta cum illis non continuatur, nec conjungitur, ut patet: Ergo non est prædestinationis effectus. 23.

Respondeo quòd ut aliquid sit prædestinationis effectus, debet continuari & conjungi cum finali perseverantia, & cum gloria, vel secundùm continuationem physicam in existendo, vel secundùm continuationem moralē, & secundùm permanentiam illorum in divina acceptatione; & hæc continuatio per peccatum non interrumpitur, quia culpa non tollit voluntatem remunerandi merita, & conferendi gloriam sublatò impedimentò. 24.

Objicies ultimò: Etsi gratiæ Adami in statu innocentiæ aliquis gradus gloriæ correspondeat, & consequenter ad finem prædestinationis conducat, illa tamen non fuit effectus prædestinationis, ut primò collata, sed solùm ut per pœnitentiam reparata. Ergo similiter quamvis gratia hominum in hoc statu per peccatum interrupta, quatenùs primò collata, influat in beatitudinem, & ad finem prædestinationis conducat, non erit effectus prædestinationis, nisi ut reparata per pœnitentiam. 25.

Respondeo concesso antecedente, de quo disputant Theologi in tractatu de Incarnatione, negando consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia cùm gratia statûs innocentiæ non præsupposuerit præscientian & prædestinationem Christi, nec ex ejus meritis data fuerit: ex intentione efficaci glorificandi Adamum (quæ intentio fuit posterior Christi prædestinatione) imperata non fuit; undè ex vi primæ infusionis ad finalem perseverantiam ordinem nō dicebat, sed solùm ex vi reparationis factæ per Christum. In nostra autem gratia, quatenùs primò collata, oppositum contingit: cum enim prima illius collatio sit ex meritis Christi, ejusq; prædestinationem supponat, ex intentione gloriæ in electis præparatur & imperatur, & ex vi primæ infusionis ordinem ad gloriam; & ad finalem perseverantiam importat. 26. E

§. II.

Expeditur alia difficultas.

Dico secundò: Etiam vocationes inefficaces in electis esse prædestinationis effectus, non elicitos, sed imperatos. Est etiam contra Vazquem, & Valentiam, aliosque recentiores.

Probatur breviter: Licet vocationes inefficaces in prædestinatis non conducant ad gloriam immediatè, mediatè tamen, & dispositivè ad illam conducunt, quatenùs paulatim emolliunt cor hominis, ut tandē Deo vocanti respondeat: 27.

velobjectivè, quatenus in memoriam reductæ excitant ad gratiarum actionem & ad humilitatem propter resistentiam præteritam : Ergo præparantur à Deo ex intentione gloriæ, & consequenter sunt effectus prædestinationis. Utraque Consequentia patet ex dictis, Antecedens verò probatur. Primò, quia id sæpè contingere, experientia testatur, quòd scilicet Deo quis gratias agat propter vocationes illas, quibus non respondit: ut constat ex Augustino libro 6. Confess. capite 11. & libro 8. capite 9. ubi memorans vocationes divinas, quibus multoties restiterat, excitatur ad pœnitentiam, humilitatem, & gratiarum actionem. Et ex Bernardo serm. 2. Dominicæ 6. post Pentecosten, ubi exclamat: *Ego peccabam, & tu dissimulabas. Non continebam à sceleribus, & tu à verberibus abstinebas. Prolongabam ego multo tempore iniquitatem meam, & tu Domine pietatem tuam.*

Secundò idem Antecedens probatur ex illis verbis Pauli ad Romanos 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, quod ut docet glossa ex Augustino desumpta, etiam ad peccata prædestinatorum extenditur : Ergo cum vocationes inefficaces ad bonum prædestinatorum aliquò ex prædictis modis conducant, sunt prædestinationis effectus.

28. Confirmatur : Permissio peccati, quæ in denegatione gratiæ efficacis supposità sufficiente consistit, est prædestinationis effectus, quatenùs ad excitandam humilitatem conducit, & quatenùs ex illa movetur homo ad cognoscendam infirmitatem propriam, & indigentiam uberioris & fortioris auxilij, ut ostendemus art. 5. Ergo similiter cum vocationes inefficaces in prædestinatis ad eosdem fines conducant, illæ sunt prædestinationis effectus. Quòd autem non sint effectus ab illa immediatè eliciti, sed solùm imperati, patet, quia vocationes inefficaces, & auxilia sufficientia pertinent ad providentiam generalem ordinis supernaturalis, & ordinantur per prædestinationem ad ejus proprium finem, salutem scilicet electorum, modo antea explicato.

29. Objicies primò : D. Thomas ad Roman. 8. lectione 6. exponens hæc verba Apostoli : *Quos prædestinavit, hos & vocavit*, ait : *Hæc vocatio est efficax in prædestinatis* : Ergo ex D. Thomâ sola vocatio efficax est effectus prædestinationis. Idem colligitur ex Augustino de prædestinatione Sanctorum capite 16. ubi dicit : *Deus vocat prædestinatos, sed non eâ vocatione, quâ vocati sunt, qui noluerunt venire ad nuptias*, quæ, ut patet, est vocatio inefficax. Et lib. 1. ad Simplic. quæst. 2. & alibi passim docet, quòd sola illa vocatio est effectus prædestinationis, quæ est vocatio *secundùm propositum*, vel ut loquitur Fulgentius lib. 1. ad Monimum, *quæ est ex proposito congrua* : Sed vocatio congrua, & secundùm propositum est efficax: Ergo idem quod priùs.

30. Respondeo primò : Quòd quando sancti Patres docent, solam vocationem efficacem, vel congruam, aut secundùm propositum, esse prædestinationis effectum, loquuntur de effectibus prædestinationis elicitis, & immediatè ab illa procedentibus, non vero de imperatis & mediatis, undè hæc testimonia suadent quidem secundam partem nostræ conclusionis, sed non militant contra primam.

31. Secundò responderi potest, SS. Patres loqui de vocatione efficaci, vel simpliciter, & per ordinem ad actum perfectum, conversionem scilicet peccatoris, ad quam datur; vel de vocatione efficaci secundùm quid, & per ordinem ad actus imperfectos, qui paulatim emolliunt cor hominis, illudque disponunt ad conversionem perfectam, per ordinem ad quos potest dici congrua, vel secundùm propositum.

Objicies secundò : Communia electis & reprobis non sunt prædestinationis effectus ; Sed vocationes inefficaces & auxilia sufficientia sunt communia electis & reprobis, & utrisque indifferenter conceduntur : Ergo non sunt effectus prædestinationis. 32.

Confirmatur : Vocationes inefficaces, & auxilia sufficientia sunt à providentia generali ordinis supernaturalis, & voluntate Dei antecedente: Ergo non sunt effectus prædestinationis. Consequentia videtur manifesta, effectus enim prædestinationis sunt à providentia Dei speciali & voluntate consequente.

Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem. Non sunt effectus prædestinationis eliciti, concedo, imperati, nego. Et concessâ Minori, distinguo Consequens : Ergo vocationes inefficaces non sunt effectus prædestinationis: eliciti, concedo, imperati, nego. Undè 33.

Ad confirmationem dicendum est, vocationes inefficaces, & auxilia sufficientia in electis esse quasi elicitivè à providentia generali, & voluntate Dei antecedente, & à prædestinatione imperativè; quia non eliciuntur à providentia generali, nisi ut subordinata prædestinationi, & ex finis ejus efficaci intentione.

Objicies tertiò : Non omnes vocationes inefficaces in prædestinatis conducunt ad gloriam etiam mediatè : Ergo omnes non sunt prædestinationis effectus. Consequentia patet ex supra dictis, Antecedens vero probatur : quia omnes non offeruntur memoriæ, nec omnes paulatim leniunt cor hominis, nam contingere potest quòd aliquis vitijs longo tempore deditus, multoties interiùs pulsatus, repentè convertatur, & pœnitentiam agens, vel ad martyrium raptus, statim moriatur, & consequatur gloriam : At in tali casu non omnes vocationes occurrunt memoriæ, cum hoc in tam brevi tempore sit moraliter impossibile, nec illæ dispositivè cor emolliendo, extraxerunt consensum : Ergo non omnes vocationes inefficaces, aliquo ex prædictis modis, ad finem prædestinationis conducunt. 34.

Propter hoc argumentum quidam recentiores Thomistæ conclusionem nostram restringendam existimant ad illas vocationes, quæ in memoriam redactæ excitant ad prædictos affectus. Magis tamen placet aliorum sententia, qui nostram conclusionem propter verba Pauli superiùs relata, universaliter accipiendam esse contendunt. Undè in forma respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem inprimis dico, nullam dari vocationem internam, vel auxilium sufficiens, quod non producat in anima aliquem actum imperfectum, qui hominem excitet ac disponat ad perfectiorem; ut docent celebriores Thomistæ in tractatu de auxilijs, & colligunt ex verbis illis Isaiæ 55. *Verbum meum, quod egredietur de ore meo, non revertetur ad me vacuum, sed faciet quæcunque volui, & prosperabitur in his, ad quæ misi illud.* Quibus verbis significatur, vocationem internam, quâ Deus animam alloquitur, nunquam ita esse steri- 35.

sterilem & infœcundam, quin semper aliquem fructum, saltem imperfectum, in anima producat. Ratio etiam id suadet: nam omnis vocatio interna, omneque auxilium sufficiens excitat & movet animam, & sub genere auxilij moventis, & excitantis continetur: sed videtur impossibile, quòd anima excitetur formaliter, nisi per actum vitalem à se elicitum, cum excitatio hæc verè sit vitalis. Similiter impossibile est, quòd Deus actualiter moveat animam, & quòd anima non moveatur actualiter, cum movens & motum dicantur correlativè: Ergo omnis vocatio interna, & omne auxilium sufficiens aliquem actum saltem imperfectum in anima producit. Sed quidquid sit de hac sententia,

36. Respondeo secundò, nullam dari vocationem in prædestinatis, quæ aliquo modo non conducat ad finem prædestinationis, saltem objectivè, excitando ad gratiarum actionem: licèt enim in hac vita non omnes in memoriam revocentur, in patria tamen per visionem in verbo omnes suas vocationes, sive efficaces, sive inefficaces prædestinati cognoscunt, & ex cognitione illarum ad gratiarum actionem excitantur.

37. Objicies ultimò: Nemo prudens ex intentione efficaci finis eligit & applicat media inefficacia & frustrabilia, præsertim si habeat in sua potestate media efficacia & infrustrabilia: Ergo cùm Deus in infinitis suæ omnipotentiæ thesauris habeat infinita media, & auxilia efficacissima, quibus potest electos suos ad vitam æternam perducere, incongruum videtur, quòd ex efficaci intentione beatitudinis illis præparet & tribuat vocationes aliquas inefficaces, & auxilia purè sufficientia, quæ debent frustrari suo effectu.

38. Respondeo distinguendo Antecedens: Si talia media nullam habeant vim, & efficaciam, neque in ordine ad effectum principalem, neque in ordine ad alios minùs præcipuos, concedo Antecedens. Si talia media habeant vim & efficaciam in ordine ad aliquem effectum, qui ad alium perfectiorem, saltem mediatè & dispositivè concurrat, nego Antecedens., & Consequentiam. Itaque non superfluè, sed valdè prudenter, Deus intendens efficaciter gloriam electis, dat aliqua media & auxilia inefficacia, & frustrabilia suo effectu. Id enim congruit, tùm ut per illa media & auxilia (quæ, ut supra diximus, semper sunt efficacia secundùm quid, & in ordine ad aliquem actum imperfectum, quem in anima producunt) paulatim emolliat cor hominis, illudque disponat ac præparet ad conversionem perfectam. Tum etiam ut homini ostendatur infirmitas sua, libertas, inconstantia, & ingratitudo, & ut sic magis ad interiora revocetur, & tandem reformetur.

ARTICULUS III.

An determinatio voluntatis ad actus supernaturales, seu actus supernaturales prout à libero arbitrio exeunt, sint prædestinationis effectus?

39. Partem negantem tenet Molina hîc art. 5. disp 1. membro 10. ubi etsi actibus supernaturalibus tribuat, quòd sint effectus prædestinationis, non tamen formaliter, quatenùs à libero arbitrio exeunt, & consequenter determinationē voluntatis ad bonum, seu bonum usum liberi arbitrij, ab effectibus prædestinationis excludit.

Præcipuum ejus fundamentum est, quia existimat gratiam & liberum arbitrium partialiter in actus supernaturales influere, & se habere sicut duos homines, vel equos eandem cimbam, vel currum trahentes: Sed effectus à duabus causis partialibus procedens non est ab una, sub ea ratione & formalitate, quâ exit & procedit ab altera, ut patet in exemplo adducto tractionis navis: Ergo actus supernaturales, ut exeunt à libero arbitrio, non procedunt à gratia, nec consequenter sunt prædestinationis effectus.

Præterea, quod actus supernaturalis sit liber & vitalis, à gratia non habet, sed à libero arbitrio: Ergo consideratus prout exit à libero arbitrio non est effectus gratiæ, nec consequenter prædestinationis. Utraque Consequentia patet, Antecedens probatur. Quòd actus supernaturalis sit liber & vitalis, debet habere à principio libero & vitali: Sed gratia, cum non sit indifferens, sed unum actum determinatè respiciat, non est libera; & cum veniat deforis, & procedat à principio extrinseco, scilicet Deo eam animæ infundente, non est principium vitale: Ergo quòd actus supernaturalis sit liber & vitalis, à gratia non habet, sed à libero arbitrio.

§. I.

Hæc sententia Molinæ rejicitur.

Dico tamen, determinationem nostræ voluntatis ad bonum, seu bonum usum liberi arbitrij, ut tenet se ex parte nostra, esse prædestinationis effectum. Ita communiter docent nostri Thomistæ cum Angelico Præceptore hîc art. 5. in corpore, ubi ait: *Non est distinctum, quod est ex libero arbitrio, & ex prædestinatione, sicut non est distinctum, quòd est ex causa secunda & causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut suprà dictum est, undè & id, quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.* Et quæst. 6. de veritate art. 2. ad 11. *Hoc ipsum* (inquit) *quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione, undè non potest esse causa prædestinationis.* 40.

Probatur etiam conclusio ratione fundamentali, quam insinuat idem S. Doctor locis citatis. Id, quod causatur à gratia, est prædestinationis effectus: Sed determinatio voluntatis ad bonum supernaturale, v. g. ad credendum, vel ad diligendum Deum super omnia, seu bonus liberi arbitrij usus in supernaturalibus causatur à gratia: Ergo est prædestinationis effectus. Major est evidens, quia prædestinatio est causa gratiæ, ejusque præparatio, ut docet Augustinus de prædestinatione Sanctorum cap. 10. his verbis: *Inter gratiam & prædestinationem hoc tantùm interest, quòd prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia verò jam ipsa donatio*: Ergo quod procedit & causatur à gratia, est effectus prædestinationis. Nam ut communiter dicitur, quod est causa causæ, est causa causati: undè D. Thomas hîc art. 5. *Manifestum est* (inquit) *quòd id, quod est gratiæ, est prædestinationis effectus.* 41.

Minor verò, in quâ est difficultas, probatur multipliciter. Primò ex Cœlestino primo in epistola 1. ad Episcopos Galliæ, ubi definit, quòd *nemo nisi per gratiam libero benè utatur arbitrio*: Ergo bonus usus liberi arbitrij à gratia procedit. 42.

A Unde Augustinus libro 1. Retract. cap. 9. circa finem sic habet: *Quia omnia bona, & magna, & media, & infirma, à Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit & bonus usus liberæ voluntatis, qui in magnis numeratur bonis.* Et super Psalm. 77. *Deus cooperatorem sibi facit hominis spiritum in opere bonorum factorum.* Et de corrept. & gratia cap. 1. *Desiderare auxilium gratiæ, initium gratiæ est.* Idem colligitur ex D. Thoma hic art. 5. ubi reprehendit eos qui distinguũt *inter id quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque.*

44. Secundò probatur eadem Minor ex eodem Augustino Epist. 107. & libro 1. contra duas Epist. Pelag. cap. 19. ubi docet quod *gratia facit homines ex nolentibus volentes, & ex repugnantibus consentientes.* Ex quibus verbis hoc deducitur argumentum. Bonus usus liberi arbitrii, & consensus ipse ad gratiam Dei, non potest procedere ex libero arbitrio ut nolente ac repugnante, sic enim ab illo potius proveniret dissensus, quam consensus: fit ergo ex libero arbitrio ut volente & consentiente: Sed fieri ex nolente volentem, & ex repugnante consentientem, est effectus gratiæ & operationis divinæ, intus in corde hominis operantis, inquit Augustinus locis citatis, & de gratia & libero arbitrio cap. 21. ubi sic habet: *Agit Deus omnipotens in cordibus hominum, etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod eos agere ipse voluerit.* Ergo bonus usus liberi arbitrij, & consensus ipse ad gratiam, provenit ab ipsa gratia, intus in corde hominis operante.

45. Confirmatur primò: Ex eodem Augustino Epist. 105. *Quod promittit Deus, non facit nisi Deus*: Sed Deus interdum promittit in scriptura consensum & determinationem nostræ voluntatis, ut patet quando promisit Abrahæ fidem & conversionẽ gentium, in qua includitur consensus & determinatio liberi arbitrij: Ergo talem consensum & determinationem facit per gratiam intus in corde hominis operantem, & consequenter secundùm Augustini principia, negari non potest, bonum usum liberi arbitrij esse effectum gratiæ & operationis divinæ. De quo fusè Tractatu præcedenti. *Disp. 5. art. 2.*

46. Confirmatur secundò ex D. Thoma super Epist. ad Hebræos cap. 12. lect. 3. ubi ait: *Hoc ipsum quod est non ponere obstaculum gratiæ, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, & tamen moveatur cor ejus ad removendum illud, hoc est ex dono gratiæ Dei vocantis per misericordiam.* Sentit ergo apertè D. Thomas, quod quicquid ex parte liberi arbitrii se tenet etiam ipsum non ponere obstaculum, & ipsum velle recipere gratiam, est effectus ipsius gratiæ.

47. Tertiò probatur Minor principalis. Initium fidei, & justificationis exordium, provenit à gratia, ut definitur in Concilio Arausicano 2. can. 5. his verbis: *Si quis initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus qui justificat impium, non per gratiæ donum, sed naturaliter inesse dicit, Apostolicis traditionibus contradicit.* Et in Tridentino sess. 6. cap. 5. asseritur, *Ipsius justificationis exordium in adultis, à Deo per Christum Iesum præveniente gratia sumendum esse.* Sed determinatio voluntatis ad credendum mysteriis revelatis, est initium fidei: ut enim docent Theologi in Tractatu de fide, fides incipit à pia motione voluntatis, quæ determinat intellectum ad credendum mysteriis sibi propositis, ex quo inferunt, in dæmonibus & damnatis non esse fidem, quia in illis non est pia illa motio & determinatio voluntatis, sed credunt inviti & coacti. Item liber consensus nostræ voluntatis pertinet ad nostræ justificationis exordium, nam ut dicitur in Tridentino citato: *Adulti gratia excitanti & adjuvanti liberè assentiendo & cooperando, ad justificationem disponuntur.* Ergo determinatio voluntatis ad bonum, seu bonus usus liberi arbitrij, à gratia præveniente procedit.

Dices cum Molina: Consensum & determinationem liberi arbitrij, seu actus supernaturales quibus homo liberè consentit Deo vocanti & excitanti, & se determinat ad credendum, vel diligendum Deum super omnia, esse quidem effectus divinæ gratiæ, & ab illa causari, B non tamen formaliter & reduplicativè quatenus procedunt à libero arbitrio, partialiter in illos influente. 48.

Sed contra primò: Deus per suam gratiam, non solum facit nobiscum nostram operationem, sed etiam facit ut faciamus illam; juxta illud Ezechielis 36. *Faciam ut in præceptis meis ambuletis.* Et juxta Augustinum libro de gratia & libro arbitrio capite 15. ubi ait: *Certum est nos velle cùm volumus, sed ille facit ut velimus,* &c. Ergo quod actus nostri liberi eliciantur à nobis, seu à nostro libero arbitrio exeant, habetur à gratia faciente ut velimus, & consequenter actus supernaturales sunt effectus gratiæ, etiam prout à libero arbitrio procedunt. 49.

C Secundò, Gratia est adæquata virtus proxima agendi & influendi in actus supernaturales: ut enim ostendimus in Tractatu de visione beata, nõ datur in nobis potentia obedientialis proximè & immediatè activa effectuum supernaturalium, sed tantùm radicalis & remota: Atqui actus nõ potest sub aliqua ratione à principio remoto procedere, sub qua non causetur à proximo: Ergo actus supernaturalis, prout procedit à libero arbitrio, causatur à gratia. 50. *Disp. 8. art. 3. §. 3.*

Tertio, Esto admittamus gratiam non esse adæquatam virtutem proximam, negari tamen non potest esse adæquatam rationem elevandi & proportionandi liberum arbitrium actui supernaturali: At actus supernaturalis non proce- D dit à libero arbitrio, nisi ut proportionato & elevato: Ergo sub nulla ratione procedit à libero arbitrio, sub qua non causetur à gratia. 51.

Quartò Actus supernaturalis, prout exit à libero arbitrio, procedit ab illo ut subordinato Deo: At non ut auctori naturali: Ergo ut supernaturali, & consequenter causante mediante gratia actum supernaturalem faciente ut exeat & emanet ab ipso libero arbitrio. 52.

Denique, Deus, cùm sit prima & universalissima causa, attingit suos effectus secundùm omnes modos & formalitates reales in eis inventas, & in ipsum ut in ultimum finem reducibiles, ut demonstrant Philosophi in Metaphysica, & docet D. Thomas 6 Metaph. lect. 3. & 1. Perihierm. lect. 14. ubi ait: *Voluntas divina est intel-* E *ligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam profundens totum ens, & omnes ejus differentias*: Sed actus supernaturalis exire & progredi à libero arbitrio, est aliquis modus vel formalitas entis, ut per se patet; non enim est purum nihil, aut ens rationis: Ergo in Deum ut in primam causam reduci debet: Sed non in Deum ut Auctorem naturæ, ut suprà dicebamus: Ergo in Deum ut gratiæ largitorem, & Auctorem supernaturalem. 53.

Potest

54. Potest insuper suaderi conclusio alia ratione fundamentali. Quidquid ad salutem conducit, est effectus prædestinationis: Sed bonus usus liberi arbitrij etiam prout est à nobis, conducit ad salutem: Ergo est prædestinationis effectus. Major patet, Minor probatur. Tùm quia, ut supra dicebamus, determinatio voluntatis ad credendum mysterijs revelatis, & consensus, quo Deo vocanti & excitanti liberè assentimur, est initium fidei, & justificationis exordium. Tùm etiam, quia id maximè conducit ad salutem & vitam æternam, quod conducit ad meritum: Sed bonus usus nostræ voluntatis, etiam prout à nobis est, conducit ad meritum: nam ut docent Theologi in tractatu de merito, conditio essentialiter requisita ad meritum, est, quòd opus sit liberum & voluntarium: est autem liberum & voluntarium, quatenùs exit à voluntate nostra: Ergo bonus usus liberi arbitrij, etiam prout est à nobis, conducit ad salutem. Item, quod Deus à nobis exigit, ut salvemur, ad salutem conducit: Sed ut salvemur, Deus à nobis exigit usum, & cooperationem liberi arbitrij: ut enim ait Augustinus sermone 15. *Qui fecit te sine te, non te justificat sine te.* Et Bernardus libro de gratia & libero arbitrio: *Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, uno à quo fit, altero in quo fit &c.* Ergo bonus usus, & cooperatio liberi arbitrij, etiam prout est à nobis, conducit ad salutem.

Hanc rationem tangit S. Thomas ad Rom. 9. lectione 3. his verbis: *Manifestum est quòd omne Dei beneficium, quod homini confert ad salutem, est divinæ prædestinationis effectus: divinum autem beneficium non solùm se extendit ad infusionem gratiæ, quâ homo justificatur, sed etiam ad gratiæ usum: sicut etiam in rebus naturalibus non solùm causat ipsas formas in rebus, sed etiam ipsos motus & operationes formarum, eò quòd Deus est principium omnis motûs, cujus operatione cessante à movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur.*

§. II.

Molinæ fundamenta convelluntur.

55. EX dictis §. præcedenti facilè convelli possunt duo præcipua Molinæ fundamenta initio articuli proposita. Ad primum enim, nego Majorem: quòd scilicet gratia & liberum arbitrium ad actus supernaturales partialiter concurrant, & se habeant sicut duo homines, vel equi eandem cimbam, vel currum trahentes. Virtus enim adæquata proxima, & causa, cujus est virtus, non dicuntur causæ partiales: gratia autem & liberum arbitrium sic comparantur, quòd illa est adæquata virtus proxima, & liberum arbitrium ratione sui gaudet tantùm virtute remotâ & radicali: Ergo non concurrunt partialiter. Undè D. Thomas 3. contra Gent. cap. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali, & divinæ virtuti attribuitur, quasi partim à Deo, & partim à naturali agente fiat, sed totus attribuitur instrumento, & principali agenti etiam totus.* Et opusculo 1. capite. 23. expressè negat Deum concurrere cum creatura ad operandum eo modo, quo duo homines, vel equi concurrunt ad tractionē ejusdem navis, vel currûs. Idem tradit D. Augustinus varijs in locis, quæ fusè expēdimus tract. præcedenti disp. 5. art. 2. §. 2. in quibus docet, nō ita tribui Deo operationes nostras, ut pars debeat tribui Deo, & pars nobis, sed totum Deo; quia ut dicebat Cyprianus: *In nullo gloriandum est, cùm nostrum nihil sit,* idque probat ex illis verbis Apostoli, *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei: Non quia* (inquit) *velle non debemus & currere, sed quia ipse in nobis & velle operatur & currere. Et addit: Hoc nobis expedit, & credere, & dicere, ut sit humilis & submissa confessio,* ET DETUR TOTUM DEO. Videri etiam potest D. Bernardus libro de gratia & libero arbitrio, ubi eandem veritatem eleganter expressit, his verbis: *Quod à sola gratia cœptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim non sigillatim, ut simul, non vicissim, per singulos profectus operentur, non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt, totum quidem hoc & totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa.*

Ad secundum fundamentum Molinæ, respondeo distinguendo Antecedens. Quod actus supernaturalis sit liber, à gratia non habet, ut à potentia, concedo Antecedens. Ut à virtute potentiæ, vel ejus applicatione, nego antecedens, & Consequentiam. Ad cujus probationem dico, quòd licèt gratia auxilians non sit libera ut quod, est tamen libera ut quo, utpote effluxus quidam à primo libero, & quædam participatio libertatis divinæ. Illa etiam est vitalis ut quo, quia est vis quædam ordinata ad elevandum hominem ad vitam supernaturalem ac divinam participativè. Sicut semen, quamvis non sit animatum nec vivens ut quod, potest tamen dici vivens ut quo, quia est vis quædam instrumentaria, ordinata à natura ad generationem viventis. Nec obstat quod gratia veniat deforis, & à Deo infundatur, quia Deus est primum vivens, & veluti fontale totius vitæ principium: juxta illud Prophetæ; *Quoniam apud te est fons vitæ;* & id in quo *vivimus & movemur & sumus*, ut dicitur Actorum 17. Unde propriè non reputatur tanquam agens extrinsecum, respectu hominis, sed inter causas illius internas computatur, ut eruditè expendit S. Thomas 3. contra Gentes cap. 88. ubi legendus est. 56.

Instabis: Principium liberum ut quo, debet esse indifferens ut quo ad utrumque extremum libertatis: verbi gratiâ ad amorem & odium, vel negationem amoris, & utrumque æqualiter ac indifferenter respicere: Sed gratia auxilians, & movens ad actum amoris verbi gratiâ, non est indifferens ad utrumque extremum libertatis, nec æqualiter & indifferenter respicit amorem & odium, vel negationem amoris, sed determinatè respicit amorem, & cum eo habet indissolubilem nexum: Ergo non est libera ut quo. 57.

Respondeo distinguendo Majorem. Principiū liberum ut quo, per modum potentiæ, debet esse indifferens ut quo &c. concedo Majorem. Principium liberum ut quo, per modum virtutis, vel applicationis potentiæ, nego Majorem; & concessa Minori, distinguendum est Consequens, distinctione Majoris. Itaque ut aliquid sit liberum per modum potentiæ, vel ut alij dicunt, libertate potentiali, debet utrumque contrarietatis, vel contradictionis extremum æqualiter respicere. Ut autem sit liberum per modum virtutis, vel applicationis potentiæ, seu libertate actuali, & per modum principij actualis ipsius operationis (quâ solùm libertate gaudet gratia 58.

movens & auxilians, juxta veriorem Thomistarum sententiam) sufficit quòd ita applicet voluntatem ad unum extremum, ut in ea relinquat vires & potentiam ad oppositum.

ARTICULUS IV.

An substantia prædestinati sit sua prædestinationis effectus?

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur.

59. VT status difficultatis aperiatur, & certa ab incertis separentur, supponendum est primò, substantiam prædestinati secundùm se inspectam intra limites puræ naturæ, non esse prædestinationis effectum; quia effectus prædestinationis finem ejus respicere debent: substantia autem prædestinati in prædicta consideratione finem prædestinationis non respicit, sed adæquatè sistit intra limites & finem naturæ. Addo, quòd effectus prædestinationis non est indifferens ad finem reprobationis: Atqui substantia prædestinati intra limites puræ naturæ considerata indifferens est, ut prædestinetur & reprobetur: Ergo sub hac consideratione effectus prædestinationis esse non potest.

60. Supponendum secundò, illam non esse effectum prædestinationis proximum, & elicitum: Tum quia effectus elicitus prædestinationis debet esse supernaturalis ratione sui, sicut actus elicitus à virtute supernaturali non potest non esse ratione sui supernaturalis: substantia autem prædestinati ratione sui supernaturalis non est. Tum etiam, quia est effectus elicitus providentiæ naturalis: Ergo à supernaturali, qualis est prædestinatio, elicitivè non potest procedere. Undè solùm difficultas est, an imperativè saltem ab illa procedat? quod ut magis declaretur,

61. Supponendum est tertiò: dupliciter aliquid esse posse effectum prædestinationis imperatū. Primò quoad ordinationem supponentem existentiam rei ordinatæ. Secundò, quoad existentiam, ita ut prima rei productio imperetur ex intentione finis prædestinati: certum est igitur, substantiam prædestinati esse saltem primo modo prædestinationis effectum, quia per prædestinationem ordinatur ad gloriam, & ad illam transmittitur. Undè dubitatur solùm de secundo modo imperij, an scilicet substantia prædestinati, etsi ex vi alterius providentiæ quasi elicitivè ad finem naturalem ordinetur, & in re producatur; non tamen procedat ab illa independenter à prædestinatione, sed ut subordinata illi tanquam imperanti eo modo, quo actus aliarum virtutum ab illis eliciti à charitate procedunt ut imperante illorum productionem. Pro resolutione

Dico, substantiam prædestinati esse effectum prædestinationis in sensu explicato. Ita communiter docent Thomistæ, paucis exceptis, qui existimant substantiam prædestinati esse tantùm subjectum, quod prædestinatur, non verò ipsius prædestinationis effectum.

62. Probatur primò ex Augustino epist. 105. ubi explicans illud Apostoli ad Roman. 8. *Vt secundùm electionem propositum Dei maneret. Secundùm electionem* (inquit) *quâ eligendos facit ipse, non invenit.* Ergo juxta Augustinum electio ad gloriam causa est substantiæ eligendorum, & consequenter substantia prædestinati est prædestinationis effectus: omne enim, quod ab electione in ordine intentionis causatur, est in executione effectus prædestinationis.

63. Probatur secundò ex D. Thoma in 1. dist. 41. quæst. 1. art. 4. ubi inquit: *Omnis causa, cujus operatione interveniente completur effectus prædestinationis, dicitur prædestinationem juvare, vel per modum causæ meritoriæ, vel persuadendo ad bonum, vel per modum dispositionis, vel etiam naturali operatione; sicut motus cœli, & omnes causæ naturales juvant prædestinationem, inquantùm earum officio perficitur generatio & sustentatio electorum.* Ex quibus verbis hoc argumentum desumitur. Eatenùs aliqua causa, sivè moralis, sivè naturalis dicitur prædestinationem juvare, quatenùs ejus operatione perficitur effectus prædestinationis: At motus cœli juvat prædestinationem, quatenùs illo perficitur electorum generatio: Ergo hæc est prædestinationis effectus, & consequenter electorum substantia, quæ per illam producitur.

64. Tertiò probatur ex eodem S. Doctore hîc art. 8. ubi in argumento, *sed contrà*, probat prædestinationem precibus Sanctorum juvari, ex illo Genesis 25. ubi dicitur, quòd Isaac rogavit Dominum pro Rebecca uxore sua, & dedit conceptum Rebeccæ, ex quo conceptu natus est Jacob: At si substantia Jacob prædestinati non esset prædestinationis effectus, argumentū D. Thomæ non convinceret: Ergo juxta D. Thomam substantia prædestinati est prædestinationis effectus. Probatur Minor. Prædestinationem precibus Sanctorum juvari, est illius effectus precibus Sanctorum obtineri: Ergo ex eo, quòd nativitas Jacob obtenta fuerit precibus Isaac, non colligitur prædestinationem Jacob precibus Isaac juvari, nisi ejus nativitas sit prædestinationis effectus.

65. Probatur quartò ratione, quam indicat idem Angelicus Doctor in corpore ejusdem articuli, his verbis: *Ita prædestinatur à Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat, quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur.* At substantia prædestinati talis est, ut sine illa prædestinatus salutem non consequatur: Ergo cadit sub ordine prædestinationis, & consequenter est illius effectus.

66. Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio. Quidquid aliquò modo ad prædestinationem conducit, si fiat ex intentione gloriæ, est effectus prædestinationis: At substantia prædestinati ad prædestinationem conducit, & aliàs fit ex intentione gloriæ: Ergo est prædestinationis effectus. Minor quantùm ad secundam partem patebit ex infra dicendis: probatur verò quantùm ad primam. Nam substantia prædestinati est causa efficiens actuum, quibus homo justificatur, & promeretur gloriam: est etiam causa efficiens ipsius gloriæ & visionis beatificæ, quam producit mediante intellectu per lumen gloriæ elevato: illa enim potest esse motivum per modum objecti, gratiarum actionis, pro creationis & conservationis beneficio: Ergo substantia prædestinati ad prædestinationem conducit.

67. Dices, ad hoc ut aliquid sit effectus prædestinationis, non sufficere, quòd ad illius finem, scilicet gloriam, quocunque modo conducat, sed insuper

insuper requiri quod ad illam ordinetur, ut medium ad finem: At substantia prædestinati non ordinatur ad gloriam, ut medium ad finem, sed solùm ut subjectum ad formam accidentalem quam recipit, & à qua perficitur: Ergo non est prædestinationis effectus. Minor patet, Major probatur. Prædestinatio vel in electione consistit, vel saltem illam supponit: At electio non nisi circa media versatur, sicut intentio solùm est respectu finis: Ergo ut aliquid sit effectus prædestinationis, requiritur quod ad illam ut medium ad finem ordinetur. Unde, ut suprà diximus, licèt merita Christi ad nostram prædestinationem, ejusque finem conducant, quia tamen ad eam non comparantur ut media ad finem, effectus illius non sunt.

68. Sed facilè respondetur, distinguendo Majorem. Ut aliquid sit effectus prædestinationis, elicitus & immediatus, requiritur quòd ad illã ordinetur ut medium ad finem concedo Majorē. Ut sit effectus illius imperatus & remotus, nego Majorem. Ad cujus probationem dicendum est, quòd electio dupliciter potest aliquid attingere: uno modo immediatè, & quasi elicitivè, & sic solùm potest erga media propriè dicta versari. Alio modo mediatè, & imperativè, sicque potest attingere omne quod ad media quæ sunt illius objectum quovis modo concurrit. Unde quia substantia prædestinati habet concursus jam explicatos, ad dona gratiæ & gloriæ, quæ sunt effectus eliciti prædestinationis & electionis, consequens fit quod ab electione & prædestinationē attingatur mediatè & imperativè: quod non potest competere meritis Christi, quia cùm illa (ut suprà annotavimus) ad ordinem hypostaticum pertineant, & totum ordinem gratiæ & gloriæ, omnemque hominum & Angelorum prædestinationem in infinitum excedant, ab illa imperari non possunt.

69. Denique probari potest conclusio, evertendo præcipuum Adversariorum fundamentum. Non repugnat ab intrinseco quòd substantia prædestinati fiat ex intentione gloriæ, & alias sic fieri congruit intentioni prædestinationis: Ergo de facto substantia prædestinati fit ex intentione gloriæ, & consequenter est prædestinationis effectus. Consequentia patet, Antecedens quantùm ad primam partem suadetur primo. Ex vi decreti ordinantis Christum ad esse filium naturalem Dei, fuit factus Christus ut homo, quia prout sic est subjectum suæ prædestinationis. Ex vi etiam decreti ordinantis hominem ad finem naturalem, scilicet naturalem beatitudinem, posset fieri homo, si conderetur in pura natura: Ergo ex vi decreti efficaciter ordinantis ad gloriam, potest fieri, saltem imperativè, substantia subjecti ad gloriam ordinati.

70. Secundò probatur eadem pars. Si aliqua repugnantia in hoc esset, maximè quia substãtia prædestinati ut sit subjectum gloriæ, debet ad illius intentionem supponi, & consequenter ex vi talis intentionis non potest fieri: At hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ: Minor verò probatur tripliciter. In primis enim id quod est prius in genere causæ materialis, potest esse posterius in genere causæ finalis: Ergo etsi substantia prædestinati sit subjectum gloriæ, & consequenter prior illâ in genere causæ materialis, potest ab illa in genere causæ finalis causari, ac proinde ex intentione ad gloriam imperativè procedere.

Secundo, Substantia genita potest esse generationis subjectum, & causari à generatione efficienter. Substantia etiam creata est subjectum creationis acceptæ passivè, & ab illa causatur: Ergo substantia prædestinati, esto sit subjectum prædestinationis, poterit ab illa imperativè procedere.

Tertiò, Licèt potentia vitalis sit principium effectivum & receptivum sui actûs, potest fieri ex intentione illius: Ergo pariter, licèt substantia prædestinati sit subjectum gloriæ, quam respicit prædestinatio ut finem, poterit ex illius intentione procedere. Quorum omnium ratio est, quia non repugnat mutua inter duo causalitas in diverso genere causæ, qualiter inter electionem ad gloriam, & substantiam prædestinati debet intervenire, ut ex intentione gloriæ procedat.

71. Dices: substantiam prædestinati non solùm esse subjectum gloriæ, sed etiam finem cui Deus gloriam intendit, & ideo non posse imperari ex intentione ejus.

Sed contra primò: Christus, etiam ut homo, est finis cui Deus vult filiationem naturalem, & tamen fit ex vi ejusdem decreti quo filiatio intenditur: Ergo ex eo quod substantia prædestinati sit finis cui Deus gloriam intendit, non repugnat ex intentione gloriæ imperari.

Secundo, finis *cui*, & finis *cujus gratiâ* distinguuntur, & se invicem præcedunt in diverso genere causæ. Nam sanitas verbi gratiâ, quam medicus appetit ægroto, est prior illo in genere causæ finalis, & in ratione finis *qui*, vel *cujus gratiâ*: ipse verò æger cui desideratur, eam præcedit in genere causæ materialis, & in ratione finis *cui*. Item Christus, cùm sit finis totius ordinis naturæ & gratiæ, & ut dicitur Eccles. 24. *Primogenitus ante omnem creaturam*, est prior genere humano in ratione finis *qui*: ipsum verò genus humanum ut redimendum, & consequenter ordo naturæ, Christum præcedit, in genere causæ materialis, & in ratione finis *cui*, ut explicari solet in Tractatu de Incarnatione: Ergo non obstante quòd substantia prædestinati sit finis *cui* respectu gloriæ, poterit ab illa ut fine *cujus* causari, & consequenter ex illius intentione procedere.

72. Quòd autem hoc valde congruum sit, patet: Tum quia id ostendit maximum amorem Dei erga electos; & curam specialem quam habet de illis. Tum etiam, quia Deus in beatitudine supernaturali electorum, quæ est finis prædestinationis, intimè reperitur unitus in ratione speciei intelligibilis, ut ostendimus in Tractatu de visione beatifica: *Disp. 2. art. 3.* Ergo congruum est ut substantia electorum, & omnia entia naturalia, ad illam ut ad finem ordinentur, & ex ejus intentione producantur. Probatur Consequentia: nam congruum est, ut ubicunque Deus reperitur unitus secundùm suam substantiam, exerceat rationem ultimi finis. Sic quia specialiter unitur humanitati Christi, ipsa Christi humanitas, & totum universum, sunt propter Christum. Item quia speciali modo est præsens in Eucharistia, propter unionem cum humanitate Christi, Eucharistia est finis omnium aliorum sacramentorum. Denique, quia est specialiter in anima justi per gratiam, omnes aliæ creaturæ sunt propter justos: Ergo quia supernaturalis beatitudo includit Deum ut unitum intellectui beato in ratione speciei intelligibilis, oportet ipsam beatorum substantiam, & om-

& omnia entia naturalia, ad illam ut finem ordi- A
nari, & ex ejus intentione imperativè pro-
cedere.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò : Apostolus ad Roman. 8.
exponens effectus divinæ prædestinationis,
primo loco recenset vocationem, dicens : *Quos
prædestinavit, hos & vocavit.* At si substantia præde-
stinati esset effectus prædestinationis, debuisset
incipere ab ipso esse substantiali prædestinati,
& non ab ejus vocatione: Ergo ex Apostolo sub- B
stantia prædestinati non est prædestinationis ef-
fectus.

74. Confirmatur ex D. Thoma ibidem lect. 6. u-
bi explicans præfata verba Apostoli, sic ait: *Pri-
mum autem in quo incipit prædestinatio impleri, est vo-
catio hominis, quæ quidem est duplex: una exterior, quæ
fit ore prædicatoris; & alia interior, quæ nihil aliud est
quam quidam mentis instinctus quo cor hominis move-
tur à Deo, ad assentiendum his quæ sunt fidei vel virtutis.*
At si substantia prædestinati esset effectus præ-
destinationis, non inciperet prædestinatio in
vocatione impleri, sed potiùs inciperet in sub-
stantiæ productione : Ergo illa non est præde-
stinationis effectus.

75. Confirmatur ampliùs ex eodem S. Doctore C
super caput 1. ejusdem Epistolæ lect. 3. ubi post-
quam asseruit, *prædestinare nihil aliud esse quàm ante
in corde disponere quid sit de aliqua re faciendum*, hæc
verba subjunxit : *Potest tamen aliquis de futura re
seu operatione disponere: uno modo quantùm ad ipsam
rei constitutionem, sicut artifex disponit qualiter debeat
facere domum. Secundo modo quantum ad ipsum usum
vel gubernationem rei, & ad hanc secundam prædisposi-
tionem pertinet prædestinatio, non ad primam; id enim
quo aliquis utitur, refertur in finem: sed cùm res in seipsa
constituitur, non dirigitur ex hoc ipso in aliud, unde præ-
dispositio constitutionis rei, propriè prædestinatio dici non
potest.* Et paucis interpositis ait : *Relinquitur ergo
quòd prædestinatio dicatur propriè eorum solùm quæ sunt* D
supra naturam. At generatio substantiæ præde-
stinati pertinet ad rei constitutionem, & supra
naturam non est: Ergo non est propriè prædesti-
nationis effectus.

76. Respondeo negando sequelam Minoris.
Quia Apostolus ibi effectus prædestinationis
imperatos & improportionatos, qualis est ipsi-
us prædestinati substantia, non recenset, sed
tantùm elicitos & proportionatos, seu pro-
ximè ad beatitudinem conducentes, inter quos
vocatio est prior, saltem ordine executionis, &
idcirco ab illa incœpit. Ex quo patet responsio
ad primam confirmationem desumptam ex au-
thoritate Divi Thomæ. Ibi enim S. Doctor so- E
lùm intendit quòd vocatio est primum in quo
incipit prædestinatio impleri, vel inter effectus
elicitos seu proportionatos, vel inter ea quæ per
se requiruntur ad prædestinationem, ut propriè
media non verò absolutè : substantia autem
prædestinati non est effectus prædestinationis,
ut medium, sed ut subjectum.

77 Ad secundam confirmationem, dicatur gene-
rationem substantiæ & prædispositionem, consi-
derati posse dupliciter. Vel præcisè in ordine ad
agens, vel prout ad finem dirigitur. Primo modo
prædispositio illius non est prædestinatio, sed
ars, ut docuit D. Thomas quæst. 5. de verit. art. 1.
ad 9. Secundo modo, si dirigatur ad finem na-
turalem, est providentia naturalis, si ad superna-
turalem est providentia supernaturalis genera-
lis, si ad supernaturalem efficaciter, est præde-
stinatio. Et consequenter substantia prædestina-
ti, ut subest primo ordini ad finem, est effectus
providentiæ naturalis: ut subest secundo, est ef-
fectus providentiæ generalis : ut subest tertio,
est effectus prædestinationis. Quando autem ait
D. Thomas prædestinationem propriè esse so-
lùm eorum quæ excedunt facultatem naturæ: vel
intelligendus est de effectibus elicitis, vel si de
imperatis, de excessu quoad ordinem, non quo-
ad substantiam.

Objicies secundò : Effectus prædestinatio- 78.
nis debent esse ex meritis Christi: Sed substantia
prædestinati non est ex meritis Christi: Ergo nó
est effectus prædestinationis. Major cóstat: Chri-
stus enim omnes effectus nostræ prædestinatio-
nis promeruit, ut docetur in materia de Incarna-
tione. Minor verò probatur ex Augustino Epist.
105. ubi ait: *Christus non pro ullis ut homines conde-
rentur, sed pro impiis mortuus est ut justificarentur.*

Respondeo concessa Majori, distinguendo 78.
Minorem. Substantia prædestinati nudè sumpta,
& intra limites puræ naturæ considerata, conce-
do. Ut ordinatur ad gratiam & gloriam, & ad
illam efficaciter transmittitur, nego. Ex quo pa-
ter responsio ad locum Augustini : solùm enim
intendit, hominis generationem, intra limites
puræ naturæ consideratam, non esse ex meritis
Christi; non negat tamen, illam ut ordinatam
& transmissam ad gratiam & gloriam, cadere
sub meritis illius.

Addo, quod multa deputantur meritis Chri- 80.
sti, propter quæ tamen mortuus non dicitur:
meruit enim sibi gloriam corporis, & sui nomi-
nis exaltationem, ut in confesso est apud omnes
Catholicos: meruit etiam illuminationes & gau-
dia accidentalia Angelorum, ut plures docent;
& tamen non dicitur mortuus propter gloriam
sui corporis, & proprij nominis exaltationem,
nec propter illuminationes & gaudia acciden-
talia Angelorum. Mors etiam præmatura illius
qui rapitur ne malitia mutet intellectum ejus,
effectus est meritorum Christi, & propriæ præ-
destinationis. Nativitas etiam parvuli prope
fontem, ex qua provenit quòd illi ministretur
baptismus, & in gratia decedat est effectus suæ
prædestinationis, & meritorum Christi; & ta-
men non dicitur Christus mortuus pro aliquo ut
cito moriatur, nec ut prope fontem nascatur.
Quorum omnium ratio est, quia particula, *pro-
pter*, denotat finem præcipuum mortis & passio-
nis Christi : unde quia hæc omnia non sunt fines
præcipui mortis & passionis Christi, quæ ad ju-
stificationem & gloriam electorum tanquam ad
finem præcipuum ordinantur, ideo etsi meritis
Christi deputentur, non tamen Christus dicitur
mortuus pro illis.

Objicies tertio: Prædestinatio hominum eo- 81.
rum substantiam productam, vel saltem prævi-
sam supponit : Ergo eam non causat. Conse-
quentia patet. Antecedens probatur primò. Præ-
destinatio nostra supponit culpam originalem,
cùm illam supponat prædestinatio Christi, ut ex
Augustino docet D. Thomas 3. p. q. 1. art. 4. &
nostra posterior sit prædestinatione Christi: At
peccatum originale supponit substantiam præ-
destinati productam: Ergo prædestinatio nostra
substantiam prædestinati prævisam supponit.

Secundo,

Secundò, Ante voluntatem prædestinandi & eligendi hos determinatos homines præ alijs, intelligitur in Deo voluntas antecedens salvandi omnes homines; hæc enim generalis voluntas præcedit illam specialem, quâ discernit prædestinatos à reprobis: Sed voluntas illa generalis salvandi omnes homines supponit eorum substantiam & esse, cum supponat voluntatem eos creandi: Ergo prædestinatio substantiam prædestinati productam supponit.

Tertiò substantia prædestinati per providentiam naturalem producitur: Sed providentia naturalis antecedit supernaturalem, sicut natura præcedit gratiam: Ergo prædestinatio substantiam prædestinati supponit.

Denique, forma accidentalis supponit esse subjecti, in quo recipitur, & consequenter volitio ejusdem formæ supponit volitionem ejusdē subjecti: Sed decreto prædestinationis vult Deus homini dare gloriam, tanquam accidens illi superadditum: Ergo tale decretum supponit volitionem subjecti illius, quod est ipsa prædestinati substantia.

82. Respondeo negando Antecedens: Ad cujus primam probationē, distinguo Majorem. Supponit culpam originalem: in uno genere causæ, scilicet materialis, concedo Majorem. In omni genere causæ, nego Majorem, & concessâ Minori distinguo Cōsequens distinctione Majoris:

Ad secundam & tertiam probationem ejusdem Antecedentis eodem modo respondendū est, nempe voluntatem antecedentem salvandi omnes homines, & providentiam naturalem antecedere prædestinationem in genere causæ materialis, & esse posteriores illâ in genere causæ finalis, quod sufficit, ut substantia prædestinati sit prædestinationis effectus, ut supra ostendimus, & ampliùs declarari potest: Ex eo enim, quòd ista decreta priora sint decreto electivo ad gloriam, non sequitur esse independentia ab illo: Ergo nec sequitur effectus talium decretorum non causari ex vi decreti electivi ad gloriam. Consequentia patet, Antecedens autem probatur. Benè stat unum decretum esse priùs alio in uno genere causæ, & in alio dependere ab illo: Ergo ex eo quòd providentia naturalis, & voluntas antecedens salvandi omnes homines, & decretum permittendi peccatum originale priora sint decreto electivo ad gloriam, non sequitur ea non dependere ab illo.

Secundò id probatur argumento ad hominem, contra aliquos ex nostris. Nam Thomistæ unanimiter docent, auxilia sufficientia esse in prædestinatis effectus prædestinationis, & tamen illa sunt effectus providentiæ communis supernaturalis, quæ prior est providentiâ prædestinativâ, ut ipsi fatentur: Ergo ex eo, quòd substantia prædestinati sit effectus providentiæ naturalis, & hæc prædestinatione sit prior, malè colligitur nō esse de facto prædestinationis effectū. Undè

Ad ultimam probationem Antecedentis principalis, distinguo Majorem. Forma accidentalis supponit esse subjecti in quo recipitur, in genere causæ materialis, concedo. In omni genere causæ semper, nego. Nam quando forma accidentalis habet rationem finis cujus gratiâ, sicut habet gloria respectu prædestinati, tunc licet subjectum receptivum illius præcedat in ordine executionis, & in genere causæ materialis, & sustentativæ, illa tamen est prior subjecto in quo recipitur, in ordine intentionis, & in genere cau-

A sæ finalis. Undè ex hoc potest desumi efficax argumentum in favorem nostræ sententiæ: cum enim substantia ipsius prædestinati ordinetur ad gloriam, sicut finis *cui* ad finem *qui*, sive *cujus gratia*, debet ex intentione gloriæ, ut finis procedere, vel imperari.

Objicies ultimò: Si substantia prædestinati, vel ejus productio esset effectus prædestinationis, esset primus illius effectus; nihil enim est priùs ipsâ substantiâ rei & productione illius: Sed hoc non potest dici: Ergo nec illud. Major est evidens. Minor verò probatur primò. Si substantia prædestinati esset primus prædestinationis 83.
B effectus, qui assereret dari ex parte nostra causam meritoriam, vel dispositivam primæ vocationis, ut dicebant olim Semipelagiani, non propterea teneretur fateri dari in nobis causam nostræ prædestinationis: Sed hoc est falsum, & contra communem Theologorum sententiam: Ergo & illud. Sequela probatur: Ut ex parte nostra detur aliqua causa nostræ prædestinationis, necesse est, ut detur aliqua causa primi effectûs illius: At licet daretur ex parte nostra causa primæ vocationis, non daretur causa primi effectûs prædestinationis; ipsa enim vocatio non esset primus ejus effectus, sed potius ipsum creationis donum, cujus nulla potest in nobis causa
C præsupponi: Ergo dato quòd substantia prædestinati sit prædestinationis effectus, clarè sequitur, eum, qui fateretur dari ex parte nostra causam primæ vocationis, non ideo teneri concedere, dari ex parte nostra causam prædestinationis.

Respondeo distinguendo Majorem. Esset primus illius effectus, imperatus & improportionatus, concedo Majorem. Elicitus & proportionatus, nego Majorem. Ad cujus probationē dicendum est, quòd ex eo, quòd aliquis assereret dari ex parte nostra causam primæ vocationis, necessariò fateri deberet, dari etiam ex parte nostra causam nostræ prædestinationis; quia licèt non diceret dari ex parte nostra causam pri- 84.
D mi effectûs, abstrahendo ab elicitis & imperatis à proportionatis & improportionatis; assereret tamē, dari ex parte nostra causam primi effectûs eliciti & proportionati: quod satis est, ut ex parte nostra detur causa nostræ prędestinationis.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

Ex dictis colliges primò, bona omnia naturalia esse effectus prędestinationis imperatos: 85.
nam quamvis fiant ex providentia naturali, per prędestinationem tamen ordinantur ad salutem & bonum electorum. Undè D. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 10. & 2. 2. quæst. 17. art. 2. &
E quæst. 83. art. 6. docet bona temporalia in prędestinatis conducere ad beatitudinem, ideoque posse cadere sub merito, & esse objectum spei, ac pro illis posse fieri orationes.

Colliges secundò: locum & tempus nascendi & moriendi, aliasque nativitatis & mortis circumstantias, esse in electis prędestinationis effectus: quia etiam hæc in prędestinatis ad finem prędestinationis conducunt. Nam puerum verbi gratiâ statim moriturum, nasci propè fontem, conducit ut ei baptismus conferatur, sicque salvetur; & hominem, dum est in statu gratię, suffocari in flumine, vel à latronibus occidi, aut aliâ morte violenta & fortuitâ mori, conducit illi ut in gratia decedat, & gloriam consequatur. 86.
Undè

Undè Apostolus ad Rom. 8. ait: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, quod D. Augustinus & S. Thomas ad ipsas etiam permissiones peccatorum extendunt, ut videbimus articulo sequenti.

87. Colliges tertiò: bonam indolem, & bonum ingenium esse in electis prædestinationis effectū, non quia hæc conducant ad faciliùs credendum, vel ad supernaturales actus eliciendos, ut quidam docent: quia, ut alibi ostendimus, adæquata ratio proximè agendi respectu actuum supernaturalium est virtus supernaturalis infusa: sed quia hæc conducunt ad vitanda peccata: nam ex bona hominum inclinatione, & ingenij bonitate multoties provenit, ut pauciora committantur peccata; sicut è contra mala hominum indoles & inclinatio ad plura cōmittenda maximè juvāt. Undè D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 162. *Adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, & alia naturalia bona, quæ homini confert.*

88. Colliges quartò: bona opera moralia, quæ sine auxilio gratiæ fiunt à prædestinatis, esse effectus prædestinationis. Tùm quia conducunt ad gaudium accidentale, quod de illis prædestinati percipient in gloria. Tùm etiam, quia dum quis benè operatūr, si opus in præcepto sit, vitatur peccatum. Tùm denique, quia bona illa opera menti objecta dant occasionem laudis, & gratiarum actionis.

ARTICULUS V.

An malum & permissio ejus in electis sint prædestinationis effectus?

§. I.

Quibusdam præmissis prima pars quæsiti duplici conclusione resolvitur.

89. Notandum primò: malum aliud esse pœnæ, & aliud culpæ: & rursus in malo culpæ duo esse distinguenda, materiale scilicet & formale, seu malitiam moralem, & entitatem physicam, quæ illi subest, eamque sustentat.

90. Notandum secundò: quòd quando quæritur, an permissio peccati in electis sit prædestinationis effectus, quæstio non procedit de permissione activa, quæ in volitione permittendi peccatum consistit, sed de passiva, consistente in carētia gratiæ efficacis, quâ positâ vitaretur peccatum.

91. Tertiò recolendum est id, quod initio hujus disputationis annotavimus, nempè tres conditiones requiri, ut aliquid sit prædestinationis effectus, scilicet quòd causetur à Deo, quòd efficaciter ad finem vitæ æternæ conducat, & quòd sit à Deo volitum ac præparatum ex intentione efficaci dandi gloriam. His præmissis

Dico primo: Mala pœnæ in electis sunt effectus prædestinationis; non tamen mala culpæ, seu peccata, quâ talia sunt, & secundùm malitiam, & deformitatem moralem, quā important.

92. Probatur: Mala pœnę causantur à Deo, juxta illud Ecclesiastici 11. *Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas à Deo sunt.* Et Amos 3. *Si erit malum in civitate, quod non fecerit Dominus.* Secùs autem mala culpæ, Deus enim non est causa, vel author peccati, quia, ut inquit S. Thomas 1. 2. quæst. 79. art. 1. *Omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem, Deus autem omnia inclinat & convertit in se ipsum, ut dicit Dionysius cap. 1.* A *de divin. nomin.* Item mala pœnæ conducunt ad finem vitæ æternæ: *per multas enim tribulationes oportet nos intrare in regnum cælorum*, ut ait Scriptura, & consequenter à Deo præparantur electis ex intentione dandi illis gloriam. Mala autē culpæ non conducunt ad vitam æternam, sed potiùs ejus assecutionem impediunt, ac proindè ex intentione gloriæ non possunt à Deo præparari: Ergo licet mala pœnæ sint inelectis effect⁹ prædestinationis, non tamē mala culpæ. Cōsequentia patet: nam tres illæ conditiones requirūtur, & sufficiūt, ut aliquid sit prædestinationis effectus.

B Dico secundò: Materiale peccati in electis est effectus prædestinationis.

Probatur primò conclusio eâdem ratione, quâ præcedens. Materiale peccati est effectus omnipotentiæ & voluntatis Dei, & in finem prædestinationis conducit, & consequenter ex illius intentione in electis à Deo præparatur: Ergo est effectus prædestinationis. Consequentia patet ex dictis: Antecedens autem, quantùm ad primam partem, est certum, cum enim materiale peccati sit aliqua entitas creata, & aliquis actus physicus & vitalis, non potest subterfugere divinam causalitatem, & omnipotentiam, sed debet à Deo ut primo ente, & primo actu pendere, ut tractatu præcedenti fusè ostendimus. Probatur verò quantùm ad secundam. Tùm ex illo C Pauli ad Roman. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Tùm etiam, quia materiale peccati solet esse pœna illius, & vexare peccatorem, ut à peccato deterreatur. Illud etiam potest esse occasio laudis & admirationis consideranti benignitatem Dei, qui ad id, quo ipse offenditur, suum concursum non denegat. 93.

Disp. 2. art. 4.

Probatur secundò conclusio. Omnes generationes prædestinatorum sunt prædestinationis effectus, ut articulo præcedenti ostendimus: At multorum generationes peccaminosæ sunt, ut constat in illis, qui ex illicito concubitu sunt procreati: Ergo materiale peccati effectus prædestinationis esse potest. 94.

D Denique Permissiones peccatorum in electis sunt effectus prædestinationis, ut § sequenti ostendemus: Ergo & materiale peccati. Consequentia patet: nam permissio peccati non solùm importat in Deo denegationem auxilij efficacis, sed etiam influxum in materiale peccati; cùm enim peccatum sit quidā defectus & privatio, vel saltem illam includat, non potest poni in rerum natura, nisi ab aliqua entitate physica sustentetur. 95.

Dices primò: Ad effectus prædestinationis concurrit Deus concursu speciali, cùm ex illius speciali amore procedant: Sed ad materiale peccatum concurrit solùm concursu generali: Ergo E materiale peccati nō est prædestinationis effect⁹. 96.

Secundò, possumus à Deo petere nostræ prædestinationis effectus: At materiale peccati à nobis postulari nequit, nisi ex consequenti desideretur formale: Ergo effectus prædestinationis esse non potest.

Ad primum respondeo, quòd licet ad materiale peccati concurrat Deus concursu generali eliciente, concurrit tamen concursu speciali imperante, quatenùs specialis providentia in prædestinato imperat generalem quoad omnes effectus ad illius finem conducentes. 97.

Ad secundum dicatur effectus prædestinationis esse in duplici differentia: alij sunt, qui ratione sui ad finem prædestinationis conducunt, & istos possumus absolutè petere: alij verò solùm

et misericordia divina ad prædictum finem ordinantur, cum ex natura sua ad oppositum finem propendeant; & istos absolutè petere non possumus, sed solùm sub conditione, quòd Deus velit ad finem prædestinationis illos ordinare; & illius generis est materiale peccati, unde à Deo non potest postulari absolutè, sed sub conditione prædicta, ut de permissione peccati, seu denegatione gratiæ infra dicemus.

§. II.

Resolvitur secunda difficultas, & ostenditur permissionem peccatorum in electis esse prædestinationis effectum.

98. Dico tertiò, permissionem peccati in electis esse effectum perdestinationis illorum. Est contra Vazquem, Arrubal, Meratium, & alios Recentiores: est tamen D. Thomæ super Epistolam ad Romanos capite 8. lect. 6. ubi exponens illa verba: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, inquit: *Sed nunquid etiam peccata cooperantur in bonum? Quidam dicunt quòd peccata non continentur sub hoc, quod dicit omnia, quia secundùm Augustinum, peccatum nihil est, & nihil fiunt homines, cùm peccant. Sed contra est, quod in glossa sequitur: Usque adeò talibus Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant & exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum; undè & in psalmis dicitur, cùm ceciderit justus, non collidetur, quia Dominus supponit manum suam.* Quibus verbis sanctus Doctor rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat. Id enim, quod fit à Deo ob fructum spiritualem rationalis creaturæ, provenit in electis ex intentione beatitudinis, & consequenter est prædestinationis effectus: Sed permissio peccati, seu denegatio gratiæ efficacis ad vitandum peccatum fit à Deo ob fructum spiritualem rationalis creaturæ: Ergo in electis fit ex intentione beatitudinis, & cōsequenter est prædestinationis effectus. Major patet, Minor probatur primò ex illo Pauli, *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, quod, ut vidimus, D. Thomas, & Glossa ex Augustino desumpta, extendunt etiam ad ipsa peccata. Secundò ex sanctis Patribus: nam Augustinus de natura & gratia capite 24. docet medicinale fuisse David, quod Psalmo 29. dicebat: *Avertisti faciem tuam à me. Dixerat enim in abundantia sua, non movebor in eternum, & sibi tribuebat, quod à Domino habebat: Quare ostendendum ei fuerat*, (aversione scilicet faciei, per quam gratiæ privatio designatur) *undè haberet & reciperet humilis, quod superbus amiserat.* Idem docet Gregorius libro 2. Moralium capite 26. his verbis: *Fit ut aliquando se hac gratia utiliter subtrahat, & præsumenti, quantùm in se infirmetur, ostendat; tunc enim verè cognoscimus bona nostra undè sint, quando hæc quasi amittendo sentimus, quia à nobis servari non possunt.* Et libro 33. capite 11. *Nonnulli per accepta dona virtutum, per impensam gratiam bonorum operum, in superbia vitium cadunt, sed tamen, quo ceciderint, non cognoscunt. Proindè contra eos hostis antiquus, quia jam interius dominatur, etiam exteriùs savire permittitur, ut qui in cogitatione elati sunt, per carnis luxuriam prosternantur.* Et infra: *Fit plerumqte, ut nonnulli per superbiam in luxuriam corruentes, ex aperto casu malum culpæ latentis erubescant; & tunc etiam majora corrigunt, cùm prostrati in minimis*

A *gravius confunduntur: reos enim se inter minora conspiciunt, qui se liberos inter graviora crediderunt.* Et paulò post: *Ecce qui de virtute se extollit, per vitium ad humilitatem redit: qui verò acceptis virtutibus extollitur, non gladio, sed ut ita dixerim, medicamento vulneratur. Quid est enim virtus, nisi medicamentum, & quid est vitium, nisi vulnus? Quia ergo nos de medicamento vulnus facimus, facit Deus de vulnere medicamentum, ut qui virtute percutimur, vitio curemur: nos namque virtutum dona retorquemus in usum vitiorum; ille vitiorum illecebras assumit in artem virtutum.*

Ei concinit Divus Bernardus sermone 2. in enarratione Psalmi 90. his verbis: *Nonne cooperatur nobis ille casus in bonum, undè & humiliores*
B *efficimur & cautiores?* Et Damascenus libro 2. fidei, ubi hæc scribit: *Permittitur quis quandoque in turpem incidere actum ad emendationem deterioris affectûs. Verbi causâ, quis est elatus in virtutibus, & rectè factis suis, hunc finit Deus in adulterium prolabi, ut per casum in cognitionem propriæ infirmitatis veniens, humiliatus confiteatur Domino.*

Denique Augustinus 14. de civitate Dei capite 13. *Audeo dicere* (inquit) *superbis esse utile cadere in aliquod apertum, manifestumque peccatum, undè sibi displiceant, qui jam sibi placendo ceciderunt: salubriùs enim Petrus sibi displicuit, quando flevit, quàm sibi placuit, quando præsumpsit. Hoc dicit & sacer Psalmus: Imple facies eorum ignominiâ, & quærent*
C *nomen tuum Domine: id est, ut tu eis placeas quærentibus nomen tuum, qui sibi placuerant quærendo suum.* Ex quibus omnibus testimonijs liquet, permissionem peccati ex fine salutis, & profectûs spiritualis in electis provenire à Deo.

Confirmatur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 79. art. 4. ubi loquens de excæcatione quæ ad minus includit permissionem peccati dicit quòd, *Excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus, sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solùm, quibus omnia*
D *cooperantur in bonum, sicut dicitur ad Rom. 8.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ sententiæ dici potest. 99.

Respondet Vazquez, Ecclesiæ Patres vulgari modo fuisse locutos, exprimendo eventus quos Deus ex peccato deducit, ac si essent finis permissionis peccati. 100.

Sed contra primò: Verba Patrum possunt absque incommodo accipi in rigore quem sonant, ut ex argumentorum solutione constabit: Ergo absque necessitate in vulgari sensu accipiuntur.

Secundò, Mens Patrum erat finem permissi-
E onis peccati assignare, non eventum ex ipsa sequutum: Ergo explicare eventum, & non causam finalem, esset diminutè procedere, & non solùm vulgaris locutio.

Tertiò, Patres quandoque indifferenter docent, Deum peccata permittere propter gloriam suam, & propter bonum nostrum, ut constat ex Damasceno suprà citato, qui docet Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam suam, aliquando propter bonum ipsius peccantis: At ly, *propter suam gloriam*, denotat causam finalem: Ergo etiam ly, *propter bonum peccatoris*, finalem causam, & non solùm even-

tum designat. Id etiam patet ex verbis D. Thomæ supra relatis, quibus asserit, quòd ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem electorum. Hoc enim verbum *ordinatur*, causam finalem, & non solùm eventum significat.

Denique, Quod conducit ad aliquem finem, potest ex ejus intentione præparari & amari: Sed permissio peccati ad finem prædestinationis cōducit, cùm conducat ad humilitatem, pœnitentiam, gratiarum actionem, & similes actus virtutum, qui ad vitam æternam ordinantur: Ergo ex intentione talis finis potest à Deo præparari, & consequenter sic præparatur. Si enim ex tali fine præparari potest, non est cur de facto non præparetur, cùm id conducat maximè ad ostensionem divinæ sapientiæ, providentiæ, omnipotentiæ, & dilectionis erga electos.

101. Confirmatur: Permissio peccati, cùm sit effectus divinæ providentiæ, quæ est ordinatio mediorum in finem, est volita à Deo propter aliquem bonum finem: ut enim dicit Augustinus in Enchir. cap. 11. *Deus cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens & bonus, ut benè faceret etiam de malo.* Sed non potest excogitari finis permissionis peccati, qui sit melior, & ordini divinæ sapientiæ & providentiæ convenientior, quàm salus & profectus spiritualis ipsorum electorum: Ergo ex ejus intentione & amore est volita à Deo in electis permissio peccatorum.

102. Ex dictis colliges, permissionem peccatorum in reprobis esse effectum prædestinationis electorum; conducit enim ad finem prædestinationis, & ex hac intentione præparatur à Deo, ut constat ex Apostolo ad Roman. 9. ubi ait: *Sustinuit* (id est permisit, ut ibidem exponit D. Thomas) *in multa patientia vasa iræ, apta ad interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam.* Et cap. 11. loquens de ruina Judæorum, hæc scribit: *Nunquid sic offenderunt ut caderent? absit: illorum delicto salus est gentibus, ut illos æmulentur: quòd si delictum eorum divitiæ sunt mundi, & diminutio eorum divitiæ gentium, amissio eorum reconciliatio est mundi. Fracti sunt rami ejus, ut ego inserar, &c.* Videri etiam potest S. Thomas ad Roman. 8 lectione 6. ubi docet, quod, sicut malum, quod accidit in universo, non semper ordinatur ad bonum illius, cui accidit, benè tamen ad bonum universi: ita malum culpæ, seu permissio illius, non semper eligitur in bonum ejus, cui permittitur peccatum, benè tamen in bonum nobilissimarum partium, scilicet electorum: juxta illud Proverb. 11. *Qui stultus est, serviet sapienti*: quia scilicet, inquit S. Doctor, *Etiam mala peccatorum in bonum justorum cedunt*, quia Deus illos propter se diligit, secùs autem peccatores; nam sicut per culpam jumenta facta sunt, juxta illud Psalmistæ, *Homo cùm in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis*: ut jumenta tractantur à Deo totum quod in illis est, in utilitatem sanctorum dirigendo & ordinando.

§. III.

Solvuntur objectiones.

103. Objicies primò: Effectus prædestinationis debet esse gratia & beneficium Dei, cùm prædestinatio secundùm Augustinum sit præparatio gratiæ & beneficiorum Dei: Sed permissio peccati non est gratia, nec beneficium Dei, sed potiùs denegatio gratiæ & beneficij: Ergo non est effectus prædestinationis.

Confirmatur, Saltem negari non potest quin majus bonum sit ipsa gratia, quàm negatio ejus: Ergo denegatio gratiæ nunquam potest esse gratia & beneficium respectu hominis. Consequentia videtur manifesta: quomodo enim potest esse beneficium & gratia id, quod tollit majus beneficium & majorem gratiam? 104.

Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem. Debet esse gratia, vel intrinsecè & ratione sui, vel extrinsecè & ratione alterius, ad quod ordinetur, concedo Majorem. Intrinsecè & ratione sui semper, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt permissio peccati intrinsecè & ratione sui gratia non sit, prout tamen ordinatur ut prædestinatus humilior & ferventior perseveret in gratia & charitate, gratia est extrinsecè, & Dei beneficium: juxta illud Prophetæ, *Bonum mihi Domine, quòd humiliâsti me.* Undè Ambrosius: *Fidelis factus est Petrus, postquā fidem se perdidisse deflevit, atque adeò majorem gratiam reperit, quàm amisit.* 105.

Ad confirmationem dicendum, quòd licèt majus bonum sit ipsa gratia, quàm denegatio ejus, si hæc duo præcisè & secundùm se cōsiderentur, si tamē considerentur secundùm aliquas extrinsecas circumstantias & ordinationē divinā, interdum majus bonū est, ac proinde Dei beneficium aliqua carentia gratiæ ad tempus, quàm gratia ipsa: quia fortasse si illo tempore homo esset in gratia, fieret remissior, aut superbior vel incautior, unde postea caderet irreparabiliter: cadens verò, & postea surgens, humilior, cautior, & ferventior reviviscit. Sicut qui vult ignem ardentius accendi, aliquot guttis aspergit carbones, & ad tempus extinguit aliquid ut fortiùs accendatur. Unde Gregorius: *Ut plerumque gratior Deo amore ardens vita post culpam, quam in securitate torpens innocentia.* 106.

Objicies secundò: Omnis effectus nostræ prædestinationis confertur nobis ex meritis Christi: Sed permissio peccati, seu denegatio gratiæ efficacis ad evitandum peccatum, nō confertur nobis ex meritis Christi: Ergo non est nostræ prædestinationis effectus. Major est certa, Minor probatur. Tum quia Christus non est mortuus ut prædestinatis permittatur peccatum, sed potiùs ut eos præservet à peccato. Tum etiam, quia aliàs Christus postulasset à Patre quòd prædestinatis gratiam denegaret, cùm ab illo postulaverit omne præmium meritorum suorum, omnesque nostræ prædestinationis effectus. Ex quo ulteriùs sequeretur, quòd etiam nos possemus à Deo postulare, ut permitteret nos labi in peccatum, nobisque denegaret gratiam efficacem ad illud evitandum, quod videtur absurdum; cùm potiùs quotidie Deū orare debeamus, ne nos inducat in tentationem, id est ne nobis gratiam efficacem ad evitandum peccatum, & superandas tentationes deneget. Sequela autem probatur: Quod Christus potest petere, etiam à nobis potest postulari, cùm orationes nostræ orationi Christi possint esse conformes: Ergo si Christus rogavit Patrem, ut permitteret nos aliquando labi in peccatum, id potest etiam à nobis postulari. 107.

Re-

108. Respondeo concessa Majori, distinguendo Minorem, Permissio peccandi, præcisè & secundùm se sumpta, non confertur nobis ex meritis Christi, concedo. Secundū quod est nobis utilis ad salutem, & prout ex illa aliquod bonum provenit electis, putà humilitas, vel fervor charitatis &c. nego. Unde ad primam probationem dicendum est, quòd licèt Christus non sit mortuus, ut Deus absolutè subtrahat nobis gratiam; mortuus tamen est, ut non aliter à Deo nobis subtrahatur aliquando, nisi ut talis subtractio sit occasio majoris boni, & medium ad salutem conducens, & idem dicendum est de oratione Christi.

Ad illud verò quod additur: In primis negari potest sequela Majoris, ad cujus probationem dicendum est, illud inter Christum & nos intercedere discrimen, quòd voluntas Christi non est ipsa quæ peccatum est commissura, & ideò potest postulare permissionem peccati, absque eo quòd ex eo possit inferri, illum in peccato permisso sibi complacere: voluntas autem nostra peccatum est commissura, unde si illius permissionem peteret, in peccato, virtualiter saltem & indirectè, sibi complaceret.

109. Potest etiam secundo responderi, quòd quamvis non possimus desiderare, vel à Deo absolutè petere permissionem peccandi, & denegationé auxilij efficacis, possumus tamen illam postulare sub conditione, nempè si ad majorem humilitatem, vel perseverantiam in gratia, à Deo judicetur idonea. Vel etiam possumus petere ab illo absolutè, & desiderare ordinationem, quæ divinâ misericordiâ fit de peccatis nostris ad bonum nostrum & gloriam suam, hoc enim est desiderare effectum prædestinationis, sub formali ratione quâ effectus ejus est.

110. Objicies tertiò: Negatio gratiæ efficacis in qua consistit permissio peccati, ad finem prædestinationis non conducit: Ergo effectus prædestinationis non est. Consequentia patet, Antecedens probatur, Primò quia negatio gratiæ efficacis est medium per se conducens ad finem reprobationis: Ergo nequit ad finem prædestinationis conducere, cùm isti fines sint inter se oppositi, & consequenter media ad unum apta, ad alium consequendum nequeant esse idonea.

111. Secundò probatur. Negatio gratiæ efficacis non conducit ad finem remotum prædestinationis, nempe manifestationem bonitatis & gratiæ Dei: Ergo nec ad finem proximum, scilicet beatitudinem. Consequentia est evidens, Antecedens autem probatur ex D. Thoma 1. parte quæst. 104. art. 4. ad finem corporis, ubi ait: *Redigere aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiæ manifestationem, cùm magis per hoc divina potentia & bonitas ostendatur, quòd res in esse conservet: unde simpliciter dicendum est, quòd nihil omnino in nihilum redigetur.* Ex quibus verbis sic probatur assumptum: Quia annihilatio non est actio, sed carentia actionis conservantis, per quam bonitas & potentia divina manifestantur, infert D. Thomas annihilationem non pertinere ad manifestationem gratiæ Dei: Ergo similiter cùm denegatio gratiæ efficacis non sit actio Dei, sed carentia actionis gratiam infundentis, per quam divina bonitas & potentia manifestantur, non pertinet ad divinæ gratiæ manifestationem, quæ est finis prædestinationis remotus.

112. Respondeo negando Antecedens, ad cujus primam probationem, distinguo Consequens. Ergo nequit ad finem prædestinationis conducere, per se & ex natura rei, concedo. Per accidens & ex divina misericordia, nego. Quæ solutio sumitur ex D. Thoma suprà relato, qui docet excæcationem, quæ denegationem gratiæ efficacis importat, per se ordinari ad damnationem; ex misericordia verò divina in electis ordinari ad sanationem; & in hoc maximè ostendi divinam omnipotentiam & misericordiam, quòd ea media quæ ex natura sua tendunt in damnationem, in bonum prædestinatorum convertat, & colligat ex spinis uvas, & ex tribulis ficus.

Ad secundam nego Antecedens, ad cujus probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens. Non pertinet ad divinæ gratiæ manifestationem, per se & ratione sui, concedo. Per accidens & ratione illius ad quod ordinatur, nego. Sicut enim licèt annihilatio per se & ratione sui ad manifestationem divinæ gratiæ non conducat, si tamen Deus illam ordinaret ad hoc ut homines à malo deterreret, vel ut illis manifestaret gratiam doni creationis, tunc per accidens, & ratione illius ad quod ordinaretur, Dei potentiam & bonitatem manifestaret. Ita etiam licèt denegatio gratiæ in seipsa præcisè non manifestet gratiam & bonitatem Dei, illam tamen ostendit, quatenus ordinatur à Deo, ut ex illa peccator sumat occasionem majoris humilitatis, & perseverantiæ in gratia. 113.

§. IV.

Aliud argumentum solvitur.

Objicies ultimò. Si permissio peccati in electis esset effectus prædestinationis, maximè quia illa est volita & prædefinita à Deo ex intentione pœnitentiæ, ratione cujus potest conducere in vitam æternam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major docetur communiter à Thomistis: Minor verò in qua est difficultas, probatur primò. Ex intentione sanitatis morbum permittere, non est prudentis & sapientis provisoris, sed crudelis medici: At peccatum morbus est, pœnitentiâ sanandus: Ergo repugnat Deum ex intentione pœnitentiæ peccatum permittere. 114.

Secundò, Intentio pœnitentiæ necessariò supponit prævisionem peccati, & consequenter ejus permissionem: Ergo permissio peccati nequit esse volita, & prædefinita à Deo ex amore & intentione pœnitentiæ. Consequentia videtur manifesta, Antecedens probatur. Pœnitentia non est de primaria intentione Dei, sed bonum occasionatum, ut docet Damascenus lib. 2 fidei cap. 29. & alij Patres frequenter: At bonum occasionatum, cùm non ametur nisi occasione mali, illius prævisionem necessariò supponit: Ergo intentio pœnitentiæ necessariò supponit prævisionem peccati. 115.

Confirmatur: Quia Christus Dominus prædestinatus fuit ut Redemptor, & consequenter ex intentione redimendi à peccatis, ejus prædestinatio supponit originalem culpam prævisam, ut contra Scotum docent nostri Thomistæ 3. parte quæst. 1. art. 3. At pœnitentia eligitur ut destructiva peccati: Ergo illius prævisionem supponit. 116.

Tertiò, Intentio efficax pœnitentiæ antè prævisum peccatum, est amor virtualis peccati: At repugnat Deo virtualis, sicut & formalis amor peccati: Ergo & pœnitentiam intendere ante peccatum prævisum. Minor patet: Major autem 117.

in qua est difficultas probatur. Intentio efficax finis, est virtualis amor omnium quæ sunt necessaria ad existentiam illius: At peccati existentia necessaria est ut pœnitentia existat: Ergo intentio pœnitentiæ ante prævisum peccatum, est virtualis amor existentiæ peccati.

118. Confirmatur: Ex vi intentionis efficacis pœnitentiæ, constituitur peccatum futurum: Sed futuritio peccati ex vi intentionis pœnitentiæ haberi non potest, nisi talis intentio sit virtualis amor illius: Ergo idem quod prius.

119. Propter hæc argumenta, Suarez, etsi concedat cum Thomistis, permissionem peccati in electis esse prædestinationis effectum, docet tamen illam non esse volitam à Deo ex præelecta pœnitentia, sed solùm ex præintenta humilitate, vel patientia. Quia, inquit, pœnitentia aliter respicit peccatum ac humilitas vel patientia. Humilitas enim non respicit peccatum directè ut malum culpæ est, & aversivum à Deo, sed solùm quatenus in eo relucet propria fragilitas & miseria, quæ ex suspensione divini auxilij accidit, licèt non sine peccato & malitia. Patientia verò respicit injuriam, quatenus malum vexationis infert patienti, non quatenus causat aversionem à Deo: unde non est necesse, quòd Deus intendens humilitatem vel patientiam in electis, velit peccatum in ratione culpæ & malitiæ. Pœnitentia autem directè respicit ipsam malitiam & aversionem à Deo, ut materiam expiandam, & datur in remedium ipsius peccati, ut peccatū est, unde non potest esse de primaria sed tantùm de secundaria intentione Dei, nec ab illo intendi, nisi post culpam prævisam.

120. His tamen non obstantibus, veriorem, & probabiliorem existimo sententiam Gonzalis, Joannis à S. Thoma, aliorumque Thomistarum, docentium permissionem peccati esse effectum prædestinationis, ex præelecta pœnitentia, & non solùm ex præintenta humilitate, vel patientia, à Deo præparatum. Ita colligitur ex D. Thoma loco suprà relato, ubi ait: *quod ex divina misericordia vel providentia ordinatur permissio peccati ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur & convertantur.* Conversio autem in peccatore, idem est quod pœnitentia: si ergo æquiparat D. Thomas in permissione peccati, ordinationem ejus ad humiliationem & ad conversionem peccatoris, non minùs ex motivo pœnitentiæ, quàm ex motivo humilitatis, potest Deus velle, & de facto vult in electis permissionem peccati. Addo quòd, permissio peccati potest esse à Deo volita ex intentione humilitatis, quia ad illam conducit: At etiam conducit ad bonum pœnitentiæ: Ergo similiter potest ex ejus intentione à Deo præparari. Unde ad argumentum in contrarium,

121. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum est, quòd licèt non sit prudentis medici ex intentione solius sanitatis morbum permittere, bene tamen ex intentione robustioris sanitatis, vel perseverantiæ in sanitate, & ita Deus potest ex intentione uberioris gratiæ, & charitatis intensioris ac ferventioris, in prædestinatis peccatum aliquando permittere.

122. Ad secundam probationem ejusdem Minoris, respondent aliqui cum Joanne à S. Thoma, in pœnitentia duplex bonum considerari: bonum scilicet destructionis peccati, & bonum manife- A stationis virtutis reparandi à peccatis, quâ pœnitentia gaudet. Hac distinctione supposita, asserunt primum bonum intendi non posse sine prævisione peccati, & occasione illius; secundum autem bonum esse posse de primaria intentione, & ante prævisionem peccati intendi. Unde sicut medicus intendere potest ante morbum prævisum, ostendere virtutem alicujus medicamenti, & ex hac intentione morbum permittere, non autem potest primò intendere bonum curationis, nisi præviso morbo, & imprudenter morbum causaret, ex intentione sola liberandi ab illo. Ita Deus potest primo intendere manifestare virtutem reparativam quâ pœnitentia B gaudet, & ex hac intentione peccata permittere, & illis prævisis velle pœnitentiam ut destructivam peccati.

Sed hæc solutio & doctrina, quamvis subtilis & acuta, patitur difficilem instantiam: Intentio 123. enim manifestandi virtutem pœnitentiæ, amorem illius secundùm suam essentiam debet supponere; sicut intentio manifestandi virtutem attributorum, ex illorum amore procedit in Deo: At essentia virtutis pœnitentiæ est esse destructivam peccati: Ergo si prout destructiva peccati non potest intendi ante prævisionem illius, nec bonum manifestationis virtutis reparativæ peccati quâ pœnitentia gaudet, poterit ante illius prævisionem intendi. Unde

C Secundo respondent alij: Pœnitentiam posse 124. considerari tripliciter: scilicet ut destructivam peccati, ut manifestantem omnipotentiam Dei, quam maximè parcendo & miserando manifestat, ut canit Ecclesia; & denique ut utilem ad uberioris gratiæ consecutionem, & ad perseverantiam finalem. Dicunt ergò, quòd quamvis intentio pœnitentiæ, prout præcisè est destructiva peccati, ejus prævisionem supponat, & sit bonum occasionatum, secùs tamen si illa consideretur ut utilis ad manifestationem omnipotētiæ Dei, vel ad uberiorem gratiam, & perseverantiam finalem. Unde sub his duabus considerationibus & formalitatibus, potest à Deo in- D tendi & prædefiniri ante prævisionem peccati.

Sed hæc etiam solutio difficultate non caret. 125. Nam ut suprà dicebamus, pœnitentia essentialiter habet quòd sit destructiva peccati, unde cùm illa non possit intendi & amari à Deo, nisi ametur secundùm suam essentiam, non potest ab illo intendi nec diligi, nisi intendatur & ametur ut destructiva peccati. Addo quod, pœnitentia non aliter conducit ad manifestationem divinæ omnipotentiæ, vel ad uberioris gratiæ consecutionem, nisi quatenus est destructiva peccati, & tota ejus utilitas ad prædictos fines, supra vim destructivam peccati fundatur: Ergo impossibile est quòd ametur & intendatur, prout est utilis ad il- E los fines, nisi etiā ametur & intendatur ut destructiva peccati, & consequenter nisi ejus præscientiam & permissionem aliquo modo supponat.

His ergo solutionibus prætermissis, & in sua 126. probabilitate relictis: facilius ut existimo, & conformius ad principia supra statuta solvitur argumentum, distinguendo Antecedens. Intentio pœnitentiæ necessariò supponit prævisionem peccati, & consequenter ejus permissionem, in genere causæ materialis, vel occasionalis, concedo Antecedens. In genere causæ finalis, nego Antecedens. Ad cujus probationem, similiter distinguo Minorem. Bonum occasionatum mali prævisionem supponit, in genere causæ materialis

lis, vel occasionalis, concedo Minorem. In genere causæ finalis, nego Minorem.

127. Ex quo etiam patet responsio ad confirmationem. Nam quia Christus Dominus prædestinatus fuit Redemptor, & Incarnatio facta ex intentione redimendi genus humanum, solùm sequitur Christi prædestinationem, & Incarnationis decretum, supponere præscientiam peccati originalis in genere causæ materialis & occasionalis, cum quo bene stat quòd illam præcedant in genere causæ finalis, quia ad gloriam Christi tanquam ad finem ordinatur omnis nostra redemptio. Solutio patet ex dictis articulo præcedenti, ubi ostendimus, substantiam prædestinati esse priorem intentione gloriæ in genere causæ materialis, nihilominus illâ posteriorem in genere causæ finalis. Idem cum proportione dicendum est de prævisione & permissione peccati, respectu intentionis pœnitentiæ: cum hoc discrimine, quòd substantia prædestinati est prior intentione gloriæ in genere causæ materialis subjectivæ, quia gloria, cùm sit forma quædam accidentalis, debet in substantia prædestinati, vel in ejus potentiis recipi. Peccatum verò præcedit intentionem pœnitentiæ in genere causæ materialis destruendæ, quia peccata sunt materia destruenda per pœnitentiam, sicut substantia panis est materia Eucharistiæ, destruenda per consecrationem.

128. Ad tertiam probationem Minoris principalis, nego Majorem. Ad cujus probationem, distinguo Majorem. Intentio efficax finis, est virtualis amor omnium quæ sunt necessaria ad existentiam illius, ut amata ab intendente finem, concedo Majorem. Quæ sunt necessaria, solùm ut permissa ab intendente finem, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Quia existentia peccati, ad pœnitentiam non est necessaria ut amata à Deo, sed solùm ut ab illo permissa. Unde

129. Ad confirmationem nego Majorem: Nam quando ea quæ requiruntur ad existentiam finis, non sunt causabilia ab intendente finem, ex vi intentionis non constituuntur futura physicè vel causaliter, sed logice tantum & illativè: id est, bene valet hæc illatio: Est efficax intentio finis: Ergo ea quæ requiruntur ad ejus existentiam, erunt. Unde quia peccatum non causatur à Deo intendente pœnitentiâ, sed solùm ab illo permittitur, hinc fit quòd ex vi talis intentionis non constituatur physicè futurum peccatum, sed tantùm permissio illius, ex cujus futuritione evidenter infertur quòd peccatum erit: sicut ex cessatione divini concursûs conservantis creaturas, rectè infertur quòd illæ in nihilum decident: juxta illud Prophetæ Psalm. 103. *Avertente autem te faciem turbabuntur: auferes spiritum eorum & deficient, & in pulverem suum revertentur.* Vel sicut ex subtractione salis infertur corruptio carnium, & ex remotione columnæ lapidem sustentantis, casus illius: ut in Tractatu de scientia Dei declaravimus. *Disp. 4. art. 5.*

130. Dices, In intentione efficaci pœnitentiæ cognoscitur à Deo peccatum futurum: At nihil ut futurum cognoscitur, nisi in causa determinata ad dandam illi existentiam, ut in Tractatu de scientia Dei fusè ostendimus: Ergo intentio illa determinat causam existentiæ peccati, & consequenter dat illi futuritionem physicam. *Disp. 4. art. 1.*

131. Respondeo prætermissa Majori, distinguendo Minorem. Nihil ut futurum cognoscitur, nisi in causa determinata, determinatione dante existentiam, nego Minorem. Dante vel inferente, concedo minorem, & nego Consequentiam. Itaque ut in aliquo decreto futurum cognoscatur, sufficit vel quod determinet causam, vel quòd inferat causæ determinationem; & quia intentio efficax pœnitentiæ causat peccati permissionem, ex qua licet non causetur peccatum, evidenter tamen infertur voluntatem creatam ex propria malitia & defectibilitate se determinaturam ad illud; consequens fit quòd in decreto intentivo pœnitentiæ, & permissivo peccati, cognoscatur peccatũ ut futurũ infallibiliter.

Quæres pro complemento hujus disputationis, an omnia dona gratiæ quæ Deus confert electis, sint effectus prædestinationis eliciti? 132.

Respondeo solam gloriam & perseverantiam finalem, esse effectus elicitos prædestinationis, cætera autem dona quæ electis conferuntur, esse effectus ab illa imperatos, proportionatos tamen, & à providentia generali ordinis supernaturalis elicitos.

Probatur breviter: Id est effectus prædestinationis elicitus, quod per se petit prædestinationem pro causa ordinante; sicut ille solus actus elicitur ab aliqua virtute, qui per se petit ab illa procedere: At nullum ex donis gratiæ, præter finalem perseverantiam, & gloriam, petit per se prædestinationem pro causa ordinante, cùm omnia præter illa possint reprobis concedi, & de facto concedantur multoties. Ergo nullum est ex donis gratiæ (exceptis perseverantiâ finali & glorificatione) qui sit effectus prædestinationis elicitus. 133.

Dices primò: Multa auxilia præparat Deus electis, quæ non præpararet, nisi electi essent: Ergo hæc auxilia sunt, quoad substantiã, effectus prædestinationis eliciti. Antecedens est certum. Consequentia verò probatur. Providentia generalis ordinis supernaturalis, est communis prædestinatis & reprobis: At hujusmodi auxilia communia illis non sunt: Ergo non sunt effectus eliciti providentiæ communis, sed tantùm providentiæ specialis, quæ prædestinatio est. 134.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ex eo enim quòd Deus multa auxilia præparat electis, quæ non præpararet, si electi non essent, solùm colligitur hæc auxilia esse effectus prædestinationis, ut imperantis providentiæ generali ordinis supernaturalis, & sibi illam subordinantis. Sicut ex eo quòd multos actus virtutum moralium eliciunt amici Dei, quos non elicerent si Deum non diligerent, non sequitur tales actus esse à charitate elicitos, sed tantùm charitatem imperare virtutibus moralibus, ut prædictos actus eliciant. Ad probationem autem illius Consequentiæ, distinguo Majorem. Providentia generalis ordinis supernaturalis, communis est prædestinatis & reprobis, quoad omnes effectus, nego majorem: quoad aliquos, concedo Majorem, & concessa Minori, nego consequentiam. 135.

Dices secundò: Auxilia supernaturalia sunt effectus proportionati cum fine prædestinationis: Ergo sunt ab illa eliciti, & non tantùm imperati. 136.

Sed nego Consequentiam, quia aliud est esse effectum prædestinationis elicitum, & aliud proportionatum, licèt plures docti Theologi utrumque confundant. Nam ut aliquid sit effectus prædestinationis elicitus, debet immediate ab illa pro-

procedere, & eam pro causa ordinante exposcere; ut autem sit illi proportionatus, satis est quòd sit in eodem ordine cum fine prædestinationis, quamvis à providentia supernaturali & generali petat immediatè procedere; ut patet in actibus virtutum moralium supernaturalium, qui proportionati sunt cum fine charitatis, & tamen non elicitivè, sed imperativè tantum ab illa procedunt. Sicut ergo, ut in eodem persistamus exemplo, actus istarum virtutum à charitate imperantur, & etiam actus virtutum acquisitarum; cum hoc tamen discrimine, quòd illi ratione sui proportionati sunt cum imperio charitatis, utpote in eodem ordine supernaturali existentes, actus autẽ naturales sunt improportionati quia in inferiori ordine constituti. Ita in præsenti dicimus, dona naturalia & supernaturalia, præter finalem perseverentiam & gloriam, esse effectus prædestinationis imperatos: cum hac tamen differentia, quòd primi sunt improportionati, utpote ordinis inferioris; alij verò proportionati, quia sunt in eodem ordine cum fine prædestinationis.

DISPVTATIO IV.

De certitudine prædestinationis.

CIrca certitudinem prædestinationis quatuor hîc occurrunt discutienda. Primum, an prædestinatio sit certa non solùm certitudine præscientiæ, sed etiam certitudine causalitatis mediorum? Secundum, an illa possit esse omnimodè certa quoad nos? id est, an possimus in hac vita, seclusâ speciali Dei revelatione, habere certitudinem infallibilem nostræ prædestinationis & salutis? Tertium, an saltem dentur aliqua signa illius? Quartum, an numerus electorum excedat numerum reproborum?

ARTICULUS PRIMUS.

An prædestinatio sit certa, non solùm certitudine præscientiæ, sed etiam certitudine causalitatis mediorum?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1. SUppono primò: Prædestinationem esse ita certam & infallibilem respectu consecutionis finis, ut nullus sit electus qui pereat, vel perierit, aut etiam qui perire possit, saltem potentiâ consequenti, & in sensu composito.

Probatur hæc suppositio ex Scriptura, & SS. Patribus. Dicitur enim Joann. 6. *Omne quod dat mihi Pater, non perdam ex eo.* Et cap. 10. *Nemo rapiet oves meas* (id est prædestinatos) *de manu mea.* Unde Augustinus de corrept. & gratia cap. 7. loquens de electis, ait. *Horum si quisquam perit, fallitur Deus, sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisque perit, vitio humano vincitur Deus: sed nemo eorum perit, quia nullâ re vincitur Deus.* Et Fulgentius de fide ad Petrum cap. 35. *Firmiter crede, & nullatenus dubites, omnes quos vasa misericor-* A *diæ Deus fecit gratuitâ bonitate ante mundi constitutionem, in adoptionem filiorum Dei prædestinatos esse à Deo, neque perire posse aliquem eorum quos Deus prædestinavit ad regnum, neque quemquam eorum quos non prædestinarit ad vitam, ullâ ratione posse salvari.* Ratio etiam id suadet: ut enim suprà ostendimus ex D. Thoma quæst. 6. de veritate art. 1. *Providentia ordinem ad finem respicit, sed prædestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis:* unde licèt providentia non consequatur semper & infallibiliter finem rei provisæ, bene tamen prædestinatio.

2. Suppono secundò ex eodem Angelico Præceptore ibidem art. 3. duplicem esse certitudinem: B unam cognitionis, quando scilicet cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicuti est: alterâ causalitatis, seu ordinis causæ ad effectum; quando videlicet causa infallibiliter effectum producit, & habet nexum cum eo indissolubilem. Quæritur ergo, an prædestinatio utraque gaudeat certitudine, vel tantùm sit certa certitudine cognitionis, seu præscientiæ?

3. Primus modus dicendi est Molinæ, qui totam divinæ prædestinationis certitudinem reducit ad infallibilitatem divinæ præscientiæ quæ ante omne decretum quo tangat & determinet C voluntatis nostræ indifferentiam, scit ad quid illa, in his vel illis occasionibus & circunstantiis, se determinabit; & hac determinatione scitâ & præsuppositâ, decreto suo subscribit, & statuit hominem ponere in illis occasionibus & circunstantiis in quibus præscivit consensurum. Ita docet præfatus Author variis suæ doctrinæ locis, præsertim hîc art. 5. disp. 1. membro 11. §. nos verò, ubi inquit: *Collocantes præterea certitudinem totam divinæ prædestinationis, non in decreto quo Deus ei quem prædestinat providere statuit de mediis quibus libertate suâ perventurus in vitam æternam prævidebatur, neque etiam in ratione ipsa providendi, sed in præscientia quâ id prævidebat; ratione cujus tale decretũ ac providẽtia* D *sortitæ sunt rationẽ prædestinationis &c.* Ecce quomodo reducit Molina certitudinem prædestinationis, quâ differt prædestinationis à nõ prædestinatio, & ob quã providentia divina rationem prædestinationis sortitur; nõ ad decretum, seu ordinationẽ divinam, sed ad præscientiã illã futuri consensûs voluntatis humanæ exploratricem, quam scientiam mediam appellat. Unde in eadem quæst. art. 6. in parvo commentario illius, affirmat *Prædestinationem esse certam, in ea tamen non aliam esse certitudinem, quàm divinæ præscientiæ, quâ Deus prævidet per media, per quæ unusquisque prædestinatus est, perventurum eum in vitam æternam.*

4. Secunda sententia huic directè opposita, E agnoscit in prædestinatione, non solùm certitudinem cognitionis & præscientiæ, sed etiam ordinis & causalitatis, fundatam in vi & efficacia intrinseca divinorum decretorum & auxiliorum, quibus Deus illæsâ & incolumi arbitrij libertate, hominum voluntates movet & applicat ad volendum quod ipse vult, ubi, quando, & quomodo ille vult, ut Augustinus docet in Enchir. cap. 98. & causat voluntatis nostræ consensũ & determinationem. Hanc vitam sequuntur Thomistæ, aliique scientiæ mediæ impugnatores.

***

§. II.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur, & authoritatè D. Thomæ firmatur.

Dico igitur: prædestinationem non solùm gaudere certitudine cognitionis & præscientiæ, sed etiam ordinis & causalitatis mediorum.

5. Probatur primò ex D. Thomâ, qui variis in locis expressissimè docet hanc sententiam. Nam hîc art. 7. inquit: *Numerus Electorum est Deo certus, non solùm ratione cognitionis, sed etiam ratione electionis & definitionis.* Et quod lib. 12. art 3. quærit, *Vtrum prædestinatio sit certa?* Et respondet; *Quòd prædestinatio habet certitudinem ex parte scientiæ Dei, quæ non potest falli; & ex parte voluntatis divinæ, cui non potest aliquid resistere; & ex parte providentiæ, quæ certissimo modo ducit ad finem:* Ergo S. Doctor non solùm certitudinem cognitionis & scientiæ, sed etiā causalitatis & providentiæ, seu ordinationis mediorū, in prædestinatione agnoscit. Unde in 1 ad Annibal. dist. 40. qu. 1. art. 3. ad 2. *Sicut prædestinatio respectu gloriæ habet certitudinē præscientiæ & causæ, ita reprobatio respectu ejus quod est ad finem. Nam prædestinatio respectu gratiæ habet certitudinem præscientiæ & causæ, sed reprobatio respectu culpæ certitudinē præscientiæ solùm.* Denique idem S. Doctor quæst. 6. de verit. art. 3. expresè rejicit sententiam illam Molinæ, tanquam repugnantem Scripturæ & dictis Sanctorum, & indicat triplex inconveniens & absurdum quod ex illa sequitur: ait enim: *Non potest dici quòd prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addat, nisi certitudinem præscientiæ: ut si dicatur quòd Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut & quemlibet alium, sed cùm hoc de prædestinato scit quòd non deficiet à salute: sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre à non prædestinato ex parte ordinis* (causæ scilicet ad effectum) *sed tantùm ex parte præscientiæ eventûs; & sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis, quod est contra authoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum. Vnde præter certitudinem præscientiæ, ipse ordo prædestinationis habet ineffabilem certitudinem.*

6. Non ignoravit Molina hunc locum D. Thomæ, eumque vidit sibi valde esse contrarium; unde ab illo tribus modis tentavit se expedire loco supràcitato *§. Vt ad id.* In primis dicit quod D. Thomas solùm constituit differentiam inter providentiam communem, & prædestinationem, eò quòd providentia sit indifferens ut finis sequatur aut non: de ratione autem prædestinationis sit, ut ad beatitudinem prædestinatus perveniat; hanc tamen certitudinem solùm esse ex præscientia, quâ Deus prævidet arbitrium, cùm posset deficere, non defecturum. Secundò dicit, quòd D. Thomas non constituit certitudinem in singulis effectibus prædestinationis, per comparationem ad voluntatem Dei absolutam, sed in toto effectu prædestinationis in ordine ad consecutionem finis. Tertiò addit, quod si D. Thomas, ut ejus verba redolere videntur, intendat docere quòd prædestinatio habet certitudinem ex absoluta electione Dei, & divinæ voluntatis efficacia, & non ex præscientia sola illius sententiæ quoad hoc non adhæret.

7. Verùm prima solutio textui manifestè adversatur: nam solùm ponit infallibilitatem prædestinationis ex præscientia eventûs, & prævisione boni usûs liberi arbitrij, cùm tamen ibidem D. Thomas expresè asserat, quod *præter certitudinem præscientiæ eventûs, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem.* Et cùm loco relato ad Annibaldum dicat in terminis, quod *prædestinatio respectu gloriæ* (& consequenter respectu mediorum quæ ad illam conducunt) *habet certitudinem præscientiæ*, ET CAUSÆ: Ergo falsum est quod docet Molina, nempe quòd licèt de ratione prædestinationis sit ut ad beatitudinem prædestinatus perveniat, hæc tamen certitudo est solùm ex præscientia, quâ Deus prævidet arbitrium, cùm posset deficere, non defecturum. *&c.*

Secunda etiam solutio non satisfacit, nec quadrat menti & doctrinæ D. Thomæ. Nam inconveniens quod infert, nempe quod *non esset prædestinatio per electionem prædestinantis*, eodem modo currit respectu cujuscumque effectûs prædestinationis, ac respectu collectionis omnium effectuum. Est enim magnum inconveniens, quod quilibet effectus prædestinationis non sit ex speciali intentione Dei, & à prædestinatione, prout est specialis providentia, si non elicitivè, saltèm imperativè. Quod si quilibet à prædestinatione procedit, vel ab illa imperatur, quilibet, præter certitudinem præscientiæ, debet habere certitudinem ordinis & causalitatis, in ordine ad effectum quem Deus intendit. 8.

Addo quod, gratia est unus ex effectibus præcipuis prædestinationis, & tamen D. Thomas loco citato ad Annibaldum dicit quòd *prædestinatio respectu gratiæ, habet certitudinem præscientiæ*, ET CAUSÆ: Ergo constituit certitudinem causalitatis in prædestinatione, non solùm per ordinem ad totam collectionem effectuum, sed etiam in ordine ad singulos in particulari. Quare solùm tertia responsio quadrat Molinæ, nempe se recedere à D. Thoma, si doceat, ut ejus verba sonant, quod prædestinatio habet certitudinem ex absoluta electione Dei, & non ex præscientia sola. Quam tamen sententiam adeo certam existimat S. Doctor, ut aliam, quæ solùm certitudinem præscientiæ in prædestinatione agnoscit, dicat esse *contra authoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum.*

§ III.

Concilia & SS. Patres.

Potest etiam probari conclusio ex Conciliis & SS. Patribus, qui prædestinationis & gratiæ infallibilitatem, non ex aliquo à Deo præsupposito & præviso, sed ex ipsa ordinatione, operatione, ac efficacia divinæ voluntatis & omnipotentiæ desumunt; & consequenter non solum certitudinem præscientiæ, sed etiam causalitatis in prædestinatione agnoscunt. Consequentia patet: Antecedens probatur primo ex Tridentino sess. 6. cap. 13. ubi loquens de magno perseverantiæ dono, quod est unus ex præcipuis prædestinationis effectibus, illius certitudinem & infallibilitatem reducit non in divinam præscientiam explorantem futurum humanæ voluntatis consensum, & occasiones ac circumstantias temporis & loci expectantem, sed in virtutem & efficaciam infinitam divinæ omnipotentiæ: ait enim: *Munus perseverantiæ, de quo scriptum est, qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui* POTENS EST, *eum qui stat statuere ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere.* 9.

10. Secundò probatur idem Antecedens ex Augustino suprà relato de corrept. & gratia cap. 7. ubi loquens de electis ait: *Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nullâ re vincitur Deus.* Et cap. 14. *Deo volenti salvum facere, nullum hominis resistit arbitrium: sic enim velle & nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.* Et cap. 8. ejusdem libri differens de fide D. Petri, ejus firmitatem & indefectibilitatem, ad ipsam præparationem & operationem Dei reducit, non verò ad prævisum consensum voluntatis Petri. *Quis* (inquit) *ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea quâ fidelis erat, voluntas ipsa deficeret; & permansuram, si ea voluntas maneret? Sed quia præparatur voluntas à Domino, ideo pro illo non posset esse inanis oratio.* Ergo infallibilitas illa orationis Christi, & indeficientia fidei Petri, ex præparatione ipsa Dei sumitur, non ex consensu prævio & præsupposito ex parte voluntatis nostræ. Unde subdit Augustinus: *Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratiâ potiùs libertatem, & ut perseveret delectabilem perpetuitatem, & insuperabilem fortitudinem.* Et cap. 12. ejusdem libri, loquens de promissione facta Abrahæ, quâ Deus illi promisit, quòd eum constitueret patrem multorum, per fidem scilicet & conversionem Gentium, illius firmitatem & infallibilitatem docet non esse desumendam ex divina præscientia, humanæ voluntatis explorante consensum, sed ex ipsa prædestinatione quâ Deus facit id quod promittit. Nam ibi versans illud Apostoli de Abraham: *Plenissimè sciens, quia quæ promisit Deus, potens est & facere,* subdit: *Non ait quæ præscivit potens est promittere, aut quæ prædixit potens est ostendere, aut quæ promisit potens est præscire, sed quæ promisit potens est & facere. Ipse ergo eos facit perseverare in bono, qui facit bonos.* Quod etiam clarissimè expressit in libro de prædest. Sanct. cap. 10. his verbis: *Quando promisit Deus Abrahæ in semine ejus fidem Gentium, dicens: Patrem multarum Gentium posui te, non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines; quia etsi faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcepit, non illi faciunt, ut ipse faciat quod promisit: alioquin ut Dei promissa compleantur, non in Dei, sed in hominum est potestate.*

11 Ex quibus locis hoc potest deduci argumentum: Secundùm Augustini doctrinam, Deus solùm promittit id quod facit, non id quod præscit, aut supponit: Ergo divina promissio, non de præscientia eorum quæ Deus supponit, sed de ordinatione & prædestinatione eorum quæ facit, infallibilitatem trahit: At Deus promittit etiam consensum & cooperationem liberam nostræ voluntatis, ut cùm promisit Abrahæ obedientiam & fidem Gentium: Ergo talem consensum & cooperationem facit in nobis per suam gratiam, & non solùm præscit illam, ut ex potestate & nostræ voluntatis determinatione descendentem; ac proinde respectu illius habet non solùm certitudinem cognitionis & præscientiæ, sed etiam ordinis & causalitatis. Unde dicit idem Augustinus de bono persev. cap. 18. in fine: *Prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus.* Et de prædest. Sanct. cap. 10. *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* Quibus etiam locis apertè declarat prædestinationem respicere solùm id quod Deus facit, ac proinde gaudere non solùm certitudine præscientiæ, sed etiam causalitatis. Quod etiam patet ex eo quòd ibidem hoc statuit discrimen inter præscientiam & prædestinationem, quòd prædestinatio est solùm eorum quæ fiunt à Deo, scilicet bonorum, præscientia verò se extendit etiam ad facta aliena, videlicet ad mala, quæ Deus non facit: *Præscire autem* (inquit ibidem) *potens est etiam quæ ipse non facit sicut quæcunque peccata.*

§. IV.

Eadem veritas ratione suadetur.

Potest etiam suaderi conclusio, & Molinæ sententia confutari ex tribus principiis suprà statutis. In primis enim prædestinatio (ut suprà ostendimus) claudit vel præsupponit electionem efficacem salvandorum ad gloriam: At voluntas efficax Dei suum objectum infert, & infallibiliter causat: Ergo & prædestinatio: Ergo illa est certa, non solùm certitudine præscientiæ, sed etiam ordinis & causalitatis. 12.

Secundò, Prædestinatio consistit in imperio practico divini intellectûs, ut in prima disputatione monstravimus: At imperium practicum Dei est causa infallibilis suorum effectuum: Ergo prædestinatio est causa infallibilis mediorum efficacium ad gloriam infallibiliter conducentium.

Tertiò, Bonus usus liberi arbitrij, seu determinatio nostræ voluntatis ad bonum, causatur à gratia, & consequenter est prædestinationis effectus, ut constat ex suprà dictis: Ergo prædestinatio respectu illius gaudet non solùm certitudine præscientiæ, sed etiam causalitatis. Consequentia patet: ut enim docet D. Thomas quæst. 6. de verit. art. 3. certitudo causalitatis est illa quæ sumitur ex ordine causæ ad effectum, quando scilicet causa infallibiliter effectum producit: Ergo si prædestinatio comparetur ad consensum & determinationem liberi arbitrij, sicut causa ad effectum quem infallibiliter producit: Manifestum est, illam gaudere non solùm certitudine præscientiæ, sed etiam ordinis & causalitatis.

§. V.

Absurdis & inconvenientibus sententia Molinæ exploditur.

D. Thomas loco citato de verit. tria insinuat absurda & inconvenientia, quæ sequuntur ex Molinæ sententia, ait enim: *Non potest dici quòd prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit, nisi certitudinem præscientiæ.... Sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre à non prædestinato ex parte ordinis, sed tantùm ex parte præscientiæ eventûs, & sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis.* 13.

Primum ergo inconveniens est, si prædestinatio certitudinem & efficaciam haberet solùm ex præscientia eventûs, & futuri consensûs voluntatis creatæ, & non ex vi intrinseca, & à causalitate mediorum quæ Deus præparat electis, sequeretur prædestinatum non differre à non prædestinato, nisi ex parte præscientiæ eventûs, & boni usûs liberi arbitrij, & consequenter non magis Deo debere prædestinatum, quàm 14.

quàm reprobum: Sed hoc est errare in fide, secundùm quam tenemur fateri prædestinationem esse specialissimum Dei beneficium; imò & omnium maximum, ac veluti originem et fontem omnium gratiarum et beneficiorum Dei: Ergo, &c. Sequela Majoris probatur ex ipso Molina, qui locis suprà relatis expressè docet, quod prædestinatio solùm differt à providentia generali ordinis supernaturalis, quæ est communis prædestinatis et reprobis, ratione præscientiæ, supponentis et non causantis consensum nostræ voluntatis: Ergo etiam prædestinatus non differt à non prædestinato, nisi ratione præscientiæ eventûs, et boni usûs liberi arbitrij. Consequentia patet, quia prædestinatus et prædestinatio correlativè se habent, tanquam actus et objectum: Ergo si prædestinatio differt à providentia communi, solùm ratione præscientiæ, idem dicendum est de prædestinato, et consequenter non magis Deo debebit prædestinatus, quàm reprobus. Nam quod Deus habuerit præscientiam eventûs, et futuri consensûs nostræ voluntatis, non auget neque mutat ordinem gratiæ & auxiliorum quæ conferuntur prædestinatis, sed cum eadem gratia ex parte Dei, imò cum minori, poterit contingere, & de facto sæpè evenit, in sententia Molinæ, quòd aliquis quia benè utitur illâ, cognoscatur esse salvandus, & sit prædestinatus; alius verò cum majori vel æquali non salvetur, quia noluit bene operari, & uti gratiâ.

15. Neque valet si dicas, majorem gratiam factâ esse prædestinato, quia illi collata est pro tempore & loco quo Deus per scientiam mediam præsciverat esse consensurum & bene operaturum: alteri verò noluit præbere talem gratiam in ea occasione in qua erat consensurus; & sic licèt sit eadem gratia intrinseca, & idem donum Dei in utroque, in prædestinato tamen est major gratia extrinseca, & in esse gratiæ, seu beneficij, quàm in reprobo.

Non valet inquam hæc responsio: Primò quia illa reducit efficaciam prædestinationis & gratiæ, ac specialem Dei dilectionem erga electos, in aliquid purè naturale, scilicet in circũstantias temporis & loci, quæ utique ordinis naturalis sunt.

Secundò, quia Apostolus ad Roman. 11. ait: *Reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt*: Ergo discretio prædestinati à reprobo reduci debet ad ipsam electionem gratiæ, non verò ad electionem occasionum & circumstantiarum temporis & loci.

Tertiò, Etiamsi Deus eligat occasiones & circumstantias temporis & loci, effectus tamen inde resultans, scilicet consensus, seu mutatio liberi arbitrij, adhuc ex vi talis electionis non sequitur: quia talis electio, juxta Molinam, non est ex vi sua intrinseca potens illum effectum ponere, sed si ponitur, ex eo est, quia voluntas voluit se in ea occasione determinare, & Deus id prævidit ante decretum, & consequenter ante electionem suam: Ergo talis effectus non est ex speciali electione ipsius Dei prædestinantis, & consequenter ratione illius, Deo nihil magis debebit prædestinatus, quàm reprobus.

16. Confirmatur & magis urgetur hæc ratio. Quando Deus prævidit per scientiam mediam, quod Paulus v.g. in tali occasione, præventus tali gratiâ moraliter excitante, consentiet, perseverabit, & salvabitur: Petrus autem in eadem occasione, eadem gratiâ præventus, non consentiet, nec salvabitur, etiam vidit quod sine nova gratia ex parte Dei, si voluisset Petrus consentiret, & salvaretur, & quod erat possibilis illi mutatio voluntatis in Petro, sine nova gratia: Ergo vidit intra statum illum conditionatum esse possibilem salvationem Petri, ejusque discretionem à reprobis, per solam differentiam voluntatis ejus: Ergo intra illum statum vidit Deus multorum salutem, non ex speciali sua gratia nasci, sed ex aliquo merè naturali, ex parte arbitrij nostri se tenente, nempe ex ejus determinatione & consensu, vel ex aliqua occasione extrinseca, & aliqua circumstantia temporis vel loci. Unde cùm decretum conditionatum, ut transeat in absolutum, solius conditionis purificatione indigeat, prædestinatio ad statum absolutum deducta, non indigebit novâ aliquâ & speciali gratiâ supernaturali, sed solâ purificatione illius conditionis, quæ merè naturalis est, utpote à causis naturalis ordinis dependens, & sic prædestinatus non differet à reprobo, nisi ratione præscientiæ alicujus rei naturalis.

Denique hæc responsio & doctrina Molinæ non evitat difficultates quas evitare intendit, sed incidit in eadem inconvenientia quæ nobis objicit. Nam si ex una parte voluit Deus omnes homines salvos facere, & ex aliâ vidit per scientiam mediam infinitos rerum ordines & modos quibus posset omnes illos homines de facto salvare, & potuit tali tempore aut occasione, aut tali auxilio congruo vocare, quo consentirent de facto: quomodo decuit tantam bonitatem, & sincerum illum affectum quem Deus habet salvandi omnes homines, ex omnibus illis modis & mediis eligere illud quod non est habiturum effectum, relicto eo quod effectû sortiretur, cùm in manu ejus esset eligere quod vellet? & quomodo factâ illâ electione, non inducimur in desperationem, cùm non sit possibile (potentiâ saltèm consequenti, & in sensu composito) illos quos Deus posuit in illis occasionibus & circumstantiis in quibus præscivit perituros, salvari; alioquin scientia Dei falleretur. Quomodo etiam Deus non dicetur insidiari saluti hominum, dum in hoc totam electionem & industriã suam ponit, ut uni det gratiam in occasionibus, in quibus prævidet non frustrandam; alteri verò solùm in occasionibus, in quibus illam frustrandã videt: Ex hac ergo doctrina & responsione Adversariorum, non cessant illæ querelæ quæ inducuntur contra ponentes absoluta decreta, futuræ nostræ voluntatis consensum prævenientia, & prædestinationem purè gratuitam, ac præscientiâ meritorum antecedentem. Unde Lessius, Martinonus, aliique Theologi ejusdem Societatis, asserunt quòd nec etiam Deus ex præsupposita scientia media præparat specialia beneficia pro electis, & docent quòd tota gratia prædestinati differt à gratia reprobi ex eventu & cooperatione nostra; quod est penitus evacuare electionem secundùm gratiam, totumque prædestinationis mysterium funditus evertere. 17.

18. Secundum inconveniens quod sequitur ex Molinæ sententia, petitur ex eo quod si prædestinatio sit solùm certâ certitudine præscientiæ, & si bonus usus liberi arbitrij præsupponatur ut à Deo præscitus ante prædestinationis decretum, nec ex ejus efficacia & causalitate descendat, sequitur ex parte nostra dari causam & motivum sufficiens prædestinationis, non solùm ad gloriam

riam, sed etiam ad gratiam: quod est incidere in errorem Pelagianorum & Massiliensium, disputatione secundâ impugnatum. Sequela probatur: Ille bonus usus sic prævisus, prout descendit à me, & exit à meo libero arbitrio, est aliquid bonum & placens Deo, cùm per illum voluntas subjiciatur gratiæ, & generalis Dei providentia per illum reddatur efficax, & prædestinativa, ut docet Molina suprà relatus; atque adeo Deus speciali amore diligat illum hominem sic benè cooperantem & strenuè agentem cum gratia, quo non diligit alterum ignavum & torpentem, licèt eandem gratiam recipiat. Sed illud quod ex parte hominis est ita placens Deo, & dignum speciali amore, etiam est dignum aliquâ recompensatione & retributione Dei: Ergo ex parte nostra datur causa & motivum sufficiens prædestinationis ad gratiam, bonus scilicet illius usus à Deo prævisus. Quòd si Deus noluerit propter illud motivum dare gratiam, sed liberaliter, non erit ex defectu motivi ex parte hominis, sed quia ipse Deus non vult illo uti: nobis autem sufficit, pro inconvenienti inferre quòd ex parte nostra detur id quod sufficit ut Deus inveniat motivum dandi nobis primam gratiam, & prædestinandi nos ad illam, & quòd si non utitur isto motivo, non est quia non detur ex parte nostra, sed quia non vult eo uti.

19. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Petitio & desiderium bonorum operum, & fidei ac bonæ voluntatis initia, quæ ponebant Semipelagiani dari in nobis ante gratiam, & non esse effectus illius, nec dona Dei: secundùm doctrinam SS. Patrum erant sufficiens motivum ut Deus daret gratiam, & prædestinaret homines ad illam. *Quis enim* (inquit Augustinus de prædest. Sanct. cap. 2.) *dicat eum qui jam cœpit credere, ab illo in quem credidit, nihil mereri*. Et S. Prosper libro contra Collatorem cap. 3. *Nec enim nullius meriti haberi potest petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia*. Ergo cùm bonus usus liberi arbitrij in se non sit minoris bonitatis & excellentiæ, quàm illa prima initia quæ ponebant Semipelagiani ante gratiam, ille non minùs erit meritum vel motivum ad prædestinandum homines ad gratiam, si non sit effectus & donum ipsius prædestinationis & gratiæ. Frustrà ergo Molina ponit bonum illum usum, seu cooperationem liberi arbitrij, esse solùm conditionem ut gratia & prædestinatio sit efficax, non autem motivum cujus intuitu gratia detur: si quidem cooperatio illa, seu determinatio voluntatis, est de se bona & placens Deo, non minùs quàm desiderium petentis, & fides pulsantis; & aliunde non est effectus causatus à gratia & prædestinatione, ut docet Molina: habet ergo quidquid requiritur, ut sit motivum dandi gratiam, & prædestinandi nos ad illam.

20. Tertium inconveniens quod infert D. Thomas ex sententia quæ docet quòd prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiæ, est quia *Prædestinatio non esset per electionem prædestinantis: Quod* (inquit) *est contra auctoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum*. Dicitur enim ad Roman. 11. *Reliquiæ secundùm electionem gratiæ salvæ factæ sunt*. Ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti & immaculati in conspectu ejus, &c.* Et infrà: *In quo etiam & nos sorte vocati sumus, prædestinati secundùm propositum ejus qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*. Joann. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*. Idem constat ex testimoniis Augustini disp. 2. art. 1. relatis. Quod autem hoc inconveniens ex Molinæ sententia sequatur, breviter ostendo. Illud solùm est per electionem prædestinantis, quod à Deo causatur, & quod est effectus ipsius gratiæ & prædestinationis; cùm enim electio divina sit efficax non supponit, sed ponit & causat suum objectum: Ergo cùm in sententia Molinæ, consensus & bonus usus liberi arbitrij, prout ab illo exit, non causetur à gratia, nec sit prædestinationis effectus, ut constat ex dictis disp. præcedenti, talis consensus non est ab electione ipsius Dei prædestinantis; sed solùm ab electione ipsius humanæ voluntatis, ex innata libertate se determinantis ad illum.

21. Confirmatur ex Augustino de prædest. Sanct. cap. 19, ubi ex illis verbis Joann. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*, probat contra Semipelagianos, fidem non præsciri ante decretum & prædestinationem Dei: *Non enim* (inquit) *quia credidimus, sed ut credamus, elegit nos Deus, ne priores eum elegisse dicamur, falsumque sit* (*quod absit*) *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*. Ex quibus verbis hoc potest argumentum desumi. Secundùm Augustinum hæc consequentia est bona: Deus præscit ante decretum fidem credentium: Ergo non eligit ut credant, sed ipsi credendo eligunt illum. Ergo similiter hæc consequentia erit legitima: Deus præscit ante decretum consensum liberum quem ego daturus sum vocationi ad credendum, si vocet in his occasionibus & circumstantiis: Ergo Deus non eligit consensum meum liberum, nec eligit me ut consentiam fidei, sed ego prior eligo eum consentiendo.

Omittimus referre & solvere argumenta in contrarium, quia solùm sunt illa quæ vel astruere conantur scientiam mediam, vel destruere efficaciam intrinsecam divinorum decretorum, aut prædefinitionum, antecedenter ad prævisionem nostri consensûs. Unde vel soluta sunt, vel solventur infrà, quando agemus de concordia libertatis cum divina providentia & prædestinatione.

ARTICULUS II.

An seclusâ Dei revelatione possit aliquis in hac vita habere certitudinem infallibilem de sua prædestinatione & salute?

22. Dico primò: neminem in hac vita, seclusâ Dei revelatione, posse certò scire, an sit de numero prædestinatorum. Conclusio est certa de fide, contra Calvinum, aliosque hujus temporis Hæreticos, asserentes omnes fideles teneri fide divinâ credere se esse prædestinatos, & consequenter omnes habere certitudinem infallibilem de sua prædestinatione & salute. Qui error à Tridentino proscribitur sessione 6. cap. 12. his verbis: *Nemo quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeò præsumere debet, ut certò statuat se omnino esse in numero prædestinatorum*.

23. Eadem veritas ex Scriptura & SS. Patribus colligitur. Dicitur enim Ecclesiastes 9. *Sunt justi atque sapientes, & opera eorum in manu Dei, & tamen nescit homo, utrum amore vel odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta. Quis ergo* (inquit Bernardus) *potest dicere ego sum de electis, ego sum de numero filiorum; reclamante Scripturâ, nescit homo an odio vel amore dignus sit? Quis* (addit Augustinus) *ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero prædestinatorum se esse præsumat*.

Serm. 1. in Septuag.

De corrept. & gratia Cap. 13.

Ratio

24. Ratio etiã id suadet: Nemo enim potest certò scire ea quæ pendent ex sola voluntate Dei, nisi Deus ea revelet: nam ut ait Apost. 2. ad Corinth. *Nemo novit quæ sunt Dei, nisi spiritus Dei*: Sed nostra prædestinatio pendet ex sola & gratuita voluntate Dei, ut patet ex dictis disp. 2. Ergo seclusâ Dei revelatione, nemo scire potest, an numero prædestinatorum adscriptus sit.

25. Confirmatur: Nemo potest habere certitudinem infallibilem de sua prædestinatione & salute, nisi etiam habeat infallibilem certitudinē de sua perseverantia, quæ est certissimum salutis pignus, arrha cœlestis gloriæ, &, ut ita dicam, prædestinationis cùm glorificatione fibula, quâ utraque indissolubili nexu connectitur, juxta illud Christi Matth. 10. *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, unde lepidè Blesensis: *Cùm virtutes omnes currant ad braviũ, sola perseverantia coronatur, & gloria filiæ Regis est in fimbriis aureis; quia nihil prodest gloria bonæ conversationis in principio, nisi sit gloriosus & finis.* Qua de causâ in fimbria vestimenti Summi Sacerdotis, Deus jussit apponi malogranata, quibus coronam natura indidit, ut significaretur, coronam dari soli perseverantiæ. Cùm ergo nemo, seclusâ speciali Dei revelatione, possit habere infallibilem de sua perseverantia certitudinem, ut docet Augustinus de dono persev. cap. 13. & definit Tridentinum sessione 6. can. 16. manifestum est, neminem in hac vita posse esse de sua prædestinatione & salute securum. Unde Hieronymus Epist. ad Jovinianum: *Ne lauderis hominem in vita sua, omnes in certamine sumus, sed quis accipiet bravium, solùm mors manifestabit.*

26. Confirmatur ampliùs: Seclusâ fide & revelatione divina, non potest aliquid certò cognosci, nisi per causam, vel per effectum: Sed neutro modo potest cognosci prædestinatio: illa enim, ut diximus, non habet aliam causam, quàm gratuitum divinæ voluntatis decretum, quod nobis occultum est, & nullus datur effectus cum quo habeat indissolubilem nexum, nisi sola finalis perseverantia, de qua etiam, ut ostendimus, nemo potest habere infallibilem certitudinem: Ergo seclusâ Dei revelatione, nemo potest esse certus de sua prædestinatione & salute; quamdiu est in hoc mundo, ubi ut quidam ait: *Est via in lubrico, vita in periculo, salus in dubio.*

27. Si autem quæras, cur hoc secretum voluerit Deus suis amicis & electis occultare? Respondeo idcirco Deum nobis illud voluisse celare, ut magis simus de salute nostra timidi & solliciti, & ut hoc salutari timore, dona gratiæ suæ in nobis custodiamus. Nam ut bellè Petrus Cellensis: *Quasi quidam custos super innumerabiles gazas, sic timor in ultimo carismatum ponitur, ad conservandas incomparabiles gratias. Gemma pretiosissima pietas, sed facilè ab impietate subripitur, nisi timore custodiatur.... Habeamus bonas & pulchras gratiarum puellas, sed sub custodia diligentissimi pedagogi, scilicet timoris*, qui, ut ait Tertullianus, *Fundamentum salutis est: præsumptio impedimentum timoris. Vtiliùs ergo si speremus non posse delinquere: sperando enim timebimus, timendo cavebimus, cavendo salvi erimus: contra si præsumamus neque timendo, neque cavendo, difficilè salvi erimus.* (Lib. de panibus cap 14.) (Lib de cultu fœmin. cap. 2.)

28. Dici etiã potest cum Basilio Seleuco, aliisque SS. Patribus, ideo nobis occultari prædestinationis secretum, ut quò magis celatur meta, ad Deum diligentiùs contendamus cursum, & festinemus ingredi in illam requiem, ut ait Apostolus. Unde apud Isaiam cap. 6. volabant Seraphici Spiritus, amoris & contemplationis pennis, quia celabatur illis cursûs meta, nec sciebāt quò pergerent: velabant enim alis suis Dei pedes & caput: Eò quòd, ut declarat Bernardus, *ipsos etiam latet quod ante mundum fuit, quodve futurum est post consummationem.* (Serm. 4. de verbis Isaiæ.)

DIGRESSIO PRIMA.

De signis prædestinationis.

QUamvis Deus decreverit occultum prædestinationis mysterium, non præterit tamen electos suos, sed eos quibusdam signis notavit: inquit Bernardus serm. 2. in octava Paschæ. Quænam autem sint illa signa, quibus electi à reprobis discerni possunt, placet breviter hîc exponere, & ex Scriptura & SS. Patribus referre.

Primum ergo prædestinationis signum est sævientis fortunæ adversitas, & afflictio pro Christi nomine æquo animo tolerata. Prædestinatio enim nostra fuit facta ad typum & normam prædestinationis Christi, quem Augustinus appellat, *Præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ*: Unde Apostolus ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini filij sui.* Prædestinatio autem Christi, quantùm ad gloriam corporis, & sui nominis exaltationem, fundatur in passionibus & ignominiis crucis: juxta illud Lucæ 24. *Nonne hæc oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* Unde egregiè Tertullianus: *Christus favos post fella gustavit, nec ante Rex gloriæ in cœlestibus salutatus, quàm Rex Iudæorum proscriptus in crucem.* Ergo similiter (inquit Gregorius) *Electorum est hic conteri, ut ad præmia debeant æternæ hereditatis erudiri: nostrum est hic flagella percipere; quibus servatur de æternitate gaudere, hinc enim flagellat omnem filium quem recipit.... Eant ergo nunc reprobi, & voluntatum suarum desideria inultâ iniquitate consumant; atque eò temporalia flagella non sentiant, quò æterna eos supplicia expectant.* 29. (De Præd. Sanctorum c. p. 15.) (Lib. de corona milit. cap. 14.) (Lib. 26. moral. cap. 17.)

Item prædestinatio, ut suprà vidimus, rectè describitur: *Transmissio creaturæ rationalis in cœlestem gloriam.* In qua descriptione Deus prædestinans sagittario comparari videtur, qui prædestinatos veluti tot sagittas in finem ultimum, quasi scopum intentum, transmittit: tribulatio verò divinæ charitatis arcus est, ex quo electi ejaculantur. *Novit Deus* (inquit Augustinus) *sagittare ad amorem.* Nemo pulchriùs sagittat, nemo certiùs: nam infallibiliter scopum ad quem collimat attingit: Sagittat verò, cùm temporalibus pœnis electos flagellat. *Tetendit*, ait Jeremias, *arcum suum, & posuit me quasi signum ad sagittam, immisit in renibus meis filias pharetræ suæ, & sagittæ eius ebibunt cruorem meum.* Hinc electi, *Filij excussorum*, à Regio Vate appellantur: quia dum eos Deus per flagella excutit, quasi sagittas in cœlum transmittit. (in Psal. 119.) (Thren. 3.)

Præterea, electi vocãtur ab Apostolo ad Ephes. 1. *In Christo signati*: quia sicut moneta ut valorem habeat, debet notari sigillo Principis, ita electi, ut ad regnũ cœleste admittantur, debent in Christo sigillari, & imaginē crucifixi in se exprimere, juxta illud Apostoli 2. Corint. 4. *Mortificationem Iesu Christi in corporibus nostris circumferen-*

tes, ut & vita Iesu manifestetur in corporibus nostris. Unde bellissimè Tertullianus in scorpiaco cap. 6 *Dilectio hominem martyrem Deo excudit.* Et in Apologetico irridens Gentiles, qui ligna & lapides sculpebant, & secabant, ut idola conficerent, ex hoc infert, per tormenta, Sanctorum corpora Deo consecrari. *Si per hæc,* inquit, *causatur aliqua divinitas: ergo qui puniuntur, consecrantur, & numina erunt dicenda supplicia.*

Non est etiam omittendum id quod notat D. Bernardus super Cantica, scilicet quòd *Nemo potest transire à deliciis in delicias.* Ex quo infert, quòd *si qui in hac vita in labore hominum non sunt, in labore profectò dæmonum erunt.* Quam etiam rationem tangebat Abraham, dum dicebat diviti epuloni: *Memento quòd recipisti bona in vita tua, & Lazarus similiter mala: nunc autem hic consolatur, tu verò cruciaris,* Lucæ 16.

30. Secundum prædestinationis signum est libenter audire verbum Dei, & delectari sermonibus spiritualibus: juxta illud Christi Domini: *Qui ex Deo est, verba Dei audit.* Item: *Beati qui audiunt verbum Dei, & custodiunt illud.* Unde Bernardus: *Magna mihi consolatio est, fratres mei, in verbo illo Domini: Qui ex Deo est, verba Dei audit. Propterea enim vos libenter auditis, quia ex Deo estis. Certitudinem utique non habemus, an de numero simus electorum, sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis hujus anxietate penitùs cruciemur. Propter hoc data sunt signa quædam & indicia manifesta salutis, ut indubitabile sit eum de numero esse electorum, in quo ea signa permanserint. Porrò inter ea quæ fiduciam præstant & materiam spei, unum illud maximum est, de quo nunc cœpimus loqui: qui ex Deo est, verba Dei audit.* Item Chrysologus hæc verba Christi expendens: *Oves meæ vocem meam audiunt & sequuntur me. Oves bonæ* (inquit) *pastoris sui audiunt, attentis auribus vocem, pastoris sui semper sequuntur arbitrium, pastoris sui totam faciunt voluntatem: ascendunt collis, petunt ardua, mutant sæpè regiones; & sic apta pascuis, irrigua fluentis umbrosa, accommoda, secreta quietis loca penetrant, reperiunt amœnitates, & deliciis perfruuntur. Et vos filioli quos suo Christus gregi adscripsit, Dominici gregis portio copiosa, niveo & divino vestita jam vellere, molli fœtu, cœlesti germine perfœcunda; si per nostræ vocis auditum ad loca sæpè salutaria, ad salutaria pascua pervenistis: quæ ordinamus attendite, quæ dicimus audite.*

Serm. 1. in Septuag.

Serm. 173

31. Tertium signum est inimicorum dilectio, juxta illud Matth. 5. *Diligite inimicos vestros, ut sitis filij Patris vestri qui in cœlis est.* At *si filii, ergo hæredes,* ut arguit D. Paulus: Negari ergo non potest cœlestis gloriæ hæreditas Christiano, qui parcendo inimicis, Dei filius effici meruit. *Nunc scio quod certissimè regnaturus sis in Israel,* aiebat Saül ad Davidem, post insigne clementiæ ipsius facinus, quando scilicet ipsi pepercit, cùm facilè potuisset illi necem inferre 1. Regum 24. Idem dici potest de Christiano, injuriam condonante, & inimicum diligente: Nunc scio quòd verè filius Dei es, & cum ipso regnaturus in cœlo. Salomonis templi, quod cœlestis habitationis typus fuit, singulæ portæ ex olivarum lignis erant constructæ, ut significaretur, quòd misericordia, & inimicorum dilectio, cœli portas aperit. Diligite ergo inimicos vestros: *Nam dilectio sola* (inquit Augustinus) *distinguit inter filios Dei & filios Diaboli.* Vel ut ait Tertullianus: *Iubemur diligere inimicos, quoque & orare pro iis qui nos persequuntur, ut hæc sit perfecta & propria bonitas nostra, non communis: amicos enim diligere omnium est, inimicos autem solorum Christianorum.*

Tract. 5. in epist. Ioann.

Ad Scapulam cap. 1.

A Quartum Prædestinationis signum est humilitas: Unde Christus Lucæ 12. appellat prædestinatos, *pusillum gregem,* non solùm propter electorum paucitatem, sed etiam ob humilitatis devotionem: & quia, ut ait venerabilis Beda, *Ecclesiam suam, quantalibet numerositate jam dilatatam, tamen usque ad finem mundi humilitate vult crescere, & ad promissum regnum humilitate pervenire.* Item D. Gregorius exponens illud quod dicitur de Leviathan Job. 41. *Omne sublime videt, ipse est Rex super omnes filios superbiæ,* subdit: *Quia Redemptor noster corda regit humilium, & Leviathan iste Rex dicitur superborum, apertè cognoscimus quòd evidentissimum reproborum signum superbia est; at contra humilitas, electorum.* 32.

Lib. 34 moral. cap. 18.

B Quintum prædestinationis indicium est devotio singularis erga sanctissimam Virginem, quæ est veluti via lactea, quâ electi pergunt ad Regis cœlestis palatium, & mystica scala Jacob, per quam Deus descendit in terram, & homo ascendit in cœlum. *Hæc* (inquit Doctor mellifluus) *peccatorum scala, hæc mea maxima fiducia, hæc tota ratio spei meæ. Sicut ergo impossibile est* (addit Anselmus) *ut illi à quibus oculos suæ misericordiæ avertit, salventur; ita necessarium est, ut hi ad quos convertit oculos suos, pro eis advocans, justificentur, & glorificentur.* Unde meritò ei applicat Ecclesia illud Ecclesiastici 24. *In electis meis mitte radices.* Et illud Proverb. 8. *Qui me invenerit, inveniet vitam, & hauriet salutem à Domino.* Plerique etiam Mariæ nomen stellam interpretantur, nec immeritò; *Maria quippe* (ait Damianus) *juxta sui nominis præsagium, fausta portendit.* Maria bona est prædestinatorum fortuna. Qui sub hac stella feliciter nascitur & vivit, fortunatè vivet, & ipsâ propitiâ, quò tendit, feliciter perveniet. 33.

C

Sextum divinæ prædestinationis signum est futuræ gloriæ spes firma. Illa enim non solùm de præmio securos, sed præproperè beatos facit, & cœlestem gloriam prælibare incipit. Hinc Philo Judæus spem vocat, *Gaudium ante gaudium, & possessionis futuræ inchoationem.* Imò Chrysostomus in D sermone de spe ait: *Fides gloriam inchoat, & spes sustinendo consummat.* Hæc religionis anchora, fidei fomes, virtutum vigor, difficultatum omnium victrix, baculus nostræ peregrinationis, & nostrorum laborum refrigerium & levamen. *Hanc* (inquit Augustinus) *in terram sanctam, tanquam anchoram præmisimus, ne in isto mari turbati naufragaremus. Quemadmodum enim de navi quæ in anchoris est, rectè dicimus quòd jam in terra sit, licèt adhuc fluctuet: sic contra hujus peregrinationis nostræ tentationes, spes nostra fundata est in illa civitate Ierusalem.* 34.

Alia salutis & prædestinationis signa refert D. Bernardus serm. 1. & 2. in octava Paschæ, ubi expendens hæc verba 1. Joan. 5. *Tria sunt quæ testimonium dant in terra, spiritus, aqua, & sanguis,* E hæc exponit de signis nostræ prædestinationis & salutis: ita ut per spiritum intelligat exercitium operum spiritualium, per aquam, fontem lacrymarum, ad abluenda peccata; & per sanguinem, sanguinolentum pœnitentiæ martyrii, ad pravas affectiones perimendas. Videri etiam potest Vivaldus in opere regali, ubi de signis prædestinationis fusissimè disserit. 35.

DI-

DIGRESSIO II.

De parvo numero electorum.

36. Certum & exploratum est apud omnes, quòd si loquamur de omnibus omnino hominibus qui sunt in mundo, tam infidelibus quàm Christianis, tam hæreticis quàm Catholicis, multo major est numerus reproborum, quàm prædestinatorum. Nam Christiani pauci sunt, comparati infidelibus: ut Gentilibus, Turcis, Judæis, & Mahometanis, & inter ipsos Christianos plures sunt hæretici, & schismatici. Unde dicit Angelus ad Esdram, 4. Esdræ cap. 8. (licèt hic liber non sit canonicus.) *Hoc sæculum fecit Deus propter multos, futurum propter paucos.* Et infrà: *Multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur.*

Ratio etiam suffragatur: Primò quia prædestinati sunt amici Dei, & prædestinatio est specialis ac singularissima Dei amicitia: At una ex conditionibus ad amicitiam requisitis, est quod sit circa paucos, ut docet Aristoteles lib. 8. Ethic. & ibi D. Thomas lect. 6. Ergo prædestinati, comparativè ad reprobos, pauci sunt.

Secundò, Prædestinati sunt veluti Reges & Principes, reprobi verò ut ipsorum famuli & servi: unde Proverb. 11. dicitur: *Qui stultus est serviet sapienti.* Et Malach. 1. *Major serviet minori*, quod dictum est de Esaü typo reproborum, in ordine ad Jacob, qui exemplar est prædestinatorum: Sed quilibet Rex multos debet habere servos, & semper sunt plures servi & famuli, quàm Principes & Domini: Ergo & plures reprobi quàm electi.

Tertiò, Omne pretiosum solet esse rarum & non vulgare, ut constat in auro, gemmis unionibus, & lapidibus pretiosis: unde Seneca epist. 42. *Mediocria & in turbam nascentia sæpè natura produxit, eximia verò ipsa raritate commendat:* Sed prædestinati in Scriptura lapidibus pretiosis comparantur, reprobi verò stercori & luto: Ergo prædestinati pauci sunt, comparativè ad reprobos. Hoc præmisso,

Restat difficultas & controversia inter Theologos, an ex Christianis, qui ve ætales sunt, & qui in fide Christi, & S. Romanæ Ecclesiæ obedientia, extra quam non est salus, vivunt, & moriuntur, plures sint prædestinati, quàm reprobi?

37. Partem affirmativam tenent Sylvester in Rosa aurea Tract. 2. super Evang. Dominicæ in Septuagesima, Suarez de prædest. lib. 6. cap. 3. Granado tract. 12. disp. 4. Ruiz disp. 54. qui plures ex Catholicis salvari putant; & inter hos Ruizius, devoto sexui favens, asserit plures fœminas esse prædestinatas, quàm viros.

Sententia tamen negativa communior est inter Theologos, ut fatetur Suarez loco citato num. 5. eamque docent Cajetanus super cap. 25. Matthæi, Vazquez & Molina super art. 7. hujus quæst. Alvarez de auxiliis disp. 43. Philippus à S. Trinitate hîc disp. 17. dub. 4. & ex Scripturæ interpretibus, Nicolaus de Lyra, & Maldonatus citati à Vazque, & Cornelius à lapide in cap. 24. Numerorum.

38. Verùm quis hominum scire potest consilium Dei, aut quis consiliarius ejus fuit? ut ait Apostolus: præsertim in hoc occultissimo & obscurissimo mysterio, quod meritò sacratissimum & secretissimum fidei ænigma appellari potest? Melius certe esset hac in parte judiciū suspendere, & nihil in particulari circa electorum numerum definire, sed potiùs per electorum semitas sollicitum esse ambulare, ac sobriam S. Thomæ sententiam sequi, qui hîc art. 7. cum Ecclesia sentiens, inquit: *Meliùs dicitur quòd soli Deo cognitus est numerus electorum, in superna fælicitate locandus.*

Quia tamen sapientibus & insipientibus debitores sumus, & aliunde hujus quæstionis resolutio utilis esse potest ad excitandum in nobis Dei timorem, qui est initium sapientiæ, ac fundamentum salutis, & ut loquitur D. Ambrosius, *Clavus animæ fluctuantis:* placet breviter hîc ostendere sententiam quæ asserit, ex Christianis & fidelibus multò plures esse reprobos, quàm electos, Scripturæ, SS. Patribus, & historiæ Ecclesiasticæ magis esse consonam, quàm aliam, quæ numerum electorum docet excedere multitudinem reproborum.

In primis ergo formidabilis est hæc Christi sententia, quam non semel, sed pluries in Evangelio expressit, & sæpius inculcare voluit, *Multi sunt vocati, pauci verò electi.* quam sententiam plures ex SS. Patribus, & Scripturæ Interpretibus, ad ipsos etiam fideles & Christianos extendunt: ut Augustinus contra Cresconium lib. 3. cap. 76. Chrysostomus homil. 24. in Acta Apost. Gregorius homil. 19. in Evangel. Lyranus, & Carthusianus, aliique Scripturæ interpretes. 39.

Item Christus Lucæ 13 cuidam interroganti: *Domine si pauci sunt qui salvantur?* Respondit: *Contendite intrare per angustam portam, quia multi dico vobis quærent intrare, & non poterunt.* *Quibus verbis confirmavit Dominus quod audivit,* (inquit Augustinus serm. 32. de verbis Domini) paucos scilicet esse qui salvantur, voluitque hoc responso segnitiem ac desidiam nostram excitare & increpare: dum ex una parte videntes majorem partem fideliū, non admodum asperam vitam ducere, & ex alia existimantes majorem partem illorum salvari, aliqualem fiduciam concipimus, quòd licè negligentiores simus, nec admodum in nos severi, & etsi aliquando consentiamus, delectationibus sæculi frui, adhuc salvabimur, & pœnitentiæ locus dabitur. Dominus autem radices has præscindere cupiens, & omnem à nobis socordiam & negligentiam excutere, oculos nostros ad difficultatem adipiscendæ salutis erexit: *Contendite,* inquit, *intrare per angustam portam.* Quasi dicat, nolite solatium quærere pro vestra incuria & desidia cogitando quòd plures salvantur, etiam mediocri curâ & studio, sed alacres estote, & valde solliciti ad contendendum intrare per angustam portam, *Quia multi quærent intrare & non poterunt,* Id est, quia etiam ex his qui non omnino torpescunt, & jacent in suis vitiis, sed etiam aliqualiter de sua salute solliciti sunt, & quærent intrare in cœlum, non poterunt.

Præterea Isaiæ 17. et 24 numerus electorum comparatur paucissimis spicis, quæ à messoribus relinquuntur in agro et rarissimis olivarum baccis, quæ excussâ oleâ remanent in ramorum cacumine, vel paucis uvarum granis, quæ remanent in vinea, finitâ vindemiâ. *Et erit* (inquit Propheta) *sicut congregans in messe quod restiterit, & brachium ejus spicas leget, & erit sicut quærens spicas in valle Raphaim, & relinquetur in eo sicut racemus, & sicut excussio oleæ duarum vel trium olivarum in summitate rami* Et cap. 24. *Quomodo si paucæ olivæ quæ remanserunt, excutiantur ex olea, racemi cùm finita fuerit vindemia.* Quæ verba expendens Hieronymus ibidem ait: *Tanta* 40.

erit

A *erit Sanctorum paucitas, de quibus Dominus loquitur in Evangelio, multi vocati & pauci electi, ut eorum paucitas baccis olivarum rarissimis comparetur, quæ cùm excussæ fuerint atque demissa, vix pauca remaneant in ramorum cacumine? & quomodo cùm fuerit finita vindemia, solent pauperes, egestate cogente, vacuas circuire vites, & pauca uvarum grana colligere.* Unde etiam ab Apostolo electi, *Reliquiæ* appellantur, quia pauci: ad Rom. 9. *Si fuerit numerus filiorum Israel sicut arena maris, reliquiæ salvæ fient.* Et cap. 11. *Reliquiæ per electionem gratiæ, salvæ factæ sunt.* Ex quibus omnibus testimoniis liquet, numerum prædestinatorum esse valde exiguum, comparativè ad multitudinem reproborum.

41\. B Quod potest confirmari ex eodem Apostolo ad Ephes. 1. ubi loquens de electis inquit: *Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum.* Et ad Ephes. 1. *Sorte vocati estis.* Ubi electos dicit esse sorte vocatos, ut eorum paucitatem designet. Nam sicut sortes, cùm inter plura hominum millia mittantur, paucissimis tamen contingunt, & interdum insipientibus & pauperibus, relictis sapientibus & divitibus: ita paucissimis, inter multa hominum millia, sors prædestinationis contingit, & sæpe eliguntur pauperes, insipientes, rustici, & ignobiles: relictis divitibus, sapientibus, nobilibus, & Regibus ac Principibus. Unde idem Apostolus 1. ad Corinth. 1. *Videte* C *vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundùm carnem non multi potentes, non multi nobiles, sed quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes, & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia; & ignobilia mundi & contemptibilia elegit Deus. &c.*

42\. Eadem veritas illustrari potest, & salvandorum paucitas amplius demonstrari ex variis figuris, quibus Deus eam in Scripturis declarare voluit. Nam aquis diluvij omnes, excepto Noë, & familiâ ejus, perierunt; & ut dicitur 1. Petri 3. *Pauci, id est octo animæ, salvæ factæ sunt per aquas.* Omnes habitantes Sodomam, & finitimas regiones, excepto Loth, & filiabus ejus, D flammis ultricibus consumpti sunt, Genes. 19. Ex sexcentis millibus pugnatorum qui egressi sunt de Ægypto, nullus præter Josüe & Caleb, in terram promissam, quæ fuit regni cœlestis typus & figura, ingressus est. Numer. 14. In devastatione Jericho sola Rahab cum suis servata est, Josüe 6. Denique, ut notat Augustinus Tract. 122. in Joann. & alii SS. Patres duplex nobis à Joanne Evangelista Apostolorum piscatio, ipsius Christi jussu facta, proponitur. Prima initio suæ prædicationis: secunda post illius resurrectionem. Prima bonos & malos significat, quos nunc habet Ecclesia. Secunda tantummodo bonos, quos habebit in æternum, com- E pletâ in fine mundi resurrectione mortuorum. In prima capta est multitudo piscium tanta, ut & rete scinderetur, & impleta duo navigia mergerentur. In secunda verò, quæ ad dextram navigij (per quam beatitudo designatur) facta est, pauci pisces capti sunt: scilicet centum quinquaginta tres, ut hac paucitate piscium, paucitas electorum designaretur.

43\. Accedunt etiam testimonia SS. Patrum. Nam Chrysostomus homil. 40. ad populum ait: *Quot esse putatis in civitate nostra qui salvi fiant. Infestum quidem est quod dicturus sum, dicam tamen: Non possunt in tot millibus centum inveniri: quin & de his dubito: quanta enim in juvenibus quasi malitia, quantus in senibus torpor, &c.* Quæ verba, licèt videantur per hyperbolem dicta, certissimum tamen existimat Chrysostomus, plures damnari quàm salvari. Augustinus lib. 3. contra Cresconium Grammaticum cap. 66. dicit quod *Boni verique Christiani qui per seipsos multi sunt, in comparatione malorum pauci sunt: sicut multa grana quibus horrea magna complentur, pauca dicimus in comparatione palearum.* Et alibi ad id probandum adducit locum illum Genesis 22. *Sicut stellæ cœli, & sicut arena maris, sic erit semen tuum.* Ubi per stellas cœli, electos intelligit, & per arenam maris, reprobos. Unde ex Augustino, in quo numero arenæ maris excedunt stellas cœli, in eodem, numerus reproborum excedit numerum electorum.

Item plures Scripturæ Interpretes, expendentes verba illa Sponsi Cantic. 2. *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*, docent quòd sicut spinæ liliorum quantitatem excedunt, sic prædestinatorum numerus, à reprobis longè superatur. Et notant quòd Scriptura non dicit, sic amica mea inter extraneas, sed *inter filias*: ut per hoc designetur, numerum reproborum excedere numerum prædestinatorum, non solùm per comparationem ad Gentiles & infideles, qui sunt extra Ecclesiam, sed etiam comparatione factâ inter ipsos fideles & Christianos, qui sunt Ecclesiæ filij. Unde D. Gregorius homil. 19. in Evang. *Ad fidem plures veniunt, sed ad cœleste regnum pauci perducuntur.* 44.

Quod potest etiam ex historia Ecclesiastica confirmari. Nam Baronius ad annum Christi 976. num. 3 tomo 10. narrat Beatum Nilum Abbatem, inter spiritualia colloquia, dixisse aliquando, *Quòd ex decem millibus vix reperitur una anima his temporibus, quæ ad manum sanctorum Angelorum perveniat.* Quo audito cœperunt omnes quasi uno ore dicere: Absit, hoc non est verum, hæreticus est qui hoc dicit, *&c.* Quibus Beatus Nilus respondit, & dixit: *Si verò demonstravero vobis, Magnum Basilium, & Chrysostomum, Ephrem beatissimum, & Theodorum Studitam, sed & Apostolum ipsum, nec non sanctum Evangelium, eadem sentientes, & dicentes, quid patiemini vos, qui inconsultè aperientes ora loquimini, & Spiritui Sancto adversamini, & sanctorum Patrum metuenda verba hæreticis tribuitis:* Hæc Baronius loco citato. 45.

In ejusdem veritatis confirmationem, refert Cornelius à lapide, in caput 14. Numer. formidabilem historiam, quam hic de verbo ad verbum transcribam. Cùm (inquit) D. Bernardus Abbas Clarevallensis, ab hac vita migrasset, quod contigit anno Domini 1153. horrenda visio Lingonensi Episcopo facta est. Apparuit ei namque Eremita quidam mortuus, quem viventem olim noverat, qui divino timore compunctus, ante aliquot annos, cùm esset Decanus, dives, & nominatus, omnia contemnens, eremitorium pro Christi amore intravit. Quem cùm de statu suo, & divini judicij districtione interrogasset, ille respondit: *Eâ horâ in qua ego de corpore migravi, triginta hominum millia ab hac luce transierunt: è quibus Bernardus, Clarevallensis Abbas, qui eâdem horâ obiit, unà mecum ad cœlos evolavit: duo alii ad purgatorium missi sunt: cæteri omnes, per sententiam summi judicis condemnati, ad infernum perpetuò cruciandi descenderunt.* Intelligite hæc qui obliviscimini Deum, Psalm. 49. 46.

Dices primò, In Scriptura multitudo electorum vocatur innumerabilis: Apocal. 7. *Vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat, ex omnibus* 47.

omnibus gentibus, tribubus, populis, linguis, stantes ante Thronum : Ergo ex Scriptura major saltem pars fidelium salvatur. A

Sed negatur Consequentia: Nam ut notat Augustinus locis suprà allegatis, licèt prædestinati absolutè loquendo, & nullâ factâ comparatione sint multi; respectu tamen multitudinis reproborum paucissimi sunt. Sicut licèt multitudo stellarum sit maxima, & ferè innumerabilis, exigua tamen est, si comparetur cum arenis quæ sunt in littore maris. Unde ibidem annotavit S. Thomas, quòd cùm dicitur: *Ex omni tribu, lingua, populo, natione*, illa dictio *ex* delectum quendam & segregationem paucorum ex multis denotat, & paucitatem electorum designat. B

48 Dices secundò, Non est minor Dei providentia circa homines, quàm circa res alias naturales: Sed ex aliis rebus naturalibus plures consequuntur finem, quàm ab illo deficiant, ut ex se patet: Ergo etiam ex hominibus plures consequuntur finem vitæ æternæ, quam ab illo deficiant, ac proinde plures sunt prædestinati quàm reprobi.

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 7. ad 3. negando Consequentiam, & paritatem: *Nam bonum*, inquit, *proportionatum communi statui naturæ, accidit ut in pluribus, & deficit ab hoc bono ut in paucioribus: Sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, & deficit in pluribus.... Cùm igitur beatitudo æterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturæ, & præcipuè secundùm quod est gratiâ destituta, per correptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur.* C

DISPUTATIO V.

De Reprobatione.

Hortatur Propheta Regius fideles inter medios cleros, sive ut habet alia versio, *inter medias sortes*, recumbere. Quod D propterea dictum putat Bernardus: *Quoniam est locus inter timorem & securitatem, tanquam inter lævam & dexteram, media videlicet spes, in qua mens & conscientia, molli nimirum supposito charitatis strato, suavissimè requiescit.* Quatenus scilicet spes à timore repressa, & Dei protectione evecta, per infernorum, cœlestiumque considerationem, in salutari medio constituitur. *Hoc enim modo* (inquit idem Bernardus) *sæpe cellarum incolæ in cœlum ascendunt, & in infernum descendant. Sicut enim assiduè contemplando revisere amant gaudia cœlestia, ut ardentiùs ea appetant; sic & dolores inferni, ut horreant, & refugiant. Et hoc est quod pro impiorum salute deprecabatur Regius Vates, dicens: Descendant in infernum viventes, videlicet ne huc descendant morientes.* Postquam ergo per considerationem mysterii prædestinationis, in cœlestem E patriam, spe futuræ gloriæ, ascendimus, & cœlorum excelsa penetravimus; oportet, ut metu & consideratione reprobationis æternæ, in profundum inferni descendamus, & miseram reproborum sortem contemplemur. Agemus ergo primo in hac disputatione de existentia & essentia reprobationis. Secundò de ejus causâ motiva. Tertiò de illius effectibus. Et ultimò, an Deus omnibus reprobis, tam parvulis, quàm adultis, media ad salutem sufficientia conferat, discutiemus.

Serm. 51. in Cantica.

Epistola ad fratres de monte Dei.

ARTICULUS PRIMUS.

An, & quid sit reprobatio?

§. I.

Utraque difficultas resolvitur.

Dico primò: Dari in Deo reprobationem, seu decretum aliquod efficax, & immutabile, quo ab æterno aliquos homines & Angelos voluit à gloria excludere. Ita definitur in Concilio 3. Valentino can. 3. his verbis: *Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem.* Item in Scriptura sæpe fit mentio expressa reprobationis, præsertim toto cap. 9. Epistolæ ad Romanos: aliquando verò sub parabolis & figuris, ut Matth. 13. ubi regnum cœlorum simile dicitur *sagenæ missæ in mare, & ex omni genere piscium congreganti, quam cùm impleta, esset educentes, & secus littus sedentes, elegerunt bonos in vasa, malos autem foras miserunt.* Quæ verba expendens Chrysologus serm. 47. sic ait: *Similitudo hæc prodit, cur in Apostolatum piscatores elegerit Christus, & captores piscium fecerit hominum piscatores, ut divini judicii typus arte piscatoriâ monstraretur. Pisces congregat captura confusos, sed in vasa discretio dat electos: sic vocatio Christiana justos & injustos, malos, bonosque congregat, sed bonos malosque electio divina discernit.* 1

Præterea, in Sacris Paginis id dicitur reprobum, quod cùm habeat necessaria ut possit consequi finem, ab illo tamen deficit. Sic Apostolus ad Hebræos 5. vocat reprobam terram illam, quæ habens sufficientem humorem ad fructificandum, producit tamen spinas & tribulos; eò quod deficiat à fine ad quem fuit creata à Deo, scilicet ut daret herbam virentem, & facientem fructum suum, ut dicitur Genesis 1. Item quia cognitio veritatis est finis intellectûs, & voluntas ad bonum morale ordinatur: Gentiles à cognitione veritatis fidei deficientes, dicuntur ab eodem Apostolo ad Roman. 1. *traditi in reprobum sensum.* Et ad Titum cap. 1. homines malè operantes, vocantur *ad omne opus bonum reprobi*: Sed multi sunt homines qui habent auxilia necessaria ut possint consequi suum finem, qui est vita æterna, qui tamen ab illo deficiunt, ut constat experientiâ: Ergo multi sunt homines reprobi. 2

Denique eadem veritas triplici ratione D. Thomæ demonstrari potest. Primam sic proponit hîc art. 3. *Prædestinatio est pars providentiæ: ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur: unde cùm per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere, & hoc dicitur reprobare.* 3

Secunda habetur super cap. 9. Epistolæ ad Roman. lect. 4. ubi S. Doctor sic discurrit: *Considerandum est quòd finis omnium divinorum operum est manifestatio divinæ bonitatis: Proverb. 16. Omnia propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum. Tanta est autem divinæ bonitatis excellentia, quòd non potest uno modo, nec in una creatura sufficienter manifestari, & ideò diversas creaturas condidit in quibus diversimodè manifestatur, præcipuè autem in creaturis rationalibus, in quibus ejus justitia manifestatur, quantùm ad eos quos pro* 4

eorum meritis punit, misericordia verò in illis quos ex sua gratia liberat; & ideò ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes.

5 Tertiam rationem addit idem Doctor Angelicus in 1. ad Annibal. dist. 40. art. 3. quæ sic potest proponi. Necesse est ut ostendatur humani arbitrii defectibilitas, & gratiæ necessitas: Sed hæc non perfectè ostenderentur, si non esset reprobatio: Ergo illa datur. Major patet, Minor probatur. Non enim perfectè ostenderetur libertas arbitrii creati, si non posset homo finaliter peccare, & in impœnitentia finali mori. Similiter gratiæ necessitas non perfectè manifestaretur, nisi ostenderetur necessitas doni perseverantiæ finalis, quæ non potest ostendi, nisi permittendo quòd aliqui homines peccent, & in peccato moriantur, & consequenter à consecutione vitæ æternæ deficiant.

6 Dico secundò: Reprobatio in Deo non dicit solam negationem prædestinationis, sed actum positivum intellectûs & voluntatis, quo ab æterno decrevit aliquos excludere, vel non admittere ad gloriam, ob manifestationem suæ justitiæ. Ita communiter docent Theologi.

7 Probatur breviter: Primò quia in Scriptura sacra reprobatio nominibus importantibus actum positivum significatur. Ad Roman. 9. *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat.* Et suprà: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.*

8 Secundò, Reprobatio est actus providentiæ, ut docet D. Thomas hic art. 3. Sed providentia actum positivum intellectûs & voluntatis includit, ut Tractatu præcedenti ostensum est: Ergo & reprobatio.

9 Tertiò, Ex reprobatione sequitur infallibiliter æterna reproborum pœna: Sed hæc ex vi solius negationis actûs non potest sequi: Ergo reprobatio in sola negatione prædestinationis non potest consistere.

10 Quartò, Si reprobatio in sola negatione prædestinationis consisteret, sequeretur quòd Angeli & homines merè possibiles, & nunquam futuri, possent dici reprobati: Sed hoc est absurdum: Ergo & illud. Sequela probatur: Angeli & homines merè possibiles non sunt à Deo prædestinati, ut patet: Ergo si reprobatio in sola negatione prædestinationis consistat, sequitur Angelos & homines merè possibiles posse dici reprobatos.

11 Denique, Deo perfectior modus agendi tribuendus est: Sed perfectior modus agendi est per actum positivum, quàm per solam suspensionem actûs: Ergo reprobatio in actu positivo, & non in sola negatione prædestinationis consistit.

Si autē quæras, an talis actus sit intellectûs, aut voluntatis? Respondeo reprobationem supponere quidem actum voluntatis, essentialiter tamen in actu intellectûs consistere, scilicet in imperio efficaciter ordinante media ad finem reprobationis conducentia. Reprobatio enim est pars objectiva providentiæ, sicut & prædestinatio: Sed providentia consistit essentialiter in actu imperii, ordinantis media ad consecutionem finis a provisore intenti; & solùm in obliquo & præsuppositivè actum voluntatis importat, ut constat ex dictis Tractatu præcedenti: Ergo & reprobatio. Itaque sicut prædestinatio, quæ est providentia specialis circa electos, supponit dilectionem & electionem eorum, & consistit formaliter in actu imperii, quo Deus imperat gratiam & alia media ad consecutionem gloriæ efficaciter conducentia, ut in prima disputatione ostendimus sic reprobatio quæ ad providentiam oppositam spectat, supponit ex parte voluntatis divinæ actus oppositos dilectioni & electioni, scilicet abominationem, seu odium reproborum, & eorum electionem, seu exclusionem à gloria, & consistit formaliter in actu imperii, quo Deus imperat promissionem peccati, & denegationem gratiæ, aliaque media ad finem reprobationis, manifestationem scilicet divinæ justitiæ, efficaciter conducentia, de quibus infrà art. 4. disseremus.

Disp. 8. art. 2.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam conclusionem: Durum videtur & asperum asserere, quòd Deus aliquos homines creaverit, quos decrevit nō reddere participes vitæ æternæ, ipsosque à regno cœlorum excludere: Sed nulla crudelitatis species Deo tribuenda est, juxta illud Sapientiæ 1. *Sentite de Domino in bonitate*, & illud Tertulliani: *Tam pater nemo, tam pius nemo*: Ergo in Deo reprobatio admitti non debet, seu decretum absolutum & efficax, quò aliquos homines, vel Angelos à gloria velit exludere. 12

Lib. 1. de pœnit. cap. 8.

Respondeo eandem objectionem fuisse D. Prospero olim propositam, nam inter objectiones Gallorum, hæc habetur cap. 13. *Quòd quidam homines non à Deo creati sunt, ut vitam adipiscerentur æternam, sed ut habitum tantùm sæculi præsentis ornarent, & ad utilitatem nascerentur aliorum.* Cui objectioni sic D. Prosper ibidem respondet: *Universos homines non ignoramus creari à Deo sigillatim, & de hac universitate alios damnandos cum Diabolo, alios regnaturos esse cum Christo: Quod ergo etiam hi creantur qui æternæ vitæ participes non erunt, nulla est culpa Creatoris, qui naturæ author est, non verò vitij quod natura contraxit. Ornari autem etiam talium conditione mundi hujus varietatem, quis non intelligat, qui videat studiis & operibus quorumdam impiorum, tot commoda vitæ præsentis instructa, in inventione arcium, in constructione urbium, in institutione legum, & confœderatione populorum?* Quibus verbis reprobationem negativam, seu decretum excludendi aliquos à gloria, ad peccatum originale refert. De quo infrà art. 3.

Objicies secundò contra primam conclusionem. Ad perfectissimam providentiam pertinet efficere quod res quæ illi subjiciuntur, suum finem infallibiliter consequantur: Sed providentia in Deo in summo gradu perfectionis existit: Ergo ad illam pertinet efficere, ut homines qui illi subjiciuntur, suum finem consequantur, & non permittere quòd aliqui ab illo deficiant, & consequenter non datur reprobatio. 13

Confirmatur: Nullus sapiens hoc quod facit propter finem aliquem, à fine obtinendo excludit, quantùm est ex parte sua: Sed Deus omnes homines fecit propter beatitudinem: Ergo neminem debēt ab ea excludere, & consequenter neminem reprobare. 14

Ad objectionem respondeo negando Majorem: de ratione enim perfectissimæ providentiæ est, ut habeat vim perducendi ad finem omnia quæ illi subjacent, & quod de illis secundùm suam naturam provideat, ita ut si sint naturæ defectibilis, provideat de illis defectibiliter: efficiendo scilicet ut aliqua finem illum consequantur, & permittendo ut alia ab eo deficiant, ut ex una parte manifestetur defectibili- 15

tas

naturæ sic ordinatæ, & ex alia ostendatur efficacia divini auxilii.

16 Addo cum D. Thoma, quæst. præcedenti art. 2. quòd quamvis ad particularem provisorem pertineat excludere malum & defectum ab iis quorum gerit curam, secùs tamen ad provisorem universalem; cùm enim hic respiciat bonum commune quod potest impediri, diminui, aut retardari per bona particularium, fit inde ut permittere debeat malum aliquod & defectum in particularibus, propter bonum totius. Cùm igitur Deus sit universalissimus totius entis provisor, ad ipsum pertinet permittere, ut sint aliqui defectus in particularibus, ne impediatur bonum totius universi: si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Nam si non esset corruptio, non esset generatio: si non esset occisio animalium, non esset vita leonis; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum: denique, si non esset peccati permissio, non esset divinæ justitiæ, defectibilitatis, liberi, & necessitatis gratiæ manifestatio, ut antea exposuimus. Unde bellissimè Gregorius Magnus lib. 32. Moral. cap. 13. *Sicut niger color in pictura substernitur, ut superjectus albus vel rubeus pulchrior ostendatur: ita malos bene ordinans Deus, feliciora exhibebit gaudia beatorum, ostensis ante eorum oculus suppliciis reproborum.*

17 Ad confirmationem dicendum cum eodem S. Doctore in 1. ad Annibal. dist. 40. quæst. unicâ art. 3. ad 3. quòd *natura humana habet quidem ordinem ad beatitudinem, non tamen necessarium, cùm possit deficere; & ideò, ut illius conditio manifestetur, Deus permittit quòd aliqui ab illo bono deficiant.* In forma igitur distinguo Majorem: Si illud necessariò & indefectibiliter ad talem finem ordinetur, transeat. Si ad illum ordinetur contingenter ac defectibiliter, nego. Tunc enim potest permittere ut in aliquibus individuis deficiat à consecutione finis, propter aliquem alium finem: nam sic illi providet conformiter ad suam naturam.

18 Objicies secundò contra secundam conclusionem. Ad reprobandum non requiritur actus positivus, sed sufficit sola prædestinationis negatio: Ergo reprobatio non dicit actum positivũ, sed negativum in Deo. Consequentia patet, Antecedens probatur. Eo ipso quòd quis non eligatur, vel non prædestinetur, manet necessariò reprobus: unde in Scriptura reprobatio interdum nominibus negativis exprimitur; ut patet ex illo Matth. 25. *Nescio vos.* Et Lucæ 13. *Nescio unde sitis: discedite à me omnes operarij iniquitatis.*

19 Respondeo negando Antecedens, ad ejus probationem dicendum, quòd licèt modo de facto, suppositâ hominum vel Angelorum creatione, ex negatione prædestinationis alicujus, sequatur necessario illum esse reprobum; hoc tamẽ nõ infertur ex vi negationis prædestinationis absolutè: Nam, ut suprà dicebamus, homines & Angeli merè possibiles, non sunt prædestinati, & tamen non propterea dicuntur reprobi, sed quia negatio prædestinationis habet adjunctum actum positivum, quo Deus ab æterno decrevit aliquibus non dare gloriam.

20 Nec obstat quòd in Scriptura sacra interdum reprobatio nominibus negativis explicetur: Scriptura enim interdum solet ponere nomina negativa pro positivis, Levit. 10. *Offerentes coram Domino ignem alienum, quod eis præceptum non erat:* Id est quod eis erat prohibitum: Psal. 42. *de gente non sancta*, id est peccatrice. Similiter quando D. Thomas hîc art. 3. ad 1. ait: *In quantum igitur Deus quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.* Ly *non vult*, non est accipiendum negative, pro negatione volitionis, sed positivè, pro actu nolitionis.

Ex dictis inferes, reprobationem sic rectè à Cajetano definiri hîc art. 3. *Reprobatio est præscientia, seu providentia de his qui ab æterna vita excluduntur, cum voluntate permittendi culpam, & inferendi damnationis pœnam.* Quam definitionem elicuit ex verbis S. Thomæ in eodem articulo dicentis, quòd *Reprobatio non nominat præscientiam tantùm, sed etiam voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam.* 21

ARTICULUS II.

An reprobatio provisionem demeritorum antecedat, vel illam supponat, seu ab ea ut à causa motiva dependeat?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & prima conclusio statuitur.

Notandum primò ex D. Thoma in 1. ad Annibal. dist. 41. quæst. unicâ art. 3. in reprobatione duas includi voluntates, seu volitiones. Una est voluntas denegandi gloriam ut rem indebitam, & ad quam nullum jus habent homines, etiam ad illam ordinati per voluntatem Dei antecedentem, & providentiam generalem ordinis supernaturalis; maximè quia illud amiserunt per peccatum primi parentis. Altera verò est voluntas puniendi, & infligendi pœnam æternam damni & sensûs, propter peccata commissa. Prima vocatur à D. Thoma citato, *voluntas de contradictorio, secundùm quam vult aliquem non salvare.* Altera, *voluntas de contrario, secundùm quam vult aliquem damnare.* Aliter eam appellare solent Recentiores Theologi: primam enim vocant, *reprobationem negativam*, non quod illa in sola negatione prædestinationis consistat, ut existimant aliqui, quos suprà impugnavimus; sed quia ad carentiam gloriæ, ut est pura negatio beneficii impediti, terminatur. Alteram, *reprobationem positivam* appellant, quia positivè respicit pœnam damni & sensûs, quam reprobus ob peccata commissa promeretur. 22

Notandum secundò: Reprobationem negativam in hoc à positiva differre, quòd hæc habet non solùm terminum à quo, nempe exclusionem à gloria, sed etiam terminum ad quem, scilicet pœnam, sive damni, sive sensûs: Illa verò solùm habet terminum à quo, nempe exclusionem à gloria, ut beneficio indebito, non verò terminum ad quem, quia ex vi exclusionis ut sic præcisè, & ut habet rationem puræ negationis, non intelligitur reprobus esse damnandus, aut ulli pœnæ, sive damni, sive sensûs deputandus. 23

Notandum tertiò: Hîc solùm nos agere de præscientia demeritorum personalium, seu peccatorum actualium quæ à reprobis committuntur: utrum verò prævisio peccati originalis, sit causa motiva reprobationis, articulo sequenti discutiemus. 24

His præsuppositis, misso errore Calvini, aliorumque Hæreticorum hujus temporis, asserentium

tium Deum ante omnem prævisionem operum decrevisse aliquos non solùm excludere à gloria, sed etiam æternâ pœnâ punire, ac in eum finem illos impellere ad peccandum, & ad omnia flagitiorum genera perpetranda: qui error damnatur à Tridentino sess. 6. can. 12. ubi definitur nullũ à Deo prædestinari ad malũ, sed ad bonũ.

25 Prima sententia inter Catholicos asserit, utramque reprobationem, tam positivam, quàm negativam, supponere præscientiam peccatorum, & ab ea tanquam à causa motiva & meritoria dependere. Ita docent omnes Authores negantes efficacem electionem prædestinatorum ad gloriam ante prævisa merita, quos disp. 2. retulimus: præcipuè Catharinus, qui in oppositam sententiam debacchatur, illam duram, impiam, & crudelem appellans; secutus in hoc Faustum Regiensem, Semipelagianorum coripheum, qui in libris de gratia & libero arbitrio, acriter etiam in eam invehitur, & *gentilitiæ superstitionis impietatem*, appellat. Hanc etiam docuit Magister Soto ad cap. 9. Epist. ad Romanos, quamvis postea in fine libri quarti sententiarum, loquens de opposita sententia, dicat: *Nescio si calamum iterum quæstioni admoverem, an mentem mutarem, ut in hanc sententiam irem.*

26 Secunda ergo opinio distinguit inter reprobationem positivam & negativam, & inter voluntatem excludendi à gloria ut beneficio indebito, & infligendi pœnam damni & sensûs; & primã docet supponere præscientiam demeritorũ, & in illa fundari; non tamen secundã, sed hanc ex puro divinæ voluntatis beneplacito ortũ ducere. Ita communiter docent Thomistæ, quos referunt & sequuntur Salmanticenses tract. 6. disp. 8. dubio 1. & Joannes à S. Thoma disp. 10. art. 1. cum quibus

27 Dico, ante prævisionem omnis demeriti personalis, voluit Deus aliquibus denegare gloriam, seu illos à gloria, ut indebito beneficio, excludere

Probari potest, inprimis hæc conclusio ex illis verbis Pauli ad Roman. 9. *Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid boni vel mali fecissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Sed quia hoc celebre Apostoli testimonium disp. 2. fusè expendimus, omnesque Adversariorum evasiones ibidem confutavimus: hîc solùm cum D. Thoma ibidem lect. 2. annotandum est, Apostolum in his duobus filiis, ex iisdem parentibus, ex eodem concubitu, & eodem tempore natis, aptissimum apposuisse exemplum: Primò ad excludendum Judæorum errorem, confidentium de meritis patrùm. Secundò ad rejiciendum errorem Astrologorum, qui diversitatem eorum quæ hominibus accidunt, nativitati attribuunt, & diversitati constellationum sub qua nati sunt. Tertiò ad retundendum errorem Pelagianorum, dicentium secundùm merita præcedentia gratiam dari. Quartò ad explodendũ errorem Origenis, qui posuit quòd animæ hominum simul cũ Angelis creatæ sunt, & quòd pro meritis eorũ quæ ibi egerunt, diversitatẽ vitæ sortiuntur: secundùm quem non potest verificari illud Apostoli, *Cùm nondũ aliquid boni aut mali egissent.*

28 Addit S. Doctor in fine hujus lectionis: *Sicut autem dilectio de qua hîc loquitur, pertinet ad æternam Dei prædestinationem, ita odium de quo hîc loquitur, pertinet ad reprobationẽ, quâ Deus reprobat peccatores, nec est dicendum quòd ista reprobatio sit temporalis.* Per quod excluditur responsio quo-

A rundam Recentiorum, asserentium hæc verba Prophetæ: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, non intelligi de dilectione pertinente ad æternam prædestinationem, nec de odio ad reprobationem æternam spectante: quia probabilissimum putant, Esau non fuisse reprobatum à regno cælorum, sed solùm à temporali hæreditate repulsum: juxta illud Malach. 1. *Posui montes ejus in solitudinem, & hæreditatẽ ejus in dracones deserti.*

Sed hi authores ad tẽporalia solùm respiciunt, & corticẽ litteræ solùm attendunt, nec advertunt Apostolũ hæc verba Prophetæ, ad mysticum & spiritualẽ sensum elevasse, eaque assumpsisse ad probandũ Deum absque ullius injuria, quosdam secundùm propositũ elegisse ad gloriam, & B aliis tantũ beneficium voluisse negare, ante prævisa illorũ merita vel demerita: quem sensum fusè prosequitur Augustinus Epist. 105. & quæst. 2. ad Simplician. ac alibi sæpe. Unde an Esau fuerit reprobatus à vita æterna vel solùm à tẽporali hæreditate repulsus, nihil refert ad propositum, cùm in hoc non consistat vis apostolici discursûs, sed Apostolus hîc Iacob & Esau, in typum & figuram omnium electorũ & reproborũ assumat. 29

Addo, quòd idem Apostolus ad Hebræos 12. Esau inter peccatores & impœnitentes numerat: quod non leve argumentum est, ipsum non solùm à temporali hæreditate, sed etiam à cœlesti C regno fuisse exclusum ac reprobatum. *Ne quis*, inquit, *fornicator, aut prophanus, ut Esau, qui propter unam escam vendidit primitiva sua: scitote enim quoniam & postea cupiens hæreditare benedictionem, reprobatus est; non enim invenit pœnitentiæ locum, quamquam cum lachrymis inquisisset eam.* Scio aliquos hoc interpretari cum Theophilacto & Cajetano, de pœnitentia apud Isaac patrem suum, & de reprobatione ab ejus benedictione, sed D. Chrysostomus homil. 31. ad Hebr. & D. Thomas super cap. 12. ejusdem Epistolæ aliique SS. Patres communiter, Esau non veram pœnitentiam erga Deum habuisse existimant. 30

D Probatur secundo conclusio celebri testimonio D. Thomæ, desumpto ex loco supra citato ad Annibaldum, ubi hæc scribit. *Voluntati divinæ de salute hominis, duplex voluntas opponi videtur: scilicet voluntas de contradictorio, secundùm quam vult aliquem non salvari & voluntas de contrario, secundùm quam vult aliquem damnare. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cùm salus gloriæ non sit debita naturæ humanæ; non enim requiritur ratio, quare non dem alicui cui dare non debeo. Sed voluntas damnationis respicit rationem voliti ex parte damnati, cùm damnatio de debito inferatur.* Quibus verbis nostram conclusionem, & docuit, & probavit. Deus enim est supremus E gloriæ dominus, nullique homini gloria debetur: Ergo absque ullius injuria, vel crudelitatis nota, potest efficaciter decernere, illam quibusdam conferre, & aliis negare, absque eo quòd ex parte hominum meritum vel demeritum propriæ voluntatis supponatur. Patet Consequentia: Tum quia in hoc ratio supremi dominij consistit, posse scilicet facere de re sua quidquid voluerit, absque alterius injuria. Tum etiam, quia in dando uni, & negando alteri, quod nulli eorum debetur, nulli irrogatur injustitia aut injuria. Unde inquit S. Thomas hîc art. 5. ad 3. *In his quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus (dummodo nulli subtrahat debitum) absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit* 31

pater-

paterfamilias Matth. 20. cap. Tolle quod tuum est, & vade, an non licet mihi quod volo facere? Denique quia prima gratia nulli hominum est debita, potest Deus decernere, eam aliis dare, & aliis negare, absque injuria & crudelitatis nota: Ergo idem etiam potest dici de gloria.

32 Respondent Adversarii, quòd licèt Deus, ut supremus gloriæ Dominus, absolutè potuisset ita se gerere, non tamen ex suppositione elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, & voluntatis antecedentis quâ vult omnes homines salvos fieri. Tum quia ex vi istius elevationis, & voluntatis, manent homines ordinati ad gloriam, eaque fit illis quodammodo debita: velle autem negare alicui debitum, absque præsupposita culpa, injuriosum est. Tum etiam, quia istæ duæ voluntates: desiderare omnibus gloriam, & ante prævisam culpam velle efficaciter aliquibus eam negare, videntur repugnantes, & incompossibiles.

33 Sed contra hanc doctrinam, & responsionem plures fieri possunt instantiæ. In primis enim falsum est, quòd supposità tali elevatione, & voluntate antecedenti, gloria sit hominibus debita. Tum quia ex vi illius voluntatis non debentur homini auxilia efficacia; aliàs nulli possent, eâ voluntate suppositâ, absque culpa denegari: Ergo ex vi illius, actualis gloriæ consecutio debita non est; non enim stat finem deberi, absque debito mediorum, efficaciter ad illum conducentium. Tum etiam, quia si gloria esset debita ex vi hujus voluntatis, prædestinatio non esset specialis providentia intra ordinem gratiæ, nec donum perseverantiæ finalis esset beneficium speciale, quod repugnat Tridentino sess. 6. cap. 13. & D. Thomæ 1. 2. quæst. 114. art. 9.

34 Secundò, Dato quòd ex vi illius elevationis & voluntatis antecedentis, debita esset gloria aliquibus hominibus vagè & in communi, non esset tamen debita istis aut illis in particulari: Ergo dato quòd illâ elevatione & volũtate suppositâ, Deus non potuerit in sensu cõposito velle efficaciter omnes homines à gloria excludere, potuit tamen ante omne demeritũ velle efficaciter his aut illis in particulari, gloriam ut beneficium indebitum denegare, etiã ante prævisa demerita.

35 Tertiò, Suppositâ hac elevatione, & voluntate, potest Deus, in sententia Adversariorum, aliquibus gratiam congruam negare, nullis eorum prævisis demeritis: Ergo pariter poterit aliquos ante prævisa demerita à gloria excludere. Patet Consequentia: Deus enim non minùs est gloriæ quàm gratiæ dominus, nec gloria ex vi hujus voluntatis hominibus magis est debita, quàm gratia congrua: Ergo si istam potuit velle efficaciter quibusdam negare, nullis præviis demeritis, illam similiter ante prævisa demerita, absque injustitia denegare potuit, non obstante naturæ humanæ elevatione.

36 Denique id quod addunt Adversarii in eadem responsione: nempe has duas voluntates, velle scilicet voluntate antecedente salutem omnium hominum, & velle ante prævisionem demeritorum aliquos à gloria excludere, esse repugnãtes & incompossibiles, falsum est: Tum quia licèt hæ duæ voluntates circa idem objectum versentur, illud tamen (ut infrà ostendemus) sub diversis motivis & rationibus attingunt. Tum etiam, quia in omnium sententia, Deus, quantùm est de se, voluntate antecedenti sibi cõplacet in gratia efficaci, vel congrua, omnibus danda, & tamen A ante omnem culpam prævisam vult illam quibusdam denegare: Ergo etiam respectu gloriæ, ante omnis culpæ prævisionem poterit duplicem illam voluntatem.

Quartò principaliter arguitur. Finis priùs est intentus quàm media, & ex intentione finis agens intellectuale movetur ad electionem mediorum. Ex quo principio suprà intulimus, priùs Deum eligere prædestinatos ad gloriam, quàm prædestinet media efficacia ad illam. Sed finis à Deo intentus in reprobatione, est excludere reprobos à regno cœlorum, ad ostensionem suæ justitiæ in illis, & suæ misericordiæ in prædestinatis: Ergo priùs nostro modo concipiendi, est B voluntas in Deo excludendi aliquos à regno cœlorum, quàm permittere & prævidere peccata, & consequenter reprobatio negativa non fit ex præscientia peccatorum, sed ex simplici Dei voluntate procedit. 37 *Disp. 2. art. 1. §. 7.*

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Sicut connaturalis modus agentis intellectualis, in præparando media consecutiva finis, est incipere ab ipsa intentione finis, & ex illa procedere ad electionem mediorum ad illum conducentium. Ita & in præparando media defectiva à fine, connaturalis modus operandi est incipere à voluntate defectûs à fine, & ex illâ progredi ad volitionem & electionem mediorum conducen- C tium ad deficiendum à fine. Unde sicut Deus præparans electis gratiam, cum effectu conducentem ad gloriam, debet priùs intendere efficaciter gloriam. Ita & præparans reprobis permissionem peccati, & gratiæ efficacis denegationem, conjungendam cum ultimo effectu reprobationis; scilicet cum exclusione à gloria, debet priùs intendere exclusionem à gloria, quàm peccati permissionem, & gratiæ denegationem; & sic permissio peccati nunquam remittendi, supponit efficacem voluntatem exclusionis à gloria. 38

Confirmatur ampliùs: Omnis effectus supponit suam causam: Sed permissio peccati est effectus reprobationis, ut docet D. Thomas hîc art. D 3. his verbis: *Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi cadere in culpam:* Ergo illam supponit. 39

Denique eandem veritatem demonstrant omnia argumenta quibus disp. 2. ostendimus, electionem prædestinatorum ad gloriam, præscientiam meritorum antevertere. Quam sententiam ita certam existimat Bellarminus, ut dicat lib. 2. de gratia & lib. arb. cap. 11. *Illam non quorumvis doctorum opinionem*, *sed* FIDEM ECCLESIÆ CATHOLICÆ *dici debere.* Unde sic possumus arguere. Electio hominum ad gloriam, facta est E ante prævisionem operum, ex solo beneplacito divinæ voluntatis: Ergo & reprobatio negativa, seu exclusio aliquorum à gloria, ut beneficio indebito. Consequentia patet: Tum quia eodem modo loquitur Apostolus, loco citato, de reprobatione, ac de prædestinatione, quantùm ad independentiam à præscientia operum. Tum etiam, quia hoc ipso quòd intelligimus, Deum aliquos ad gloriam eligere, cæteri qui non eliguntur, ab illa manent exclusi, & consequenter reprobati, saltem reprobatione negativâ. 40

§. II.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundò: Reprobatio, ut dicit voluntatem puniendi & infligendi pœnam, non est 41

ante

ante prævisa peccata, sed ab illorum præscientia ut à causa motiva dependet. Ita D. Thomas loco superiùs allegato ex 1. sent. ad Annibaldum, ubi ait: *Voluntas damnationis respicit rationem voliti ex parte damnati, cùm damnatio ex debito inferatur.*

Colligitur etiam hæc veritas ex Concilio Valentino 3. cap. 3 ubi sic dicitur: *Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum; in damnatione autem periturorum, meritum malum præcedere justum Dei judicium.* Quibus verbis Concilium inter prædestinationem & reprobationem positivam, quam damnationem appellat, hoc discrimen constituit: quòd prima, quia est ex Dei misericordia, & gratuita dilectione, antecedit præscientiam meritorum; secunda verò, quia est actus justitiæ punitivæ, supponit merita mala seu peccata prævisa. Eandem differentiam tradit S. Thomas ad Rom. 9. lect. 2. versùs finem, his verbis: *Differt quantùm ad hoc* (scilicet reprobatio à prædestinatione) *quòd prædestinatio importat præparationem meritorum quibus pervenitur ad gloriam, & ideò præscientia meritorum non potest esse aliqua ratio prædestinationis, quia merita prævisa cadunt sub prædestinatione. Sed præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte pœnæ quæ præparatur reprobatis, inquantum scilicet Deus proponit se puniturum malos, propter peccata quæ à se ipsis habent, non à Deo.*

42 Dices, Concilium Valentinum, & D. Thomam ibi non loqui de voluntate intentiva pœnæ, sed tantùm de voluntate executiva illius, quæ demerita prævisa supponit.

Sed contra: Juxta hanc explicationem non potest subsistere discrimen illud quod Concilium & S. Thomas statuunt inter prædestinationem & reprobationem, gloriæ enim exequendæ, & voluntatis executivæ illius, datur aliqua ratio ex parte nostra, scilicet merita, ut in 2. disp. ostendimus: Ergo ut inter reprobationem & prædestinationem, prædictum discrimen subsistat, hæc testimonia intelligenda sunt de deputatione ad pœnam, secundùm voluntatem intentivam, & non solùm de ipsâ executione, aut voluntate executiva illius.

43 Probatur etiam conclusio ratione. Sicut punire aliquem sine culpa, injustum est: ita & velle eum punire, illumque ad pœnam deputare ante prævisionem culpæ. Ergo cùm Deus sit summè justus, non potest velle punire aliquem, eumque ad pœnam destinare, nisi post prævisionem culpæ.

44 Dices, Corona ut corona, non minùs dependet in executione à meritis, quàm pœna ut pœna à demeritis: At non obstante illâ dependentiâ, corona potest priùs intendi, quàm merita prævideantur, ut constat ex dictis disp. 2. Ergo etiam non obstabit dependentia pœnæ in executione à demeritis, quin ante illorum prævisionem à Deo eligi vel intendi possit.

Respondeo negando paritatem. Ratio disparitatis est primò: quia quòd electio ad gloriam, etiam ut coronam, fiat ante prævisa merita, nulli ex hoc infertur injuria, bene autem si decretum infligendi pœnam antecederet præscientiam peccati. Secundò, quia corona in ordine intentionis non dependet à meritis, sed causat illa, eò quòd cùm sit bonum, per se, & non occasionatum, possit intendi independenter ab alterius prævisione. Pœna autem, quia bonum occasionatum est, nec exequi, nec intendi potest, nisi occasione culpæ prævisæ.

Ex quo sumi potest secunda ratio pro nostra conclusione. Nam pœna, ut pœna, est bonum quoddam occasionatum: Sed bonum occasionatum, cùm non ametur nisi occasione mali, illius prævisionem necessariò supponit: Ergo voluntas puniendi & infligendi pœnam, supponit in Deo prævisionem culpæ, & ab illa dependet. Unde Damascenus lib. 2. de fide cap. 29. docet quòd Deus ex se ipso movetur ad miserendum: ad puniendum verò non nisi ex nostra præsupposita culpà. Et Tertullianus lib. 2. contra Marcionem sic ait: Deus *ex se ipso bonus est, ex nobis justus* (intellige justitiâ vindicativâ) *Prior est bonitas Dei, secundùm naturam, posterior severitas secundùm causam; illa propria, hæc accommodata: illa edita, hæc adhibita.* 45

46 Denique velle punire aliquem, est illum odio habere, non solùm negativè, sed etiam positivè: At odium Dei positivum necessariò supponit culpam, juxta illud Sapient. 14. *Odio sunt Deo impius, & impietas ejus*: Ergo voluntas puniendi, & infligendi pœnam sensûs, culpæ prævisionem supponit. Et idem dicendum est de voluntate infligendi pœnam damni, seu carentiam visionis beatæ, prout habet rationem privationis & pœnæ: hæc enim sub hac ratione, non minùs culpæ, saltem originalis, prævisionem supponit, quàm voluntas infligendi pœnam sensûs. Unde Deus vult reprobis denegare gloriam duplici titulo: indebiti scilicet beneficii, ante prævisionem culpæ, & pœnæ debitæ, post peccatorum prævisionem. Nam sicut quòd aliquid non debeatur alicui, non tollit quominus possit illud demereri; ita & quòd denegetur per modum indebiti beneficii, non tollit quin simul alio titulo, nempe ob demerita, & per modum pœnæ, denegari possit.

§. III.

Calvinismus huic sententiæ insipienter objectus.

47 Valentinus Herice tract. 3. disp. 33. in sententiam Thomistarum jam explicatam acriter invehitur, eamque Calviniani erroris fuligine omnibus modis tingere ac denigrare conatur. Nam ibidem cap. 3. dicit, illam defendere nulli Catholicorum debere permitti. Et infrà, relatis quatuor conclusionibus, quibus P. Beccanus errorem Calvinistarum, de prædestinatione & reprobatione exponit (& quos idem Herice, Thomistarum sententiam continere dicit) sic tandem concludit. *Ex hoc Lector deprehendet, quàm sit fugienda doctrina Thomistarum* (scilicet Alvaris, Bannis, & Zumel, quos cap. 1. citaverat) *propter nimiam consonantiam cum Calvini erroribus.* Sic egregius noster Encomiastes, cui concinit Alarcon. Tract. 4. de prædest. disp. 5. cap. 1, num. 1. & 7. & plures alii ejusdem familiæ: quibus in primis oppono, mirum esse quòd pro hac sententia solos Thomistas referant, illamque non viderint apud Jacobũ Granado tract. 6. disp. 2. ubi docet (teste Arriagâ ejusdem Societatis) reprobationem non solùm negativam, & sumptam pro voluntate excludendi reprobos à gloria, sed etiam positivam, & prout importat voluntatem eis infligendi pœnam æternam damni & sensûs demerita prævisa antevertere. Quare si opinio Alvaris, solam reprobationem negativã in beneplacitum

Tract. de providentia & præd. disp. 39. sect. 1. sub sect. 2.

citum divinæ voluntatis referentis, aliquam A meretur censuram; à fortiori sententia Granado Calviniani erroris notam vitare non poterit.

48 Secundò dico, hoc telum in ipsum Adversarium facilè posse retorqueri. Nam etiam Faustus Semipelagianorum Antesignanus, in libris de gratia & libero arbitrio, ab Hormisda, & universali Ecclesia damnatis ut hæreticis, & Pelagianam doctrinam continentibus (ut fatetur ipsemet Herice tract. 3. disp. 26. cap. 3.) expressè docet prædestinationem & reprobationem à præscientia meritorum & demeritorum, ut à causa motiva procedere; & Augustini sententiam oppositam docentis, *gentilitiæ superstitionis impietatem appellat*. Ex quo prudens Lector B facilè deprehendet, quàm sit fugienda doctrina Herice, *propter nimiam ejus consonantiam cum Fausti, & aliorum Semipelagianorum erroribus*, ut ipsius verbis utar.

Quòd si respondeat, Faustum in hoc non esse hæreticum, nec ullam promereri censuram: similiter etiam nos dicimus, Calvinum non erasse, nec esse reprehensione dignum, ex eo præcisè quòd docuerit reprobationem negativam, seu voluntatem excludendi reprobos à gloria, ex mero Dei beneplacito procedere, & antevertere præscientiam demeritorum, sed in aliis quæ huic doctrinæ Catholicæ immiscuit, vel ex illa per malam consequentiam deduxit. C

49 Calvinus ergo duo asseruit. Primum est, prædestinationem & reprobationem merita & demerita antecedere, esseque secundum beneplacitum Dei prædestinantis ac reprobantis. Secundum quod ex hoc intulit, est tolli nostram libertatem, & consequenter in executione salvari homines, & reprobari seu damnari, absque ullis meritis vel demeritis. Primum docuit locis quæ refert Beccanus in summa Theologiæ cap. 16. & in hoc non damnatur Calvinus, nec ullam promeretur censuram, sed sub lite ac disputatione Theologorum versatur. Imò Bellarminus supra relatus asserit, quòd sententia quæ ponit prædestinationem ante præscientiam meritorum, *Non quorumvis doctorum opinio, sed* FIDES ECCLESIÆ CATHOLICÆ, *dici debet*. D Secundum asseruit lib. 3. instit. c. 23. ubi hæc scribit: *Non dubitabo igitur cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum quod ipse voluerit.* Idipsum docuerat lib. 1. cap. 18. & lib. 2. cap. 25. Ex quo ulterius super cap. 1. Epistolæ ad Romanos, intulit Deum esse causam peccati, non solùm permittentem, sed etiam efficientem. *Certum est* (inquit) *non sinendo tantùm & connivendo, Deum permittere homines prolabi, sed judicio id ordinare, ut tum à propria concientia, tum à diabolo in* E *hujusmodi & alia agantur, ideò voce utitur Paulus, quam nimis violenter torquent, qui solâ Dei permissione in peccatum agi nos putant.* Idem docet lib. 2. instit. cap. 18. & lib. 3. cap. 2. aliisque in locis, quæ Tractatu præcedenti retulimus. Disp. 8. art. 4. §. 2.

Igitur in his tribus Calvinus erravit, & ab Ecclesia damnatur ut hæreticus. Primò, quòd docuerit prædestinatos & reprobos absque libertate salvari & damnari. Secundò, quòd dixerit Deum esse authorem peccati, & necessitare miseros mortales ad omnia flagitiorum genera perpetranda. Tertiò, eò quòd asseruerit, salvari & damnari homines in executione, absque ullis meritis & demeritis. Nam licèt hoc ultimum expresse non dixerit, colligitur tamen per evidentem consequentiam ex aliis quæ asseruit. Cùm enim absque libertate meritum vel demeritum esse non possit, negans expressè libertatem, solamque in voluntate mota à Deo spontaneitatem admittens, ex consequenti negavit meritum & demeritum, ac proinde cogitur dicere homines in executione salvari & damnari absque meritis, & prædestinationem nec antecedenter merita supponere ut motiva divinæ intentionis, nec illa consequenter inferre ut motiva executionis: quod cùm nos constanter negemus, toto cœlo à Calvini errore distamus, ut ingenuè fatetur Arriaga, loco suprà citato, ubi loquens de sententia Granado & Thomistarum, & acrem illam Herice censuram, meritò reprehendens, subdit: *Ego ab his censuris abstinens, opinor in alio longè diverso sensu ab Hæreticis fuisse traditam, quatenus illi dicunt Deum cogere & impellere ad peccatum.* Ex quibus facilè intelliges, Herice nec doctrinam Thomistarum, nec Calvini errorem intellexisse, sed temere ac inconsideratè scripsisse *fugiendam esse doctrinam Thomistarum, propter nimiam consonantiam cum Calvini erroribus.*

Certè majori attentione opus est, nec ita leviter præcipitandum judicium, cùm de Catholicorum sententiis agitur, ut hæreticorum errore notentur, cùm tam longè absint ab hæreticorum sensu. Quomodo id Christianæ charitati, modestiæque conveniat, fateor me ignorare, nec video quâ fronte disputationes, quæ inter Catholicos & Religiosos viros, sine contentione, ut Apostolus monet, sine amaritudine & felle, solius indagandæ veritatis causâ tractandæ sunt, ad tam amara verba, imò gravissimam contumeliam reducantur. Sed hujus Authoris consuetudo est, dum rationum pondere destituitur, verborum aculeos in Thomistarum scholam infigere, & contumeliarum spicula in eos vibrare, cùm sagittis argumentorum ejus pharetra evacuata est, atque Sepiarum more, atramentum ante se vomere, ut piscatoris effugiat manum. Nec mirum quòd conetur Thomistis fidem eripere, cùm etiam Deo, qui, ut ait D. Joannes, *charitas est*, abstulerit charitatem: docuit enim amorem Deo cum proprietate non competere: quam sententiam ut singularem, & temerariam communiter rejiciunt Theologi, & nos illam Tractatu præcedenti confutavimus. 50 Tract. 2. disp. 14. cap. 2. Disp. 6. art. 1.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: D. Prosper in resp. ad 2. objectionem Gallorum ait: *Quia Dei præscientiam non latuit nec fefellit, sine dubio talem nunquam elegit.* Et in responsionibus ad objectiones Vincent. resp. 12. *Quia*, inquit, *præsciti sunt casuri, non sunt prædestinati.* Idem habet Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 24. his verbis: *Prædestinavit illos ad supplicium, quos à se præscivit, voluntatis malæ vitio discessuros.* 51

Respondeo in primo & secundo testimonio, particulam *quia*, non sumi in sensu causali, sed illativo, ex præscientia enim peccati nunquam remittendi, ad reprobationem negativam bona est illatio & consequentia, quamvis talis præscientia non sit illius causa. Eodem modo explicat D. Thomas quæst. 2. de verit. art. 14. verba Origenis dicentis: *Quia futurum est aliquid, ideò scitur à Deo antequam fiat*, & dicit, *Hoc esse intelligendum secundùm causam consequentiæ, non secundùm causam essendi*; id est in sensu tantùm illativo, non 52

non causali. Quòd si aliquis velit hanc particulam, *Quia*, in sensu causali usurpari, secundò poterit respondere, S. Prosperum in his locis loqui de præscientia peccati originalis, quam fuisse causam reprobationis negativæ, ostendemus articulo sequenti. Quantùm verò ad locum Fulgentij, nulla in eo est difficultas: ex ipso enim textu manifestum est, illum loqui de reprobatione, ut dicit voluntatem puniendi & infligendi pœnã, sub qua ratione demeritorũ præscientiã supponit, ut in secunda conclusione ostendimus.

53 Objicies secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 11. & Augustino de natura & gratia cap. 26. *Deus suâ gratiâ semel justificatos non deserit, nisi priùs ab eis deseratur.* At si esset in Deo efficax voluntas excludendi reprobos à gloria, ante illorum prævisa demerita, priùs Deus desereret hominem, quàm desereretur ab illo: Ergo &c.

54 Hoc argumentum petit explicationem illius dicti, *Deus neminem deserit, nisi priùs deseratur.* Multi diversa dicunt, vera tamen intelligentia est de desertione per subtractionem gratiæ habitualis, per quam justificamur, quam semel datam Deus nulli subtrahit, vel denegat, nisi in pœnam præcedentis peccati. Possunt etiam, ut infrà dicemus, hæc verba Concilij interpretari de gratia auxiliante sufficienti, quam Deus in executione non negat, nisi ob culpam præcedentem. Aliqui etiam hoc dictum extendunt ad denegationẽ gratiæ efficacis: quia licèt culpa & denegatio gratiæ efficacis sint eodem instanti temporis, culpa tamen præcedit gratiæ denegationem, prioritate instantis à quo, seu naturæ, in genere causæ materialis dispositivæ: sicut corruptio generationem, vel apertio fenestræ ingressum venti in aulam, ut alibi fusè expendimus. Unde Augustinus: *Diabolus suggerit, homo consentit, Deus deserit.*

55 Objicies tertiò: In Deo est voluntas antecedens salvandi omnes homines: *Vult enim omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur 1. ad Tim. 2. At hæc voluntas superflua esset, & prorsùs irrisoria, si simul cum illa Deus vellet efficaciter aliquos à gloria excludere non prævisis illorum demeritis. Imò hæ duæ voluntates videntur incompossibiles: sunt enim de eodẽ objecto, nullâ circũstantiâ immutato: Ergo &c.

56 Confirmatur primò. Magis opponitur voluntati inefficaci salvandi omnes homines, voluntas efficax negandi alicui salutem, quàm simplex voluntas ac complacentia de negatione illius: At cum voluntate illa simplicis complacentiæ inefficaci de omnium salute, non stat simplex complacentia opposita de negatione salutis, ante hominum prævisa demerita: Ergo minus poterit cum illa componi voluntas efficax aliquos à gloria excludendi, ante peccata illorũ prævisa.

57 Confirmatur ampliùs: Voluntas illa salvandi omnes homines est conditionata, dandi scilicet omnibus gloriam, si ipsi velint: At voluntas hoc modo conditionata, seu à consensu & determinatione liberi arbitrij ut à conditione dependens, stare non potest cum voluntate absoluta & efficaci denegandi gloriam ante prævisa demerita: Ergo idem quòd priùs.

58 Hoc argumentum cui potissimùm confidunt Adversarij, manifestam patitur instantiam in denegratione gratiæ cõgruæ, vel efficacis, ut suprà annotavimus. Deus enim homini dans auxilium sufficiens ad aliquem actum, simplici complacentia & voluntate antecedenti illi desiderat A gratiam congruam, vel de se efficacem; & tamen ante ullam culpam prævisam, vult efficaciter illam denegare, cùm primæ gratiæ negatio, seu prima peccati permissio, pœna præcedentis peccati non sit, sed ex simplici Dei voluntate procedat. Sicut ergo voluntas illa antecedens de gratia efficaci vel congrua omnibus concedenda, in sententia Adversariorum, est vera & sincera, nec opponitur cum alia voluntate absoluta, gratiam congruam & efficacem pluribus denegandi ante prævisa peccata. Ita & voluntas antecedens quâ Deus omnibus salutem desiderat, erit vera & sincera, & componibilis cum voluntate efficaci excludendi reprobos à regno cælo- B rum, ante prævisa illorum demerita. Unde ad argumentum, nego Minorem. Sicut enim volens projicere merces in mare, tempestate subortâ, ad vitam salvandam, non simulatoriè, sed verè illas vult servare, voluntate tamen inefficaci, & simplicis complacentiæ. Ita Deus occasione defectibilitatis naturæ, & ut magis ostendat attributa sua, volens efficaciter aliquos excludere à gloria, non simulatoriè, sed verè omnibus salutem exoptat, desiderio tamen inefficaci, & simplici complacentiâ, cadente super illorum salutem, secundùm se consideratam, & ut præcisam à circumstantiis. Unde falsum est quod additur, illas scilicet voluntates esse de eodem objecto, nullâ circumstantiâ variato. Prima enim est de salute C hominis secundùm se, altera verò attendit in homine defectibilitatem naturæ, & in denegatione gloriæ majorem conducentiam ad ostensionem gloriæ Dei, seu attributorum ejus, aliasque circumstantias, sub quibus per voluntatem simplicem non attingitur. Unde

Ad primam confirmationem, nego Majorem, 59 nam voluntas antecedens salvandi omnes homines, & simplex complacentia de negatione salutis, tendunt ad gloriam secundùm eandem rationem, & sub iisdem circumstantiis, ideòque opponuntur: secùs autem voluntas efficax negandi salutem aliquibus, & voluntas antecedens de salute omnium, quæ attingunt gloriam D & ejus negationem, sub diversitate jam explicata. Sicut in projiciente merces in mare, non potest cum voluntate antecedenti illas conservandi, voluntas antecedens illas projiciendi componi, bene tamen voluntas consequens: quia illæ sunt de objecto eodẽ, sub eadẽ ratione, secùs autem voluntas consequens & antecedens.

Ad secundam nego etiam Majorem: cùm e- 60 nim homines non possint velle salutem, nisi Deus velit eos velle, & nisi in eis operetur ipsum velle, ut docet Apostolus ad Philip. 2. & Augustinus in Solil. cap. 24. ubi ait: *Velle quod bonum est non possum, nisi tu velis*, implicat quòd in Deo sit decretum aut volitio salvandi homines, depen- E dens tanquam à conditione, à consensu & volitione hominum, illamque ab humana voluntate expectans: ut Tractatu præcedenti disp. 4. fusè ostendimus. Et manifestè patet in parvulis sine baptismo decedentibus, cùm enim illi non habeant usum rationis & liberi arbitrij, voluntas antecedens salvandi omnes homines, quæ non solùm ad adultos, sed etiam ad parvulos se extendit, non potest dici conditionata, si ipsi velint, & ab ipsorum consensu & volitione, tanquam à conditione pendere. Quo argumento utitur Augustinus in Enchirid. cap. 27. ubi sic ait: *Multi salvi non fiunt, non quia ipsi nolint, sed quia Deus non vult, quod absque ulla controversia manifestatur in par-*

in par-

in parvulis. Et libro 4. contra Julianum cap. 8. Sic contra illum arguit: *Sed ponis Apostolicum testimonium, & ab eo dicis pulsantibus aperiri, qui omnes homines vult salvos fieri, & in agnitionem veritatis venire, quia ipsi nolunt petere, cùm Deus velit dare: nolunt quærere, cùm Deus velit ostendere: nolunt pulsare, cùm Deus velit aperire. Sed hunc sensum vestrum infantes illi ipsâ suâ taciturnitate convincunt, qui nec petunt, nec quærunt, nec pulsant, imò etiam cùm baptizantur, reclamant, respuunt, reluctantur; & accipiunt tamen & inveniunt, & aperitur eis, & intrant in regnum Dei, ubi fit eis æternitatis salus, & agnitio veritatis, longè pluribus infantibus in istam gratiam non adoptatis ab eo, qui vult omnes homines salvos fieri, & in agnitionem veritatis venire. Quibus dicere non potest, volui & noluistis, quia si voluisset, quis eorum qui nondum habent voluntatis suæ arbitrium, voluntati ejus omnipotentissimæ restitisset?* Et infrà: *Si Deus vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, sed ideò non veniunt, quia ipsi nolunt: cur tot millia parvulorum qui non percepto baptismate moriuntur, non veniunt in regnum Dei, ubi certa est agnitio veritatis? Nunquid aut homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est omnes homines? Aut aliquis poterit dicere, Deus quidem vult, sed ipsi nolunt, qui nondum velle seu nolle ista noverunt, quando nec ii qui parvuli baptizantur, atque moriuntur, & per illam gratiam ad agnitionem veritatis, quæ in regno Dei est, certissimam veniunt, ideò veniunt, quia ipsi renovari Christi baptismate voluerunt? Cùm ergo nec illi propterea non baptizentur, quia noluerunt; nec isti propterea baptizentur, quia volunt, cur Deus qui vult omnes homines salvos fieri, & in agnitionem veritatis venire, tam multos in regnum suum, ubi est certa veritatis agnitio, qui nullo ei resistunt voluntatis arbitrio, patitur non venire?*

Voluntas ergo Dei antecedens, quâ vult omnes homines salvari, solùm potest dici conditionata virtualiter, quia virtualiter involvit has conditiones: vellem omnibus gloriam, nisi naturæ defectibilitas obstaret, suaviter gubernanda; & nisi ad majus bonum universi, & meorum attributorum majori manifestationi, eandem denegare aliquibus, esset conveniens. Ita colligitur ex S. Thoma in 1. dist. 46. quæst. 1. art. 1. ad 2. ubi ait: *Voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quæ exiguntur ad rectum ordinem in salutem.* Quibus verbis apertè docet, voluntatem antecedentem non dici conditionatam, eò quòd dependeat tanquam à conditione, à consensu seu determinatione liberi arbitrij, ut docent Adversarij, sed ex eo quòd attingat suum objectum, scilicet salutem hominum, ut præcisam à circumstantiis particularibus, defectibilitatis scilicet naturæ humanæ, manifestationis suorum attributorum &c. Et quia illam vellet, nisi tales considerationes obstarent.

61 Dices, Ex hac doctrina & solutione sequi, Deum non solùm non voluisse omnibus hominibus gloriam efficaciter, sed nec illam omnibus velle potuisse: Sed hoc est absurdum: Ergo &c. Sequela probatur: Bonum particulare, cum detrimento boni universalis, non est appetibile à Deo, cùm ut sic induat rationem mali: Sed juxta doctrinam traditam, si omnes homines salvarentur, impediretur bonum universale, major scilicet perfectio universi, & major divinorum attributorum manifestatio: Ergo si hæc doctrina sit vera, sequitur quòd non solùm non voluit Deus omnibus hominibus efficaciter gloriam, sed quod nec etiam eam velle potuit.

62 Sic arguit quidam Modernus adversùs nostrum Alvarem, inefficaciter tamen. Nemo enim negare potest, plura in universo accidere in detrimentum particularium, propter bonum commune universi, & ostensionem attributorum Dei, quæ de potentia absoluta potuerunt non evenire, id Deo efficaciter volente & disponente: ut rerum corruptibilium corruptiones, monstra, & alia quæ sunt particularia mala, ad pulchritudinem universi conducentia: Ergo ex eo quod in electione efficaci aliquorum ad gloriam, & aliorum exclusione, magis bonum universi resplendeat, & elucescant magis divina attributa quam si omnes salvarentur, non licet colligere, non potuisse Deum, de potentia absoluta, omnes salvare, sed solùm infertur, id fuisse convenientius suavitati divinæ providentiæ, & sapienti modo operandi: Deus autem non tenetur id quod melius est efficere, & majori bono universi consulere, licèt nunquam possit malè operari; quia bonum particulare, cum detrimento boni universalis, non est malum morale, nisi solùm respectu illius, qui aliquâ lege tenetur ad consulendum bono universi.

63 Objicies quarto: In prædestinandis & reprobandis hominibus & Angelis debemus Deo concedere connaturaliorem modum operandi, nisi oppositum nobis ex revelatione constiterit: Sed modus connaturalior operandi in reprobandis hominibus & Angelis est, ut Deus neminem velit efficaciter a gloria excludere ante prævisionem demeritorum, & aliunde oppositum in Scriptura revelatum non est: Ergo in Deo debemus admittere reprobationem supponentem præscientiam demeritorum, & ab illa tanquam à causa motiva dependentem.

64 Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Nam, ut supra arguebamus, sicuti in præparando media consecutiva finis, connaturaliùs proceditur, incipiendo ab intentione finis, quam ab electione mediorum; ita in præparando media defectiva à fine connaturalior modus operandi, est incipere à voluntate defectûs à fine, quam à voluntate mediorum conducentium ad deficiendum à fine.

65 Objices quintò cum Herice, loco supra citato. Deus nullum adultum decrevit à felicitate æterna rejicere, nisi simul etiam statuerit illum æternis cruciatibus mancipare: Ergo si voluit illum à gloria excludere ante prævisa demerita, etiam decrevit ante illorum prævisionem, eum damnare, & suppliciis æternis addicere. Unde præfatus auctor contendit duas conclusiones supra à nobis positas, quas etiam statuit Alvarez disp. 50. de auxiliis, esse inter se pugnantes, & contradictionem involvere.

66 Sed facilè respondetur, distinguendo Antecedens. Quin simul etiam statuerit &c. Si ly *simul* designet simultatem durationis, vel instantis in quo, concedo Antecedens. Si ly *simul* excludat prioritatem naturæ & instantis à quo, nego Antecedens, & Consequentiam. Itaque in negotio reprobationis, ut infra latiùs exponemus, duo signa seu instantia rationis vel naturæ distinguenda sunt, in quorum primo Deus ante prævisionem culpæ saltem actualis (de originali enim dicemus articulo sequenti) vult aliquibus denegare gloriam, ut beneficium indebitum, & permittere

A mittere quod incidant in culpam, & in ea finaliter perseverent: tum ob fines occultos suæ providentiæ: tum etiam ad ostendendum supremum & absolutum dominium quod habet in dona supernaturalia gratiæ & gloriæ. Quâ permissione suppositâ, in illa tanquam in medio certo & infallibili videt futura peccata reproborum, & decernit ea punire pœnâ æternâ damni & sensûs: in quo nulla repugnantiæ vel contradictionis umbra apparet, ut imaginatur Herice.

67 Dices: Saltem crudelitatem sapit aliquem excludere è regno cœlesti, sine aliqua culpa præsupposita; cùm talis exclusio sit maximum malum quod homini inferri potest: Ergo hoc non debet Deo attribui: dicitur enim Sapientiæ 1.
B *Sentite de Domino in bonitate.*

Respondeo primò, hoc argumentum & similia facilè solvi, juxta dicenda articulo sequenti, ubi ostendemus reprobationem negativam, seu voluntatem excludendi reprobos à gloria, supponere culpam originalem prævisam, & ab illa ut à causa motiva dependere. Sed abstrahendo pro nunc ab hac sententia,

Respondeo secundò, negando absolutè Antecedens: non enim dedecet divinam bonitatem, nec præ se fert aliquam crudelitatis notam, alicui non velle conferre beneficium indebitum: ut patet in Rege, denegante alicui Episcopatum, vel aliam dignitatem ei non debitam.
C Quod ut fiat evidentius, hoc argumentum, cui potissimùm confidunt Adversarij, in illos retorqueo. Illi enim existimant denegationem primæ gratiæ congruæ, seu primam peccati permissionem, esse omnino gratuitam, & in solum divinæ voluntatis beneplacitum referendam, cùm illa nullam culpam præcedentem supponat; & tamen talis carentia gratiæ congruæ, talisque permissio peccandi, ex maximum malũ, & majus quâvis pœnâ præsertim si peccatum nunquam sit remittendum, ut contigit in malis Angelis. Si ergo nihil est ibi crudelitatis, nihil injustitiæ, nihil contra divinam bonitatem, & viscera divinæ misericordiæ: similiter etiam in illa prima exclusione, seu non electione ad gloriam, ut beneficium indebitum, nulla est injusti-
D tiæ, aut crudelitatis nota: parificantur enim permissio peccati nunquam remittendi, & exclusio à gloria, & ex prima, secunda infallibiliter sequitur. Ergo in omni sententia, querela illa diluenda est, nec cessare potest, nisi considerando quòd ad Deum ut supremum Dominum, & universalem Provisorem pertinet de omnibus disponere, & unicuique dare locum suum, nec indifferenter omnes ad gratiam & gloriam efficaciter eligere, sed permittere quòd aliqui ab illa deficiant, ut suæ justitiæ detur locus, & magis splendescat magnitudo suæ misericordiæ circa electos, & pulchritudo universi magis reluceat, ut egregiè explicat D. Thomas hic art. 5. ad 3. ubi
E legendus est.

68 Opponunt ultimò Adversarij quædam inconvenientia, quæ dicunt sequi ex nostra sententia. Ex illa enim, inquiunt, sequitur primò, Deum æquali curâ hominum perditionem inquirere ac desiderat & quærit illorum salutem: Consequens est absurdum, ut patet: Ergo &c. Probatur sequela: Sicut enim Deus ex intentione gloriæ, media procurat electis, nempe vocationes & gratias efficaces, ut disp. 3. ostendimus, ita ex intentione exclusionis à gloria, media reprobis procurat, scilicet peccatorum permissiones: Ergo æquali curâ perditionem istorum, ac salutem illorum desiderat.

Sequitur secundò, tolli à reprobis & electis sollicitudinem ad bene operandum: unusquisque enim poterit apud se ita discurrere & ratiocinari. Si antecedenter ad prævisionem operum sum ad gloriam electus, vel ab ea exclusus, cùm tale decretum sit efficax, & non possit frustrari; quidquid postea faciam, infallibiliter gloriam consequar, si sim electus; vel ab ea decidam, si electus non sim. Unde tertiò addit Lessius de prædest. sect. 2. num. 21. ex hac sententia homines in quandã veluti desperationem suæ salutis adduci. 69

Ad primum nego sequelam Majoris: ad cujus probationem dicatur esse manifestum discrimen inter prædestinationem & reprobationem, consistens in eo quòd merita & omnia quibus prædestinatus consequitur gloriam, sunt positivè causata à Deo, & speciali affectu illi volita: demerita autem quibus reprobus tendit in perditionem, à Deo positivè procurata, volita, aut causata non sunt, sed tantùm permissa; & ideò non eodem modo Deus se habet in ordine ad prædestinationem, ac in ordine ad perditionem & reprobationem. 70

Ad secundum inconveniens quod Semipelagiani adversùs doctrinam Augustini opponebant, ut constat ex Epistolis Prosperi & Hilarii, similiter negandum est illud sequi ex nostra sententia. Nam licèt voluntas intentiva gloriæ, aut exclusionis ab illa, sit purè gratuita, nec merita aut demerita ut motiva supponat; decretum tamen executivum illa supponit, & ab illis ut à causa motiva dependet, ut suprà declaravimus. 71 *Disp. 2. art. 1. §. 9. ccrell. 4.*

Ad tertium quod opponit Lessius, & quod etiam Semipelagiani Augustino objiciebant, respondet ipsemet S. Doctor de prædest. Sanct. cap. 11. his verbis: *Sanè cùm Apostolus dicat, ideò ex fide, ut secundùm gratiam firma sit promissio: miror homines infirmitati suæ se malle committere, quàm firmitati promissionis Dei. Sed incerta est mihi inquit de me ipso voluntas Dei: quid ergo? Tua ne tibi voluntas de te ipso certa est, nec times? Cùm igitur utraque incerta sit, cur non homo firmiori quàm infirmiori fidem suam, spem, charitatemque committit?* Et de dono persev. cap. 6. *Tutiores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte & nobis ex parte committimus.* Et rursus cap. 22. *An timendum est ne tunc de se homo desperet, quando spes ejus ponenda demonstratur in Deo: non autem desperaret si eam in seipso superbissimus & infelicissimus poneret.* Firmitas ergo & certitudo spei nostræ, in Deo ipso, & in virtute gratiæ, & non in nobis, ac in viribus liberi arbitrii fundari debet: juxta illud Jerem. 17. *Maledictus homo qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum, & à Domino recedit cor ejus.* Unde Apostolus ad Hebræos 6. meritò comparat spem anchoræ navis, dicens: *Quam velut anchoram habemus animæ tutam ac firmam.* Sicut enim anchora, dum per aquam descendit, non firmat navim, quoniam aqua elementum est liquidum & instabile; at dum terræ adhæret, firmissimè navim retinet. Sic spes nostra, dum humanæ industriæ & viribus liberi arbitrii adhæret, non potest non semper nutare & fluctuare, sed cùm Dei omnipotentiæ, & infinitæ divinæ voluntatis efficaciæ nititur, firmissima & tutissima permanet, nec hujus mundi turbines ac procellas timet. Unde Ecclesia in quadam collecta sic Deum exorat: *Familiam tuam quæsumus Domine* 72

continuâ pietate custodi, ut quæ IN SOLA SPE GRATIÆ CÆLESTIS INNITITUR, *tuâ semper protectione gubernetur.*

Viginti quinque alia inconvenientia apponit Catharinus contra eandem gratuitæ prædestinationis & reprobationis doctrinam. Sed istæ viginti quinque objectiones (inquit Pererius) non sunt novæ, nec recens inventæ à Catharino, vel aliis hujus temporis. Sed istæ ipsa olim, vivente etiam Augustino, à Massiliensibus, aliisque Galliæ Episcopis, adversus ipsum objecta sunt. Et tamen non moverunt Augustinum, quominus sententiam suam constanter tueretur, & perseveranter teneret usque ad mortem; neque scandala, si quæ ob id oriebantur, & nonnullis accidebant curanda esse putavit, judicans esse passiva, ut quæ ex inscitia veritatis, & imperitia Scripturarum nascerentur. Beatus quoque Thomas, non minori pietate ac religione, quàm ingenio & doctrinâ præditus, istiusmodi objectionibus, atque offensionibus, & scandalis, nihil perturbatus aut motus est, nec ab Augustini sententia abduci potuit. Quin etiam ipsemet Apostolus, qui tam religiosè curabat & cavebat, ne cui scandalum daret, ut affirmaret se nunquam carnes manducaturum, si ob id quisquam fidelium scandalizandus esset: hanc tamen doctrinam prædestinationis & reprobationis hominum, licèt videret offensioni & scandalo fore multis veritatis & Scripturæ ignaris, eam tamen & apertè, & affirmatè, & enucleatè tradere voluit, nec dubitavit illas sententias scriptas in hac Epistola relinquere: *Miserebor cui miserebor. Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei. Cujus vult miseretur, & quem vult indurat. An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?*

B

Concludamus ergo hunc articulum cum Magistro sententiarum, libro 1. sent. dist. 41. cap. 4. *Elegit ergo eos quos voluit, gratuitâ misericordiâ, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent, eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent.... Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quæ prævideret, veritate tamen rectissimâ, & à nostris sensibus remotâ.*

C

D

ARTICULUS III.

An peccatum originale sit causa reprobationis?

74 Ostendimus articulo præcedenti, demerita personalia, seu peccata actualia, non fuisse motivum reprobationis negativæ, seu voluntatis divinæ efficacis excludendi reprobos à gloria, nunc breviter discutiendum est, an saltem originalis culpa fuerit causa motiva illius?

E

Partem negativam tenent plures ex nostris: affirmativa tamen videtur probabilior, & doctrinæ D. Augustini & S. Thomæ conformior, eamque docent plures docti Thomistæ, inter quos est P. Thomas de Lemos, vir eximiæ eruditionis & sapientiæ, & in Augustini doctrina insigniter versatus, qui olim contra Gregorium de Valenria, & Ferdinandum de Vastidia, in Congregatione de auxiliis, feliciter disputavit, & ingenii sui monumenta Sole ipso clariora reliquit, nimirum Tractatum de auxiliis manuscriptum, in tres tomos divisum, in quo hanc sententiam disertè tradit, & variis utriusque S. Doctoris, Augustini & Thomæ, testimoniis illustrat. Hanc etiam se 1. p. quæst. 23. docuisse ait Cypullus in Tract. de Incarn. quæst. 1. art. 3. dubio 1. §. 10. Illi quoque ut probabiliori adhæret illustrissimus Dominus Godoy, Episcopus Oxomensis, in manuscriptis Tractatûs de reprobatione. Horum inhærens vestigiis, illam pariter ut probabiliorem sequar, præcipuè propter illustria & expressa D. Augustini & S. Thomæ testimonia: *Ab his enim duabus columnis* (ut de Augustino & Ambrosio ait Bernardus) *crede mihi, difficilè avellor, cum his me aut errare aut sapere fateor.* Epist. 77.

§. I.

Mens Augustini aperitur.

Dico primò, juxta Augustini doctrinam, prima causa reprobationis hominum fuit originale peccatum.

Probatur primò ex Augustino de dono persever. cap. 8. ubi ait: *Qui liberatur à massa perditionis, gratiam diligat; qui verò non liberatur, debitum agnoscat:* nimirum suæ perditionis. Et Epist. 105. *Quærimus meritum obdurationis, & invenimus. Merito namque peccati, universa massa damnata est, nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam. Quærimus autem meritum misericordiæ, nec invenimus.* 75

Secundò, Augustinus, & alii SS. Patres, nomine dilectionis & odii Dei, prædestinationem & reprobationem intelligunt: juxta illud Apostoli, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Sed juxta eumdem Augustinum, causa odii Dei erga Esau, & consequenter erga omnes reprobos, qui per illum designantur, fuit originale peccatum: Ergo ex Augustino originalis culpa fuit causa motiva reprobationis. Major patet, Minor probatur ex eodem Augustino, libro 1. ad Simplic. quæst. 2. ubi explicans locum illum Apostoli. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui,* ait: *Deum odio habere, non Esau hominem, sed Esau peccatorem.* Et addit, *Cur ergo Iacob dilexit, nunquid peccator non erat? Sed dilexit in eo non culpam quam delebat, sed gratiam quam donabat.* Et Epist. 105. *Quid oderat in Esau antequam fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum?* 76

Tertiò, Idem S. Doctor variis in locis asserit Deum derelinquere reprobos in massa perditionis, & non liberare eos (quod est eos reprobare, & à gloria excludere) propter peccatum originale. Celebris est locus in Enchir. cap. 98. ubi loquens de Jacob & Esau, qui omnium electorum & reproborum fuere typus & figura, sic ait: *Ambo itaque gemini, naturâ filii iræ nascebantur, nullis quidem operibus propriis, sed originaliter ex Adam vinculo damnationis obstricti: sed qui dixit miserebor cui misertus ero, & misericordiam præstabo cui misericors fuero, Iacob dilexit per misericordiam gratuitam, Esau autem odio habuit per judicium debitum.* Et libro 2. ad Bonifacium cap. 7. hæc scribit: *Vocato datur gratuitum bonum, cujus boni est vocatio ipsa principium: non vocato redditur malum, quia omnes rei sunt, ex eo quòd per unum hominem peccatum intravit in mundum.* Et paulò post: *Ubi autem dicitur: Ergo cui vult miseretur, & quem vult obdurat, qui facit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam: bonum quidem immeritò & gratis datur, quia ex eadem massa est cui datur: malum verò meritò & debitum redditur, quia in massa perditionis, malum malo non malè redditur.* 77

Quarto, Voluntas reprobandi, ex eodem Augustino, 78

gustino, libro 4. contra Julian. cap. 8. & libro 5. cap. 4. & libro 6. cap. 10. est judicium Dei, & actus justitiæ vindicativæ: Sed in instanti quo fit reprobatio, Deus nihil potest judicare & vindicare, nisi solum peccatum originale; fit enim reprobatio eodem modo, & in eodem instanti pro omnibus: in nullo autem conveniunt omnes, nisi in solo originali peccato: Ergo reprobatio hominum, secundùm Augustinum, fit ratione culpæ originalis.

79 Denique, Secundùm eundem Augustinum libro 4. contra Julian. cap. 8. libro 2. ad Bonifacium cap. 6. & libro de dono perseverantiæ, cap. 9. 11. & 12. eodem modo fit reprobatio adultorum, ac parvulorum: Sed reprobatio parvulorum fit propter solum originale peccatum, ut constat: Ergo & adultorum, loquendo saltem de reprobatione, prout dicit voluntatem efficacem excludendi à gloria.

§. II.

Quid de Divo Thomâ?

Dico secundò, etiam D. Thomam apertissimè favere huic sententiæ.

80 Probatur multipliciter. In primis enim est expressa authoritas D. Thomæ quæst. 6. de verit. art. 2. ad 9. ubi ait: *Electio Dei quâ unum elegit, & alium reprobat, rationalis est; nec tamen oportet quòd ratio electionis sit meritum, sed in ipsa electione ratio est divina bonitas; ratio autem reprobationis est in hominibus* PECCATUM ORIGINALE, *ut Augustinus dicit*. Quo nihil clarius & expressius dici potest.

81 Secundò, Idem S. Doctor illud clarissimè docet in cap. 9. ad Rom. tota lect. 3. *Cùm omnes homines* (inquit) *propter peccatum primi parentis damnationi nascantur obnoxii, quos Deus per suam gratiam liberat, solâ misericordiâ liberat, & sic quibusdam est misericors quos liberat, quibusdam autem justus quos non liberat, neutris autem iniquus.* Loquitur autem ibi de liberatione à miseria æterna, seu de prædestinatione ad vitam æternam, ut patet ex verbis antecedentibus: *Sic igitur* (inquit) *non potest esse quòd merita consequentis gratiam sint ratio miserendi aut prædestinandi, sed sola Dei voluntas, secundùm quam misericorditer aliquos liberat.* Ergo juxta S. Thomam causa reprobationis, seu non liberationis à miseria æterna, in iis qui non sunt prædestinati, inter quos sunt aliqui per Baptismum regenerati, alia non est quàm peccatum originale, propter quod omnes homines damnationi nascuntur obnoxii.

82 Tertiò, Idem Sanctus ibidem lect. 4. exponens cur homo luto comparetur, ait: *Humana natura vilitatem habet ex sua materia, quia, ut dicitur Genes. 2. fecit Deus hominem de limo: sed majorem vilitatem habet ex corruptione peccati, quæ per unum hominem in hunc mundum intravit, & ideò homo luto meritò comparatur.... Similiter & Deus liberam habet potestatem ex eadem corrupta massa generis humani, sicut ex quodam luto, nulli faciendo injuriam, quosdam homines facere preparatos in gloriam, quosdam autem in miseria* (peccati scilicet originalis) *derelictos*: Ergo ex D. Thoma prima causa ob quam Deus quosdam in miseria derelinquit, seu reprobat, & ad gloriam æternam non præparat, est peccatum originale.

83 Denique, Ne quis dicat D. Thomam hanc mutasse sententiam, & oppositum docuisse in summa Theologica, quæ est veluti ultimum ejus testamentum, ex illa etiam in confirmationem ejusdem sententiæ, tria testimonia depromam.

A Primum sumitur ex hac quæst. art. 1. ad 3. ubi docet quòd prædestinatio hominum in vitam æternam, est à statu miseriæ, non verò Angelorum. Hinc enim evidenter sequitur, reprobationem hominum esse eorum relictionem in miseria, in quam per peccatum originale inciderunt, proindeque causam reprobationis hominum esse peccatum originale.

Secundum habetur in eadem quæst. art. 5. his verbis: *Voluit igitur Deus hominibus quantùm ad aliquos quos prædestinat, repræsentare suam bonitatem, per modum misericordiæ, parcendo, & quantùm ad alios quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, & quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Roman. 9. dicens, Volens Deus ostendere iram, id est vindictam justitiæ, & notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit, in multa patientia vasa iræ apta in interitum &c.* Ex qua S. Thomæ doctrina, Apostoli authoritate confirmata, evidenter patet, quòd Deus homines non reprobat, nisi ex justitia, iramque seu vindictam justitiæ ostendere volens, ac proinde supponendo aliquam culpam ex parte hominis: Sed non culpam actualem, ut ex eodem S. Doctore articulo præcedenti ostendimus: Ergo saltem culpam originalem. 84

Confirmatur: D. Thomas ibidem ait, *Quòd Deus voluit quantùm ad aliquos quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ, parcendo.* Parcere autem significat alicujus debiti condonationem: ex quo sequitur quòd aliquos reprobat, non parcendo, hoc est eis aliquod debitum per peccatum originale contractum non condonando. 85

Dices fortè, D. Thomam nomine reprobationis intelligere non voluntatem intentivam exclusionis à gloria, sed executivam, quæ ad illam terminatur ut pœnam, & ex motivo puniendi. 86

Sed contra: In eodem sensu loquitur ibi de reprobatione, ac de prædestinatione: Sed loquitur ibi de prædestinatione, ut est in ordine intentionis: nam illo testimonio utuntur Thomistæ ad probandum voluntatem gloriæ intentivam, esse purè gratuitam, & à meritorum prævisione independentem: Ergo etiam ibidem loquitur de reprobatione, ut est in ordine intentionis, seu de voluntate efficaci excludēdi reprobos à gloria.

Tertium testimonium sumitur ex 2. 2. quæst. 2. art. 5. ad 1. ubi S. Thomas docet, auxilium gratiæ ad diligendum Deum & proximum, & ad credendum articulos fidei, quibusdam denegari in pœnam peccati originalis. *Hoc* (inquit) *auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur: quibus autem non datur, ex injustitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, & saltem* ORIGINALIS PECCATI, *ut Augustinus dicit in libro de corrept. & gratia.* Ex quo loco hoc potest argumentum desumi. Illud est causa reprobationis, quòd est causa primi effectûs illius; prædestinatio enim & reprobatio, ex parte actuum divini intellectûs & voluntatis, nullam possunt habere causam, sed solùm ex parte effectuum qui ad illos consequuntur. Unde S. Thomas hîc art. 5. in corp. ait: *Nullus fuit ita insanæ mentis qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actûs prædestinantis.* Sed peccatum originale, juxta S. Thomam, est causa primi effectûs reprobationis, scilicet denegationis primæ gratiæ, ad credendum & diligendum Deum: Ergo ex S. Thoma, peccatum originale est prima causa reprobationis. 87

§. III.

§. III.

Eadem veritas rationibus suadetur.

88 Prima petitur ex eo quòd in Scriptura voluntas reprobativa nomine odii significatur, ut patet ex illo, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*: in quibus verbis, ut suprà annotavimus, prædestinatio & reprobatio omnium designantur: At nisi talis voluntas pro motivo habeat peccatum, saltem originale, nequit nomine odii significari: Ergo illud respicit pro motivo. Minor probatur primò ex D. Thoma suprà quæst. 20. art. 2. ad 4. asserente Deum solùm odio habere peccatores, in quantum tales: Ergo voluntas significata nomine odii, pro motivo habet peccatum, saltem originale. Secundò, Odio habere, non est quomodocumque velle malum, sed velle malum alicui ex displicentia illius: Ergo Deus illâ voluntate quâ Esau odio habebat, volebat ei malum ex displicentia ejus: At non ex displicentia ejus secundùm esse naturale, juxta illud sapientiæ 11. *Nihil odisti eorum quæ fecisti*, nec ex displicentia illius ut infecti peccatis personalibus, secundùm illud Apostoli ad Roman. 9. *Antequam quidquam boni vel mali fecissent, &c.* Ergo ex displicentia illius, ut infecti peccato originali, orta fuit illa voluntas exclusiva à gloria.

89 Secunda ratio potest sic proponi. Peccatum originale est vera & sufficiens causa reprobationis, si ante illam prævideatur à Deo: Sed peccatum originale fuit reverà ante hominum reprobationem à Deo prævisum: Ergo fuit vera & sufficiens causa reprobationis. Major patet: quia peccatum originale ponit in hominibus indignitatem, & positivam Dei inimicitiam, redditque totum genus humanum Deo exosum, ac proinde illi exhibet sufficiens motivum ut velit efficaciter aliquos homines à gloria excludere: Ergo si ante hominum reprobationem prævideatur à Deo, illud erit vera & sufficiens causa reprobationis. Minor autem probatur: Peccatum originale, ut docent S. Thomas, ejusque discipuli 3. p. quæst. 1. art. 3. antecessit Christi prædestinationem: Ergo & nostram, & consequenter reprobationem, quæ vel fuit prædestinatione posterior, vel simul cum illa. Hæc ultima consequentia patet, prima verò probatur. Prædestinatio nostra supponit prædestinationem Christi, & est effectus illius: Ergo quidquid supponitur ad prædestinationem Christi, debet supponi ad nostram.

90 Respondent Adversarij: culpam originalem fuisse quidem prævisam à Deo ante reprobationem hominum, ut sufficientem causam reprobationis illorum, eam tamen de facto Deum noluisse ut causam reprobationis illorum assumere.

Sed hoc gratis omninò & sine fundamento dicitur. Nam sicut si homines prævisi essent in gratia, ante prædestinationem illorum ad gloriam, optimè sequeretur quòd propter illam essent ad gloriam prædestinati; nec dici posset in tali casu non esse homines prædestinatos ad gloriam, propter præcedentem gratiam. Ita per oppositum, si homines provideantur cum peccato originali, & positiva macula ac inimicitia, ante reprobationem, dici non potest, si consequenter loquamur, quòd non fuerint de facto reprobati propter illud. Et sicut sine fundamento in priori casu diceretur, quòd licèt gratia sit sufficiens causa prædestinationis ad gloriam, tamen de facto Deus non eos propter illam prædestinaret: ita & sine fundamento asseritur, quòd licèt originale peccatum sit prævisum ante reprobationem, & sit secundùm se sufficiens reprobationis causa, de facto tamen noluit Deus propter illud homines reprobare.

Addo quod hæc responsio adversatur doctrinæ D. Augustini & S. Thomæ, qui locis suprà relatis docent homines fuisse reprobatos in pœnam peccati originalis, & consequenter Deum de facto illud acceptasse ut causam reprobationis illorum. 91

Accedit quod ista sententia magis suavem ostendit Dei prædestinationem & reprobationem, magisque misericordiam erga prædestinatos: & justitiam erga reprobos manifestat: dum illi à massa perditionis ex sola misericordia extrahuntur, & isti justè in eadem massa relinquuntur. Unde D. Augustinus supra relatus: *Qui liberatur à massa perditionis, gratiam diligat: qui non liberatur, debitum agnoscat.* Splendet etiam in reprobatione comparativa ratio supremi dominij, quatenus è duobus in æquali damnatione existentibus, uni vult dare gloriam, & alterum ab ea excludere: & in absoluta, pulchritudo divinæ justitiæ, quatenus ex motivo puniendi culpam originalem, vult exclusionem reproborum à regno; & sic plura D. Thomæ testimonia, quæ primâ fronte videntur pugnantia, facilè conciliantur, ut constabit ex infra dicendis.

Denique hic modus dicendi magis distat à sententia Calvini, qui tam prædestinationem quam reprobationem ante peccatum tam originale quam actuale constituit: licèt in hoc præcisè non sit hæreticus, sed in aliis quæ huic doctrinæ adjunxit, ut antea exposuimus.

Quod vero aliqui S. Thomæ Discipuli docent, fieri quidem reprobationem propter originale peccatum, at non in omnibus reprobatis, sed in his solùm quibus originale peccatum remissum non fuit, non vero in illis quibus fuit remissum, sustineri non potest: Primo, quia D. Augustinus & S. Thomas, locis supra relatis, simpliciter & absolutè docent hominum reprobationem fieri in pœnam peccati originalis: Sed propositio indefinita, in materia doctrinali, æquivalet universali: Ergo universaliter id asserunt de omnibus reprobatis, & non solùm de illis quibus non est remissum originale peccatum. 92

Secundò, D. Thomas supra relatus docet quòd *In electione ratio est divina bonitas: ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale*: Sed divina bonitas in omnibus prædestinatis est ratio electionis, ut fatentur illi Authores contra quos disputamus: Ergo in omnibus reprobis peccatum originale est causa reprobationis. 93

Tertiò, Idem S. Doctor hîc art. 5. ad 3. docet, quod sicut prædestinatio est actus divinæ misericordiæ, ita & reprobatio est actus divinæ justitiæ punitivæ seu vindicativæ: Sed prædestinatio ut sic, & respectu omnium electorum, est actus divinæ misericordiæ: Ergo & reprobatio actus justitiæ vindicativæ, & consequenter in omnibus hominibus reprobis Deus vindicat & punit aliquod peccatum: non actuale, quia hoc nō est causa reprobationis, in aperta sententia S. Thomæ, ut supra vidimus: Ergo originale. Nullius ergo hominis reprobatio fit nisi propter originale peccatum, alias falsum esset reprobationem ut sic esse actum justitiæ punitivæ. 94

Denique, D. Augustinus locis supra adductis docet Esau odio habitum fuisse à Deo, & repro- 95

batum, propter originale peccatū: *Quid*, inquit, *oderat in Esau antequam fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum?* & tamen extra dubium est, Esau sicut & Jacob fuisse applicatum circumcisionis remedium, ac proinde in utroque deletam culpam originalem: Ergo juxta S. Augustinum, peccatum originale, etiam in illis quibus fuit demissum, est causa reprobationis.

96 Addo quod, ut suprà annotavimus, omnis reprobus per Esau figurabatur, sicut omnis prædestinatus per Jacob: unde si causa reprobationis in Esau fuit originale peccatum, idem dicendum est de omnibus aliis reprobis, sive illis remissa fuerit culpa originalis, sive non. Idem constabit ex verbis Gregorii Magni, articulo sequenti, §.3. in fine referendis.

§. IV.

Exponuntur & conciliantur quædam Testimonia D. Thomæ.

97 RECentiores Thomistæ, qui hanc sententiam veluti S. Thomæ contrariam impugnant, hoc præcipuè fundamento nituntur, quòd S. ille Doctor hîc art. 5. ad 3. & tertio contra Gentes cap. 161. & alibi sæpè, hominum reprobationem, seu aliquorum à gloria exclusionem, soli Dei beneplacito ac meræ voluntati attribuit, & ad universi complementum & suavem rerum dispositionem, alios à Deo eligi, alios reprobari, docet. Ex quo concludunt reprobationis, seu exclusionis aliquorum à gloria, causam esse meram Dei voluntatem, non verò peccatum originale. Itaque exponendum est, quis sit S. Thomæ hac in re sensus, & quomodo sententiæ à nobis positæ non repugnet. Pro quo

98 Observandum est, reprobationem duplici modo spectari posse: absolutè scilicet & comparativè. Absolutè, cùm quæritur simpliciter, seu ut loquitur S. Thomas, IN GENERALI, cur aliqui à Deo reprobentur, & quæ sit aliquorum reprobationis causa, nullâ comparatione factâ cum eis qui eliguntur. Comparativè verò, cùm quæritur IN SPECIALI, ut ait idem Sanctus, cur Deus hunc potiùs quàm istum reprobet, cur cùm omnes homines per peccatum primi parentis eidem damnationi nascantur obnoxii, aliquos ab hac massa & conspersione liberet, & ad vitam æternam eligat; alios verò in eadem massa derelinquat, & non eligat ad vitam æternam.

99 Hoc posito, facilis est S. Thomæ sensus: cùm enim causam reprobationis aliquorum ad solùm Dei beneplacitum, & meram voluntatem refert, de ea loquitur comparativè, & in speciali: absolutè verò & in generali de ea loquendo, eam non soli Dei voluntati, sed justitiæ aliquam ex parte hominis causam semper supponenti, attribuit.

Et ne quis id à me temerè & sine fundamento dictum existimet: duo expressa ejusdem S. Doctoris testimonia subjiciam, in quibus suam mentem ita aperte declarat, ut nullus dubitationi relinquatur locus. Primum habetur ad Roman. 9. lect. 4. ubi hæc scripsit: *Circa electionem bonorum & reprobationem malorum, duplex quæstio moveri potest. Una quidem* In GENERALI, *quare Deus velit quosdam indurare, & quorundam misereri. Alia verò* IN SPECIALI, *quare velit hujus misereri, & hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio hujus quæstionis assignari, secundæ autem quæstionis non potest assignari ratio, nisi simplex Dei voluntas. Cujus exemplum patet in rebus humanis &c.* Deinde ostendit rationem, cur vult quosdam reprobare & indurare, esse justitiam, quæ meritum ex parte hominis supponit, quod ad peccatū originale refert.

Idem docet in cap. 6. Joan. his verbis: *Quare autem non omnes aversos trahit, sed aliquos; licèt sint omnes æqualiter aversi, ratio quidem* IN GENERALI *potest assignari, ut scilicet in illis qui non trahuntur, appareat & refulgeat* ORDO DIVINÆ JUSTITIÆ: *In illis autem qui trahuntur, immensitas divinæ misericordiæ. Quare autem* IN SPECIALI *trahat hunc, & illum non trahat, non est ratio aliqua, nisi beneplacitum voluntatis divinæ: unde dicit Augustinus, quem trahit, & quem non trahit, quare illum trahat, & illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare.* Et infrà. *Sic ergo Deus ad complementum universi quosdam quidem trahit, ut in eis appareat sua misericordia; quosdam verò non trahit, ut ostendatur in eis sua justitia; sed hos trahit, illos non trahit, secundùm suæ beneplacitum voluntatis.* Ex quibus verbis manifestum relinquitur, quòd licèt Deus ad complementum universi, quod requirit ut multiformitas graduum conservetur in rebus, quosdam eligat, & quosdam relinquat, seu reprobet, quosdam trahat & quosdam non trahat; tamen cùm quosdam relinquit, & quosdam non trahit, hoc facit ex justitia, proindeque causa est ex parte hominis cur hoc faciat, licèt ad complementum universi hoc faciat. *Sic ergo* (inquit) *Deus ad complementum universi quosdam quidem trahit, ut in eis appareat sua misericordia: quosdam verò non trahit, ut ostendatur in eis sua justitia.* 100

Idem omnino docet loco ex prima parte citato. Nam ibi primò loquens de reprobatione absolutè & in generali, sic ait: *Voluit igitur Deus in hominibus, quantùm ad aliquos quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ,* PARCENDO, *& quantùm aliquos quos reprobat, per modum justitiæ,* PUNIENDO; *& hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, & quosdam reprobat.* Quibus verbis apertè docet reprobationem absolutam non fieri nisi ex justitia, ac proinde supponere ex parte hominis aliquam causam, scilicet culpam originalem. Postea verò agens de eadem reprobatione in speciali, & comparativè, & quærens quare Deus hos reprobat, istos verò eligit, nullam aliam rationem vel causam assignat, nisi divinam voluntatem. *Sed quare* (inquit) *hos eligit & illos reprobat, non habet rationem, nisi divinam voluntatem.* 101

§. V.

Alia ejusdem S. Doctoris testimonia exponuntur.

PRæter hæc Doctoris Angelici testimonia, alia adduci possunt ad probandum peccatum originale non esse causam reprobationis hominum. Nam D. Thomas hîc art. 3. agens de reprobatione, docet illam esse actum divinæ providentiæ: At si reprobatio facta ponatur ob originale peccatum, non providentiæ, sed vindicativæ justitiæ actus erit, ut constat ex suprà dictis: Ergo juxta S. Thomam reprobatio hominum non est ex peccato originali. 102

Deinde, Idem S. Doctor ibidem apertè docet, voluntatem permittendi cadere in culpam includi in reprobatione. Verba ejus sunt: *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa*: Ergo ex S. Thoma permissio cadendi in culpam 103

pam originalem, est effectus & non causa reprobationis hominum.

104 Tertiò, Doctor Angelicus ibidem in resp. ad 1. docet quod cùm in Scriptura Deus dicitur odio habere reprobos, hoc non debet intelligi in proprietate sermonis, de vero odio strictè sumpto, sed Deum odio habere reprobos, exponit per hoc quod est indebitum beneficium illis non cõferre: At si reprobatio fieret in pœnam peccati originalis, illa haberet rationem odii strictè sumpti, ut cõstat ex dictis §. 3. Ergo ex D. Thoma reprobatio non fit in pœnam originalis peccati.

105 Ad primum non est difficile respondere, atque salvare quòd reprobatio hominum sit actus divinæ providentiæ, & simul quòd fiat in pœnam originalis peccati: bene enim utrumque cohæret, & utrumque simul S. Thomas in hac quæstione edocuit. Sicut enim articulo 3. allegato dixit reprobationem esse actum divinæ providentiæ, ita art. 1. ad 3. & art. 5. etiam ad 3. docuit Deum ex hominibus æqualibus & in natura & in peccato originali, quosdam prædestinasse per modum misericordiæ, parcendo, & quosdam reprobasse per modum justitiæ, puniendo, ut antea exposuimus. Quantùm ad hoc ergo S. Thomas docet reprobationem esse actum divinæ providentiæ, quia ex hominibus æqualibus in natura, & in peccato originali, non omnes prædestinavit, sed quosdam permisit deficere à prædestinationis fine, eos reprobando: cum quo tamen optimè stat, quod qui in particulari reprobi manserunt, in pœnam peccati originalis reprobati fuerint. Sicut si duo eodem modo offendissent Regem, & ipse vellet providentiâ suâ ostendere & misericordiam & justitiam in illis duobus, & uni offensam remittere, ab altero verò debitam pœnam exigere: hîc inveniremus & actum providentiæ, quantùm ad hoc quod est non velle utrumque punire, sed simul suam misericordiam & justitiam ostendere, & actum misericordiæ erga illum cui offensam dimittit, & justitiæ erga illum à quo debitum exigit. Est manifestius dicere, esse actum divinæ providentiæ, quòd in genere aliqui homines sint reprobi, & non omnes prædestinati: quòd autem illi homines qui reprobantur, ex culpa sua reprobẽtur nõ tam ad providentiam pertinet, quam ad vindicativam justitiam. Sicut per oppositum, licèt actus sit divinæ providentiæ, quosdam prædestinare & non omnes reprobare, tamen quòd isti in particulari sint prædestinati, actus est divinæ misericordiæ. Et ratio hujus est, quia dummodo aliqui sint reprobati, & non omnes prædestinati, satisfit divinæ providentiæ, sive illi qui reprobantur, ex peccato originali reprobentur, sive non.

106 Vel secundò dicatur, & ut crediderim meliùs: actum esse divinæ providentiæ quosdam permittere à fine deficere propter originale peccatum, sicut S. Thomas docet citato art. 3. Sed includere ex parte subjecti, & quasi materialiter, actum justitiæ excludẽtis illos à regno, propter originale peccatum: ita quòd ille actus justitiæ, qui est reprobare propter originale peccatum, habeat se ut materiale, respectu actûs divinæ providentiæ, qui est permittere aliquos deficere à fine. Accedit enim, & materialiter se habet ad actum divinæ providentiæ, qui est permittere quòd aliqui à fine deficiant, quòd illi qui sic deficere permittuntur, permittantur deficere ex sola divina voluntate, sine aliqua causa ex parte ipsorum, sicut fuit in Angelis: vel quòd permit-

A tantur deficere ob originalem culpam, ut fit in hominibus. Quare S. Thomas secundùm id quod formale est in illo actu, & non materiale, dixit illum esse actum divinæ providentiæ.

Nec est novum quòd in uno & eodem actu, in quo est duplex bonitas vel malitia, ad diversas virtutes vel vitia spectans, una se habeat materialiter respectu alterius. Sicut in isto actu qui est furari propter mœchiam, deformitas furti, & ejus formalis malitia contra justitiam exercita, se habet materialiter respectu mœchiæ, quæ est finis à quo formaliter specificatur actus ille. Sic ergo permittere aliquos deficere à fine, etiam ob originale peccatum, est formaliter actus providentiæ, ut S. Thomas docet illo art. 3. sed ju- B stitia quæ ibi intervenit, excludens illos à regno, propter originalem culpam, materialiter se habet ad specificationem actûs providentiæ. Quâ etiam ratione in actu opposito prædestinationis, qui etiam est formaliter actus divinæ providentiæ ordinantis homines in vitam æternam, materialiter se habet magna illa misericordia quâ à massa damnationis extrahuntur. Solutio est S. Thomæ hîc art. 1. ad 3. docentis quòd non à termino à quo, sed à termino ad quem, actus specificatur; quia non specificatur ex eo quòd se tenet ex parte subjecti & materialiter. 107

Denique responderi potest, ideò S. Thomam C dixisse reprobationem esse actum providentiæ, & non justitiæ vindicativæ, quia loquebatur de reprobatione ut sic, & prout se extendit etiam ad Angelos, qui ex præsupposita culpa reprobati non fuere. Quando verò agit in particulari de reprobatione hominum, expressè docet illam esse actum justitiæ punitivæ, ut constat ex locis suprà adductis. 108

Ad secundum testimonium dicendum, quòd quando S. Thomas docet reprobationem includere voluntatem permittendi cadere in culpam, hoc debet intelligi de permissione cadendi in culpam actualem, non remittendam, quæ, D ut dicemus articulo sequenti, est reprobationis effectus, non verò de permissione cadendi in culpam originalem, quæ non est effectus, sed causa reprobationis. 109

Vel etiam dici potest, D. Thomam, per voluntatem permittendi reprobum cadere in culpam, intelligere lapsum in culpam, sive in illam primò cadere permittatur, sive in illa derelinquatur, ut sic reprobationem tam Angelorum quàm hominum cõprehendat. Et hanc esse ejus mentem, testimonia suprà inducta, quibus dicit homines à Deo reprobari, nihil esse aliud, quàm eos in peccato originali, & in massa perditionis relinqui, satis apertè declarant. Nec est facienda E vis in his verbis, *permissio cadendi in culpam*: nam hæc verba non significant semper quòd in culpã primò aliquis cadere permittatur, sed etiam quòd in præexistente derelinquatur. Sic enim Ecclesia in missa pro defunctis jam in Purgatorio existentibus, Dominum exorans precatur, *ne cadant in obscura*: per quæ verba non intendit quòd de novo non cadant in illa obscura, vel alia, quia hoc impossibile est, sed tantùm quòd in illis obscuris in quibus jam sunt, non derelinquantur, vel diu remanere sinantur. Sic etiam S. Thomas per hæc verba, *Permissio cadendi in culpam*, intelligere potuit non solùm permissionem de novo cadendi in culpam, sed permissionem derelictionis in ipsa. Imò ut omnis difficultas tollatur, ipsemet Doctor Angelicus in eodẽ articulo 110

culo suam mentem exposuit, & quod in corpore dixerat, voluntatem permittendi cadere in culpam, in solutione ad secundum vocavit derelictionem à Deo, dicens: *Reprobatio verò non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ, sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœna æterna.* Quibus verbis manifestum est, quòd per permissionem cadendi in culpam, intelligit derelictionem à Deo, sive quâ de novo in culpam cadere permittitur, sive quâ derelinquitur in ipsâ jà commissa.

111 Ad tertium respondeo D. Thomam loco citato, loca Scripturæ, in quibus Deus dicitur odio habere reprobos, non explicasse de odio Dei strictè, sed latè sumpto, prout scilicet importat voluntatem denegandi beneficium indebitum: tum quia ad solvendum argumentum hoc satis erat: tum etiam quia ibi generalem doctrinam, quæ etiam ad reprobationem Angelorum extendi possit, tradere intendebat. Quando verò super cap. 9. Epist. ad Roman. agit specialiter de reprobatione hominum, explicat hæc verba de odio propriè & strictè sumpto.

112 Præter hæc testimonia ex summa Theologica desumpta, potest objici aliud ex quæstionibus disputatis, quæst. 6. de verit. art. 2. ad 9. ubi S. Doctor ait: *Sufficientem causam ad volendum hominibus exclusionem à regno esse, gloriam illis non deberi*: Ergo juxta D. Thomam, talis voluntas non habuit pro motivo culpam originalem.

113 Respondeo primò, D. Thomam duplicem solutionem argumento adhibere. In una asseruit motivum exclusionis à gloria fuisse originalem culpam: in alia gloriam hominibus non deberi, pro causâ assignavit, ac proinde utramque sententiam ut probabilem nobis reliquit.

Respondeo secundò, quòd licèt voluntas excludendi homines à gloria, de facto habuerit pro motivo peccatum originale, nos tamen defendimus potuisse Deum velle hominibus exclusionem à gloria, absque eo quòd ab illo, aut quovis alio peccato moveretur. Unde D. Thomas primam solutionem assignavit pro eo quòd de facto contigit: attendens verò ad id quod poterat evenire, dedit secundam. Quasi dixerit, etsi de facto Deus peccatum originale habuerit pro motivo ad volendam exclusionem reproborum à gloria, potuit tamen non motus ab illo, dictam exclusionem velle, quia ad hoc sufficit, gloriam hominibus non deberi.

§. VI.

Solvuntur argumenta ex ratione petita.

114 Objicies primò: Ut voluntas excludendi homines à gloria, esset pœna peccati originalis, necessarium esset quòd Deus vellet illos excludere à gloria, propter originale peccatum: Sed non potest dici, saltem respectu reproborum, quibus originale peccatum fuit remissum: Ergo in illis saltem talis voluntas non fuit pœna originalis peccati. Major videtur manifesta, Minor verò probatur. Velle aliquem efficaciter excludere à gloria, propter originale peccatum, & velle illud efficaciter remittere, sunt incompossibiles voluntates: Ergo Deus non voluit, nec velle potuit, à gloria efficaciter excludere propter originale peccatum eos, quibus voluit efficaciter peccatum originale remittere.

115 Confirmatur: Si peccatum originale esset prima causa ob quam Deus vellet efficaciter reprobos à gloria excludere, esset etiam prima causa propter quam vellet efficaciter permittere, ut illi inciderent in peccatum actuale propter quod damnantur, eisque denegare gratiam efficacem ad illud evitandum: Sed hanc permissionem, & gratiæ denegationem, peccatum originale causare non potest, saltem in reprobis baptizatis, quibus fuit remissum: Ergo peccatum originale non potest esse causa saltem reprobationis illorum. Major est evidens, voluntas enim excludendi reprobos à gloria, debet esse causa mediorum quæ ad illam conducunt, inter quæ permissio peccandi, seu gratiæ denegatio computantur, ut infrà dicemus. Minor verò probatur: quia ex Apostolo ad Rom. 6. & ex Tridentino Sess. 5. can. 5. *Nihil damnationis remanet in his qui per baptismum renovantur*: maneret autem, si propter peccatum originale remissum, Deus permitteret ut reprobi baptizati in peccatum actuale propter quod damnantur inciderent, eisque gratiam efficacem ad illud evitandum, & ad perseverandum in accepta justitia denegaret: imò peccatum originale jam remissum, esset prima veluti radix & causa damnationis illorum, & punitionis æternæ. Quod manifestum erit, si ascendamus usque ad investigandam primam reprobationis radicem, dicendo: ideò iste baptizatus damnatur, quia in peccato actuali mortuus est: ideò autem in peccato actuali mortuus est, quia justè à Deo in illo derelictus est: ideò autem in illo fuit derelictus & non ab eo mundatus, sicut alii, quia permissus fuit in illud cadere, permissione quæ fuit primus reprobationis effectus: ideò autem permissus fuit cadere, quia absolutâ & efficaci voluntate decreverat Deus illum à regno excludere: ideò autem voluit Deus illum à regno efficaciter excludere, quia peccatum originale habebat: Ergo de primo ad ultimum, prima radix ob quam Deus induxit super baptizatum omnem effectum reprobationis, fuit originale peccatum, quod cum perfecta remissione illius cohærere non potest.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Si *ly propter peccatum originale*, se teneat ex parte objecti, ita ut sensus fiat: volo excludere hunc hominem à gloria, exclusione exequendâ propter originale peccatum, non compatitur cum hac alia voluntate, volo efficaciter remittere peccatum originale, concedo Antecedens: quia non stat Deum culpam remittere, & in æternum illam punire. Si autem ly *propter*, non ex parte objecti se teneat, sed ex parte actûs, tanquam ejus motivum; ita ut sensus fiat, propter peccatum originale volo hunc hominem à gloria excludere: exclusione exequendâ non propter illud, sed propter alia peccata actualia committenda, nego Antecedens. Nam hæc voluntas rectè compatitur cum alia voluntate efficaci remittendi culpam originalem: sicut diximus in 2. disp. has duas voluntates: gratis volo dare gloriam, & volo eam dare ut coronam, & consequenter per merita ut in executione ponenda, rectè inter se cohærere. 116

Instabis: Non stat voluntatem efficacem excludendi à gloria esse pœnam peccati originalis, seu ab illo ut à motivo procedere, nisi etiam in executione ipsa exclusio à gloria fiat in pœnam culpæ originalis: Ergo si hoc secundum non possit stare cum hac voluntate, volo efficaciter remittere peccatum originale, primum etiam cum eadem voluntate componi non poterit. Consequentia patet, Antecedens probatur tripli- 117

tripliciter. Primò quia eodem modo executioni A mandatur exclusio reproborum à gloria in tempore quo ab æterno fuit volita à Deo: Ergo eo ipso quòd fuit volita ab æterno, ex motivo puniendi peccatum originale, debet in tempore executioni mandari ex eodem motivo, & in pœnam ejusdem peccati inferri.

118 Secundò, Actus exterior imperatus, & interior imperans, spectant ad eandem virtutem, & ex eodem motivo procedunt: At temporalis exclusio reproborum à gloria, comparatur ad voluntatem divinam exclusivam ab illa, ut actus exterior ad interiorem imperantem: Ergo procedit ex eodem motivo, & consequenter eo ipso quòd voluntas efficax exclusionis à gloria habeat pro motivo culpā originalem, & sit pœna illius, B non potest actualis exclusio non respicere pro motivo culpam originalem, & non esse pœna illius.

119 Tertiò, Si Deus prævisis meritis intenderet homini dare gloriam, motus ex illis meritis deberet in executione propter talia merita gloriam conferre: Ergo si prævisо peccato originali, Deus motus ex illo voluit efficaciter exclusionem reproborum à gloria, non potest non esse talis exclusio in executione pœna peccati originalis.

120 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, distinguo Antecedens. Eo modo executioni mandatur exclusio reproborum à gloria in tempore, quo ab æterno fuit C volita à Deo: per decretum exequens, concedo Antecedens. Per intentivum, nego Antecedens, & distinguo Consequens eodem modo. Pro cujus intelligentia recolenda sunt quæ in prima & secunda disputatione diximus, de duplici decreto intentivo & executivo, ad negotiū prædestinationis concurrente. Itaque sicut ibi diximus, decretum executivum gloriæ commensurari cū ipsa executione, & ex eodē motivo procedere, secùs autem intentivum: ita dicimus in præsenti, decretum executivum exclusionis à gloria, ex eodem motivo procedere ex quo gloria in executione denegatur; non est tamen necessarium D quòd decretum intentivum eodē gaudeat motivo quo temporalis exclusio, sed potest diversum habere: unde bene stat quòd habeat pro motivo peccatum originale, & quòd in tempore non excludantur reprobi à gloria propter illud, sed propter peccata actualia quæ commiserunt.

Art. 1 § 9. corol. 4

121 Ad secundam probationem, distinguo majorem, illamque concedo de actu interiori immediatè imperante exteriorem; nego autem de interiori solùm mediatè imperante exteriorem. Unde etiam distinguo Minorē. Temporalis exclusio reproborum à gloria, comparatur ad voluntatem divinam exclusivam ab illa ut actus E exterior ad interiorem imperantem mediatè, concedo Minorem; immediatè, nego minorem, & Consequentiam. Itaque hoc argumentum solùm probat decretum executivum exclusionis à gloria, & temporalem exclusionem ab illa, eodem motivo gaudere, quia hoc decretum est actus interior immediate imperans illam: secùs autem de intentivo, quod solum mediatè imperat talem exclusionem. Unde

122 Ad tertiam probationem dicatur, quòd si merita illius hominis solùm essent motivum intendendi, non autem exequendi gloriam, posset Deus talia merita in executione non remunerare per gloriam; nam ut modò dicebamus, ipsa temporalis executio tam gloriæ quam pœnæ, cum decreto executivo, non verò cum intentivo debet commensurari.

Ad confirmationem argumento principali subjunctam, cui potissimùm confidunt Adversarij, multipliciter responderi solet. In primis aliqui dicūt, quòd licèt peccatum originale per sacramentum baptismi deletum, non possit in reprobis baptizatis esse causa privationis gloriæ aut gratiæ justificantis, bene tamē denegationis gratiæ auxiliantis, & consequenter permissionis peccandi. Neque hoc derogare perfectæ remissioni illius, sicut illi non derogat, quòd in homine baptizato remaneant concupiscentia & fomes peccati, & alia vulnera ex peccato originali relicta, de quibus S. Thomas 1. 2. quæst. 85. art. 3. 123

Ad definitionem verò Tridentini supra adductam, respondent Concilium prællegatis verbis definire contra quosdā hæreticos, qui dicebant peccatum originale post baptismum quoad culpam remanere, & per ejus applicationem solùm effici quòd non imputetur ad pœnā. Unde quando dicit, in renatis, seu baptizatis, nihil damnationis remanere, solùm intendit, applicato baptismo, non manere culpam, nec reatum pœnæ, non tamen negat quod ablatā per baptismum originali culpā, plures ejus effectus remaneant, inter quos est debitum carendi auxiliis efficacibus ad perseverandum in accepta justitia, ut patebit ex verbis D. Gregorij infrà referendis. 124

Secundò alij respondent, quòd licet in reprobis baptizatis nihil damnationis remaneat, secundū præsentem justitiam, & statum temporalem, sub quo sunt statim post baptismum, remanet tamen in eis damnatio finaliter, & secundùm æternam Dei prædestinationem. Potest enim homo considerari, ut continetur in massa perditionis, in qua cum Adamo peccavit virtualiter, vel ut postmodū nascitur, & actu ac formaliter in propria persona contrahit & re habet maculā peccati originalis. Inter quos status multiplex est differentia: nam ille prior est, iste posterior, secundùm illū non est adhuc homo in se formaliter, sed in alio; secundùm istum, est in se formaliter, & non est in alio. Primus est status ordinis innocentiæ, secundus naturæ lapsæ: ille intentionis, iste executionis: ille dicit debitū incurrendi originalem culpam, & incursum in alio, scilicet primo parente; iste dicit actualem ejus inhærentiam in se, & non solùm in alio. Quæ cùm ita sint, nihil mirum quòd eidem homini, secundùm diversos illos status, diversa quoque prædicata conveniant, & quòd secundum unum dicatur reus, secundùm alium innocens: secundùm unum habens aliquid damnationis, non vero secundùm alterū; ratione unius reprobari, non verò ratione alterius. De secundo ergo statu hominis baptizati, dicunt loqui Tridentinum, quando definit in renatis seu baptizatis nihil esse damnationis; quia, ut supra dicebamus, hìc solum intendit proscribere errorem Calvinistarum asserentium per baptisma peccatum originale de facto & re ipsā non deleri, tolli, aut delui, sed extrinsecè tantùm, & per meram non imputationem remitti. 125

His tamen solutionibus prætermissis, ac in sua probabilitate relictis: duplici aliā responsione argumento proposito, quod est omniū in hac materia difficillimū, ac veluti Adversariorum Achylles, occurri potest. Prima & facilior, ut existimo, est, si Major absolutè negetur. Licèt enim peccatum originale sit causa ob quā Deus velit efficaciter reprobos à gloria excludere, non est tamen 126

sola & adæquata causa illius volitionis: quia ex duplici titulo Deus homines reprobavit, ut supra insinuavimus: titulo scilicet indebitę gratię, sicut Angelos; & titulo etiam debitæ justitiæ punitivæ, propter originale peccatum. Cùm autem post primum actum reprobationis, dimissum est aliquibus reprobis peccatũ originale, jam tota demeritoria ejus causalitas finita est; unde primi effectus reprobationis, qui est permissio in actuale peccatum, originalis culpa causa non est, sed hujus effectus est causa alius titulus indebitæ gratiæ, qui sicut à principio etiam causa fuit reprobationis, pariter causa est permissionis in peccatum, sive negationis auxilij efficacis, quod utique etiam debitum non est.

127 Itaque cũ utraque causa simul concurreret ad reprobandum, & indebita gratia, & debita justitia per originale peccatum: utraque immediata causa fuit tenens se ex parte hominis, ad hoc ut Deus primum actum habuerit circa reprobos, quo illos à regno excludit, & utraque erat ex seipsa prima & radicalis causa respectu subsequentium omnium effectuum reprobationis, sed dimisso per baptismum postea peccato originali in aliquibus reprobis jam peccatum originale non mansit, nec aliqua ejus causalitas, nec virtus ob quam Deus inducat super illos reliquos effectus reprobationis. Unde permissio in peccatum actuale, propter quod reprobus baptizatus damnatur, non fit propter primam causam aut radicem, sed propter aliam causam & alium titulum indebitæ gratiæ. Quoties enim ad aliquem effectum duplex causa, quarum quælibet est sufficiens ad illum producendum, concurrit, si unâ ablatâ, altera remaneat, talis effectus produci potest. Unde juxta hanc solutionem dicendum est, quòd in reprobis baptizatis peccatum originale fuit immediata & proxima causa ex parte ipsorum, ut Deus illos à regno excluderet, qui est primus actus reprobationis; & rursus ex se dicebat ordinem, sicut prima & radicalis causa ad cæteros omnes reprobationis effectus, sed quia postea totaliter dimissum fuit per baptismũ, nullo modo causavit, etiã ut prima & radicalis causa, reliquos effectus reprobationis, sed ex alia causa jam explicata, illi effectus consequuntur.

128 Aliter hoc explicat P. Lemos in Tractatu de Auxiliis cap. 136. ubi ait, quòd originale peccatũ esse in baptizatis primam radicem & causã permissionis peccati, & cæterorũ effectuum reprobationis, potest intelligi dupliciter. Uno modo formaliter, ita quòd originale peccatum remissum, influxum aliquem formalem aut virtualem habeat in homine baptizato, in ordine ad permissioné peccandi, & incidendi in peccata actualia, aliosque reprobationis effectus. Et hoc modo non concedit originale peccatum in baptizatis esse primam radicem seu primã causam permissionis peccati; quia cũ totaliter & omnibus modis dimissum sit, nihil damnationis affert baptizato, nec aliquem influxum etiam virtualẽ habet supra primum reprobationis effectũ. Secundò peccatum originale potest dici prima radix & causã permissionis peccati, & aliorum effectuum reprobationis, quodãmodo materialiter, absque ullo prorsus influxu in talem permissionem, vel in aliquem alium reprobationis effectum, sed præcisè per hoc quòd proxima causa demeritoria fuit, ob quam Deus formavit illud decretum de exclusione à regno, & postea tale decretum, ex vi suæ immutabilitatis, vel ut antea diceba-

mus, quatenus in eo permanet titulus indebitæ gratiæ, causa est permissionis in actuale peccatum, & cæterorum effectuum reprobationis.

Itaque decretum illud immutabiliter causat permissionem peccandi in reprobis baptizatis, non secundùm quòd habitum fuit ex originali peccato, nec secundùm quòd originalis culpa ibi virtualiter existens operatur; sed tantùm ratione suæ immutabilitatis, quia ob quamcumque rationem semel habeatur, ex propria immutabilitate tantùm, & non secundùm quòd occasionem ab hac vel alia causa sumit, habet quòd permissionem in peccatum actuale causet. Est manifestius dicere, quòd licèt peccatum originale vera causa demeritoria fuerit ut illud decretum circa reprobos haberetur, tamen ad hoc quòd illud decretum firmitatem habeat & infallibiliter impleatur, & permissionem peccati actualis causet; omnino per accidens se habet, & merè materialiter, quòd peccatum originale præcedat. Quod ex eo constare potest, quòd non minùs id haberet, etiam si peccatum originale non præcederet, sed ex mera Dei voluntate, sicut in Angelis, habitum esset. Non sequitur ergo, quòd si peccatum originale est prima causa ob quam voluerit Deus excludere à regno, & illud decretum sit causa permissionis in peccatum, quod peccatum originale in reprobis baptizatis sit prima radix permissionis in peccatum. Et est exemplum accommodatissimũ huic materiæ, quod magis quietabit intellectum. Nam peccatum originale fuit prima causa radicalis, vel saltem occasio, ut Christus prædestinaretur, & incarnaretur, ut frequentiùs docent Theologi cum S. Thoma 3. p. quæst. 1. art. 3. & tamen hac suppositâ Majori, non sequitur: Sed Christi prædestinatio & incarnatio est causa nostræ prædestinationis & gratiæ: Ergo peccatum originale est prima causa nostrę prędestinationis & gratiæ. Nec hic tenet argumentum de primo ad ultimum, quia permissio in peccatum originale, cum nostra prædestinatione & justificatione ordinem non habet, ut illius causa vel ratio sit. Sic ergo etiam non sequitur: Peccatum originale fuit prima causa ut Deus hoc decretum haberet, *Volo hos à regno excludere*: Sed hoc decretum est causa permissionis in peccatum actuale, ob quod quis damnatur: Ergo peccatum originale est causa talis permissionis & damnationis. Non inquam hoc sequitur, quia licèt peccatum originale fuerit causa prima & radicalis ut Deus hoc decretum habuerit, *Volo hos à regno excludere*: ibi tamen totaliter quievit, & postea ex sua propria firmitate & immobilitate, vel secundùm quòd in illo permanet titulus indebitæ gratiæ, habet permittere quòd reprobi baptizati in actuale peccatum cadant, propter quod damnandi sunt. Unde juxta hanc doctrinam & solutionem, neganda est etiam Major argumenti propositi. Ut enim aliquid sit causa reprobationis, modo explicato, non requiritur quòd causet primam permissionem peccandi, & cæteros reprobationis effectus, sed sufficit quòd divinam voluntatem moveat ad formandum decretum absolutum & efficax excludendi aliquos à gloria, quod decretum postea, ratione suæ firmitatis & efficaciæ, vel quatenus in eo virtualiter permanet titulus indebitæ gratiæ, erit prima radix & causa permissionis peccandi, & aliorum reprobationis effectuum.

Secundò respondet idem Auctor, ubi suprà, 130
concessa

concessa Majore, negando Minorem: quod scilicet peccatum originalè non causet in reprobis baptizatis permissionem peccandi, & denegationem auxiliorum efficacium. Etsi enim culpa originalis in reprobis baptizatis non sit causa per se & immediata permissionis in peccatum actuale, quia talis culpa est jam totaliter remissa, est tamen causa illius mediatè & virtualiter, ratione alicujus effectûs ex illa relicti: sicut homo mortuus dicitur pater filii posthumi, ratione seminis ab eo decisi, & in utero matris relicti. Præcipuus enim peccati originalis effectus est, quòd homines justificati, in accepta justitia stabiles esse non possint, nisi ex fortiori dono gratiæ conserventur, quod quibus datur, misericorditer datur: quibus autem non datur ex justitia non datur, quia hoc provenit ex primi parentis peccato. Quæ est expressa D. Gregorii sententia in expositione Psalmi 101. ad illum versiculum: *Quia cinerem tanquam panem manducabam*: Sic enim ibi habet: *Et cùm juxta Apostoli sententiam, neque volentis, neque currentis, sed miserentis sit Dei; alios qui corruerant, misericorditer erigit, alios qui stare videbantur, cadere justè permittit. Ex peccato namque primi parentis accepimus, ut ne in ipsa justitia stabiles esse possimus.* Quod & S. P. Augustinus magis exponit lib. de corrept. & gratia c. 12. loquens enim de hominibus post naturæ lapsum reparatis per gratiam, ait: *Nam si in tanta infirmitate vitæ hujus ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent: inter tot & tantas tentationes, infirmitate suâ voluntas ipsa succumberet, & ideò perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent; aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possent.*

131 Patet ergo ex utroque S. Doctore, effectum esse in hominibus baptizatis & justis ex peccato primi parentis relictum, quòd in accepta justitia sine speciali gratiæ dono perseverare non possint, sed quantùm in ipsis est ab illa cadant: quod homo in natura integra non habebat, ut docetur in Tractatu de gratia. Quare cùm Deus reprobos baptizatos cadere in actuale peccatum permittit, & auxilia efficacia ad perseverandum in accepta justitia illis denegat, justè eis tribuit quod ipsi ex infirmitate ex peccato primi parentis derivata postulant. Unde hæc auxilia duplici titulo eis denegantur: primò quia non sunt illis debita, quo etiam titulo negata fuere malis Angelis. Secundò, quia homines in statu naturæ lapsæ, ex corruptione & infirmitate ex peccato originali relicta, hoc habent quòd in accepta justitia sint minùs stabiles, quàm in statu naturæ integræ; & sic peccatum originale, nõ in seipso, sed in suo effectu, manens in homine baptizato & justificato, causa est permissionis in actuale.

ARTICULUS IV.

Qui sint effectus reprobationis?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

132 Notandum primò, quòd cùm eadem sit oppositorum scientia, de effectibus reprobationis eodem proportionali modo philosophandum est, ac de effectibus prædestinationis. Unde sicut tres requiruntur conditiones ut aliquid sit prædestinationis effectus, scilicet quòd causetur

A à Deo, quòd efficaciter ad finem vitæ æternæ ducat, & quòd ex intentione talis finis sit à Deo volitum ac præparatum. Ita etiam ut aliquid sit effectus reprobationis, oportet quòd sit à Deo quòd cum effectu conducat ad finem reprobationis, qui est divinæ justitiæ manifestatio, & quòd ex intentione talis finis sit à Deo volitum ac præparatum.

Notandum secundò, sive potiùs supponendum ut certum de fide: quòd licèt peccatum, quantùm ad formale, ad finem reprobationis conducat, non tamen potest esse effectus illius, sicut nec divinæ providentiæ; quia sub hac ratione, cùm avertat à Deo ut ultimo fine, non potest B esse ab ipso volitum, nec causatum, ut fusè ostendimus Tractatu præcedenti contra Calvinum, & alios hujus temporis Hæreticos, qui impiè contra Deum blasphemantes, illum faciunt auctorem peccati, & non solùm permissorem, & dicunt illum, non sinendo tantùm & connivendo permittere homines prolabi in peccatum, sed, ut loquitur Calvinus suprà relatus, *Judicio ac decreto suo id ordinare & necessitare miseros mortales ad omnia flagitiorum genera perpetranda.* Quem errorem damnavit Tridentinum sess. 6. can. 6. & longè ante Arausicanum 2. can. ultimo his verbis: *Aliquos verò ad malum divinâ potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus,* C *sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Ubi consultò additur illa conditionalis, *si sunt*, quia tunc temporis Pelagiani & Massilienses, Augustino & ejus Discipulis hunc errorem falsò imponebant, eos sub nomine prædestinatorum infamando: à cujus infamiæ suspicione Augustinum post ejus obitum vindicavit Prosper lib. ad capita Gallorum cap. 1. & 6. & ad responsiones Vincentianas resp. 20. & 14. Dixi autem peccatum, *quantùm ad formale*: quia si loquamur de materiali peccati, seu de entitate physica quæ malitiam moralem sustentat, probabile est illam in reprobis esse reprobationis effectum, cùm sit volita & causata à Deo, & ad finem reprobatio- D nis, divinæ scilicet justitiæ manifestationem, conducat: quemadmodum diximus disp. 3. art. 5. in electis illam esse posse prædestinationis effectum; quia similiter ad ejus finem potest conducere, & ex ejus intentione à Deo præparari. His præsuppositis, de tribus tantùm superest difficultas, an sint reprobationis effectus: scilicet de permissione peccati originalis & actualis, de induratione & excæcatione peccatoris, & tandem de æterna damnatione. Pro resolutione,

Dico primo: permissionem peccati originalis non esse reprobationis effectum. Hæc conclusio patet ex dictis articulo præcedenti, E ubi ex D. Augustino & S. Thoma ostensum est, peccatum originale fuisse causam reprobationis in hominibus, ex quo clarè deducitur ejus permissionem non esse effectum reprobationis: aliàs peccatum seipsum præcederet, & esset causa suæ permissionis, quod implicat.

Præterea, ut ibidem ostendimus, permissio peccati originalis ordine rationis in mente divina antecedit in genere causæ materialis prædestinationem Christi: Ergo à fortiori antecedit prædestinationem nostram, quæ præsupponit prædestinationem Christi, & est illius effectus; & ex consequenti etiam antecedit reprobationem, quæ vel fit simul cum prædestinatione, vel est illâ posterior.

135 Dico secundò; Permissio peccati actualis per pœnitentiam non deleri, est effectus reprobationis; secus autem permissio illius quod per pœnitentiam remittitur.

Prima pars est contra Suarem, & alios Recentiores, existimantes permissionem peccati non debere numerari inter reprobationis effectus, sed reduci ad providentiam generalem ordinis supernaturalis. Est tamen manifestè D. Thomæ hîc art. 3. in corp. ubi ait: *Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam &c.* Sed voluntas conferendi gratiam est effectus prædestinationis, ut disp. 3. ostensum est. Ergo etiam voluntas permittendi culpam, seu denegandi gratiam efficacem ad illam evitandam, erit effectus reprobationis.

136 Confirmatur: Electio medii efficaciter conducentis ad finem, est effectus intentionis ipsius finis: Sed permissio peccati nunquam remittendi, est medium efficaciter conducens ad finem reprobationis, scilicet exclusionem reproborum à gloria, ob manifestationem divinæ justitiæ, sicut collatio gratiæ efficacis est medium efficaciter conducens ad finem prædestinationis, videlicet consecutionem gloriæ & divinæ misericordiæ ostensionem: Ergo sicut collatio gratiæ est effectus prædestinationis, ita permissio culpæ est reprobationis effectus. Unde Apostolus ad Roman. 9. ait: *Deus volens ostendere iram suam, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum*: id est peccare permisit, ut ibidem exponit S. Thomas.

137 Confirmatur amplius: Ut aliquid sit reprobationis effectus, tres tantùm conditiones requiruntur: scilicet quòd causetur à Deo, quòd cum effectu conducat ad finem reprobationis, & ex ejus intentione à Deo præparetur, ut diximus in 1. notabili: Sed hæ conditiones reperiuntur in permissione peccati nunquam remittendi; illa enim causatur à Deo, eo modo quo privatio vel negatio gratiæ causari potest, conducit de facto ad finem reprobationis, & ex ejus intentione procedit, cùm illam supponat: Ergo habet quidquid requiritur ut sit reprobationis effectus.

138 Probatur etiam secunda pars: Omnis effectus reprobationis, de facto debet ad reprobationis finem, qui est æterna damnatio, conducere: At permissiones peccatorum quæ aliquando remittuntur, ad æternam damnationem de facto non conducunt, cùm peccata semel dimissa, per subsequentem culpam non redeant, ut docet Theologi cum S. Thoma 3. p. quæst. 88. art. 1. Ergo tales permissiones effectus reprobationis non sunt.

139 Dico tertiò: indurationem & excæcationem, in peccatoribus reprobis, esse effectum reprobationis. Ita D. Thomas hîc art. 3. ad 2. ubi ait: *Reprobatio est causa derelictionis à Deo.* Et 1. 2. quæst. 79. art. 4. *Excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus.* Quibus verbis nostram conclusionem & docuit, & probavit. Nam id omne quod est à Deo, & de facto ad finem reprobationis conducit & ordinatur, est effectus illius: Sed obduratio & excæcatio peccatoris à Deo est, juxta illud ad Roman. 9. *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat* (non impertiendo malitiam, sed denegando gratiam, ut explicat Augustinus Epist. 106. & docet D. Thomas loco citato art. 3.) & aliunde illa in reprobis de facto

A conducit ad damnationem æternam, & divinæ justitiæ manifestationem, ac ex intentione hujus finis à Deo procedit: Ergo in reprobis est reprobationis effectus. Econtra verò in prædestinatis est effectus prædestinationis: quia ut ait D. Thomas ubi suprà: *Ex divina misericordia excæcatio ad tempus, ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solùm, quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur ad Roman. 8.*

De hoc reprobationis effectu eleganter disserit D. Bernardus lib. 1. de consider. cap. 2. ubi cordis duritiem sic describit. *Quæris à me quid cor durum? Ipsum est quod nec compunctione scinditur, nec* 140

B *pietate mollitur, nec movetur precibus, minis non cedit, flagellis duratur. Ingratum ad beneficia est, ad consilia infidum, ad judicia sævum, inverecundum ad turpia, impavidum ad pericula, inhumanum ad humana, temerarium ad divina: præteritorum obliviscens, præsentium negligens, futura non prævidens. Ipsum est cui præteritorum, præter solas injurias, nihil omnino non præterit, præsentium nihil non perit, futurorum nulla nisi forte ad ulciscendum prospectio seu præparatio est, & ut in brevi cuncta horribilis mali mala complectar, ipsum est quod nec Deum timet, nec homines reveretur.* Jam ante dixerat, Pontificem Eugenium alloquens: *Ne pergas adhuc quærere quid sit? si non expavisti, tuum est. Solùm est cor durum quod semetipsum non exhorret, quia nec sentit.*

C Dico ultimo: æternam peccatoris damnationem esse ultimum ac præcipuum reprobationis effectum. Ita D. Thomas hîc art. 3. ad 2. ubi ait: *Reprobatio non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ; est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœna æterna.* Ratio etiam id suadet: Nam prædestinatio & reprobatio inter se opponuntur, & habent terminos seu effectus inter se oppositos: unde sicut ultimus prædestinationis effectus est consecutio gloriæ; ita ultimus effectus reprobationis, est exclusio à gloria, & æterna damnatio. 141

Quærunt hîc aliqui, an etiam substantia reprobi sit effectus reprobationis, sicut substantia prædestinati est effectus prædestinationis, ut in 3. 142

D disp. ostendimus.

Respondeo negativè: quamvis plures, etiam ex nostris, partem affirmativam sequantur. Ratio discriminis est, quia gloria electorum est finis superexcedens & perficiens illorum substantiam, unde ejus productionem ex intentione talis finis imperari maximè congruit: exclusio autem à regno non est finis perficiens substantiam reproborum: quare nullum argumentum seu congruentiam habemus, ut asseramus Deum ex intentione excludendi reprobos à regno produxisse illorum substantiam. Quamvis ergo substantia reproborum, ad finem reprobationis

E de facto conducat, quia tamen ejus productio ex illius intentione non fit nec imperatur à Deo, non debet computari inter reprobationis effectus. Ut enim suprà dicebamus, ut aliquid sit effectus reprobationis, tres requiruntur conditiones: scilicet quòd sit à Deo, quòd conducat ad finem reprobationis, & quòd ex ejus intentione producatur, vel saltem imperetur.

Huic sententiæ favet D. Prosper in resp. ad 3. object. Vincent. ubi ait: *Nemo à Deo ideò creatus est ut periret: ut enim nascantur homines, conditoris est beneficium, ut autem pereant, prævaricatoris est meritum.*

Neque obstat id quod dicitur Proverb. 16, *Universa* 143

niversa propter semetipsum operatus est Dominus: impium quoque ad diem malum. Sensus enim horum verborum non est, quod Deus impiorum substantiam seu naturam eo fine condiderit, ut eos à gloria excluderet, & pœnis æternis addiceret: sed ut explicant Estius & Salazar ibidem, intantum Deus dicitur impium ad diem malum fecisse, inquantum peccata quæ impij ex propria malitia & defectibilitate committunt, ad suam gloriam ordinat, quia supplicium de illis sumens, justitiæ suæ severitatem ostentat. Unde in versione Septuaginta sic legitur: *Omnia operatus est Dominus propter semetipsum: impij autem in die mala peribunt.* Vel ut habetur in paraphrasi Chaldaica: *Impius servatur in diem malum.*

144 Alij hunc locum aliter interpretantur, & volunt ideo Deum dici creasse impium ad diem malum, quia illum condidit, ut per illum diem malum, hoc est diem afflictionis, ad pios exercendos, aut puniendos, immittat. Multi enim divinâ permissione semper suis malis moribus exercitia bonorum sunt. Est malus homo quidam malleus Dei, quo sculpit in lapidibus vivis & electis imaginem filij sui, ut electi mereantur in cœlesti ędificio collocari, quem tamen malleum post opus perfectum artifex frangit. Ne igitur putes gratis esse malos in mundo & nihil boni de illis agere Deum: *Omnis enim malus* (inquit Augustinus) *aut ideò vivit ut corrigatur, aut ut per illum bonus exerceatur.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

145 Objicies primo contra primam conclusionem. Permissio peccati originalis est effectus divinæ providentiæ, cum non sit à Deo temerariè & fortuito: Sed illa in reprobis non est effectus prædestinationis, ut patet: Ergo effectus reprobationis est. Consequentia videtur manifesta, quia providentia divina adæquatè dividitur in prædestinationem & reprobationem; unde si talis permissio non sit effectus prædestinationis, oportet quod sit effectus reprobationis.

146 Respondeo distinguendo Majorem: Est effectus divinę providentię generalis, concedo Majorem, Specialis nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Itaque præter prædestinationem & reprobationem, quæ sunt providentiæ speciales ordinis supernaturalis, datur intra illum ordinem providentia aliqua generalis, ad quam pertinent aliqui effectus supernaturales, cujusmodi est gratia, & justitia originalis collata Adamo in statu innocentiæ, & consequenter permissio peccati originalis.

147 Objicies secundò contra eandem conclusionem. Quidquid conducit ad finē reprobationis, est effectus illius: Sed peccatum originale, & consequenter ejus permissio, in reprobis, ad finem reprobationis, qui est exclusio à gloria, vel divinæ justitiæ manifestatio, de facto conducit: Ergo est ejus effectus.

148 Respondeo primò distinguendo Majorem. Si ex intentione illius producatur, vel imperetur, concedo Majorem. Secùs, nego Majorem. Peccatum autem originale non fuit à Deo permissum ex intentione finis reprobationis, sed ex intentione Incarnationis & prædestinationis Christi, ut supra annotavimus. Vel secundò distinguo eandem Majorem. Quidquid conducit &c. ut medium, concedo Majorem. ut causâ, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem. Peccatum originale ad finem reprobationis conducit, ut ejus causa motiva concedo Minorem. Ut medium ad illum ordinatum, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex dictis articulo præcedenti.

Advertendum tamen est, quòd originale peccatum potest dupliciter considerari. Primò, ut præcessit in Adamo tanquam in capite totius generis humani, & hoc peccatum primariò fuit peccatum personæ, & secundariò peccatum naturæ, convenienterque appellari potest peccatum originans; nam ab illo derivantur singula originalia peccata, quæ singulis filijs Adæ ab eo simul cum natura communicantur. Et secundùm hanc considerationem, peccatum Adæ, & ejus permissio, non dicit ordinem ad reprobationem alicujus, sed solùm consideratur illud peccatum tanquam morbus totius naturæ humanæ, in cujus remedium venit Christus. Secundò considerari potest ut contrahitur per carnalem propagationem à singulis filijs Adæ, & ut illis inest; & in hac consideratione, permissio seu derelictio in peccato originali quod inest reprobis, pertinet ad reprobationem, saltem quando non remittitur, sed in illo perseverat reprobus usque ad mortem. Quod ut magis declaretur, 149

Advertendum est secundo, peccatum originale, etiam ut contractum in posteris, posse adhuc spectari duobus modis. Primo secundùm suā primam contractionem, & primum esse. Secundò quantùm ad suam permanentiam, & veluti continuationem vel permissionem permanendi, sicut dicitur de alijs peccatis, quantùm ad commissionem eorum, & indurationem, vel permanentiam in illis. Primo modo dicendum est, permissionem originalis non esse effectum reprobationis, sed eam antecedere, & esse illius causam, ut supra explicatum est. Secundo verò modo est reprobationis effectus. Videatur Alvarez disp. 40. & 110. de auxilijs. 150

Objices tertiò contra secundam conclusionē. Reprobatio est actus justitiæ punitivæ: Sed permissio primi peccati actualis non potest esse actus punitivæ justitiæ, cùm nullam culpam præcedentem supponat: Ergo non potest esse reprobationis effectus. 151

Respondeo primò distinguendo Majorem. Reprobatio est actus justitiæ punitivæ, quantùm ad ultimum ejus effectum, qui est æterna damnatio, concedo Majorem. Quantùm ad primum, qui est prima permissio peccandi, nego Majorē.

Vel secundo distinguo eandem Majorem. Reprobatio pro materiali est actus justitiæ vindicativæ, concedo Majorem. Pro formali, nego Majorem, Nam sub hac ratione est actus divinæ providentiæ, cujus est permittere non solùm mala naturæ, qualia sunt monstra, corruptiones, & ægritudines, sed etiam mala opposita gratiæ, qualia sunt peccata, quæ sunt veluti monstra ordinis gratiæ, & defectus seu corruptiones illius.

Tertio data Majori, nego Minorem: licèt enim prima permissio peccandi non supponat culpam præcedentem actualem, supponit tamen culpam originalem, & fit in pœnam illius, & consequenter est actus justitiæ punitivæ. Solutio est D. Thomæ 2. 2. quæst. 2. art. 5. ad 2. cujus verba supra retulimus,

Objicies quarto contra eandē conclusionem. Voluntas permittendi reprobo peccatum nunquam remittendum, est prior in Deo secundùm rationē voluntate reprobandi illum: Ergo permissio 152

missio peccati non ex effectus reprobationis. Consequentia videtur manifesta, nullus enim effectus potest suam causam præcedere. Antecedens verò probatur: nam, ut suprà ostendimus, voluntas damnandi aliquem, supponit prævisionem peccati numquam remittendi, & consequenter ejus permissionem.

153 Respondeo primò, distinguendo Antecedens. Est prior voluntate reprobandi, reprobatione positivâ, quæ importat voluntatem damnandi & infligendi pœnam æternam damni & sensûs, concedo Antecedens, Reprobatione negativâ, quæ dicit solùm voluntatem excludendi à gloria, ut beneficio indebito, nego Antecedens. Hæc enim voluntas priùs in Deo concipitur, quam voluntas permittendi peccatum: quia, ut supra dicebamus, sicut in consequendo finem, connaturaliùs agens incipit ab intentione illius, & postea procedit ad eligenda media consecutiva illius: ita in deficiendo à fine, connaturaliùs incipitur à voluntate defectûs ab illo, quam à voluntate defectûs à mediis. Unde sicut in prædestinatione prior est in Deo voluntas glorificandi electos, quam voluntas dandi gratiã & merita, quæ sunt media ad vitam æternam conducentia. Ita in reprobatione, priùs in Deo concipitur voluntas excludendi reprobum à gloria, quam voluntas permittendi peccatum actuale, quia talis permissio habet rationem medij ad illum finem conducentis.

154 Secundò respondent aliqui cum Capreolo: etiam voluntatem damnandi, & infligendi pœnam damni & sensûs, esse in Deo priorem voluntate permittendi peccatum. Quam responsionem explicant, prænotando ex D. Thoma supra quæst. 19. art. 9. in corpore: quod pœna potest considerari dupliciter, vel per se, ut pœna est, & malum ejus cui infligitur, vel ratione adjuncti, & quatenus est manifestativa iustitiæ vindicativæ Dei, qualiter de illa gaudent beati, & Deus illam vult, absque eo quòd dicatur odio habere homines. Quâ doctrinâ suppositâ dicunt, quòd licèt pœna, ut pœna est, non sit volita & intenta à Deo antecedenter ad prævisionem culpæ, ejusque permissionem, bene tamen quatenus est utilis ad manifestationem vindicativæ justitiæ, seu quatenus in eo relucet bonum divinæ justitiæ, quod est per se volitum & intentum à Deo. Hæc solutio sustineri potest, dummodo addatur quòd voluntas damnandi, seu infligendi pœnam, quatenus in ea relucet bonum justitiæ divinæ, est prior in genere causæ finalis prævisione & permissione culpæ: ab ea tamen dependet & est illâ posterior in genere causæ materialis seu occasionalis. Nam, ut supra ostendimus, cum posterioritate in genere causæ materialis stare potest prioritas in genere causæ finalis, eò quòd causæ sint sibi invicem causæ, & quod est prius in uno genere, potest esse posterius in alio. *disp. 3. art. 4.*

§. III.

Duo corollaria notatu digna.

155 EX dictis in hac disputatione inferes primò, hunc ordinem esse statuendum in actibus divini intellectûs & voluntatis, ad reprobationis negotium concurrentibus. Primò Deus voluit voluntate antecedente, omnes homines salvos fieri, & simul decrevit dare omnibus hominibus in suo capite justitiam originalem, cum hac conditione, quod si illam conservaret, etiam in posteros eam transfunderet; simulque voluit ipsi dare auxilia sufficientia ad illius conservationem. Postea in alio signo rationis, propter aliquem occultum finem, vel propter finem generalis providentiæ, quæ unamquamque creaturam secundùm suæ naturæ conditionem gubernat, voluit Adamo denegare auxilium efficax, cujus subtractione prævidit quod deficeret ab originali justitia, & ex permisso ac præviso originali peccato, sumpsit occasionem ostendendi suam misericordiam in Christi Incarnatione, quem decrevit in tertio signo mittere pro redemptione humani generis à peccato originali, & ab aliis actualibus, quæ in illo pro tunc, ut in causa, & veluti in radice, prævidit. Deinde in quarto signo rationis, ex omnibus hominibus quos infectos originali peccato prævidit, efficaciter ex meritis Christi venturi quosdam elegit ad gloriam, & alios in pœnam ejusdem originalis peccati, & ad ostensionem suæ justitiæ erga illos, & majoris misericordiæ erga electos, voluit permittere ut deficerent à consecutione gloriæ, seu positivè eis non voluit gloriam. In quinto autem signo rationis, ex vi hujus intentionis, excogitavit media apta ad consecutionem talis finis, & videns in aliquibus hominibus esse aptum medium in solo originali peccato eos relinquere, in alijs vero permittere ut cadant in hæc vel illa peccata actualia, ac in illis perseverent, has permissiones per subsequentem electionem approbavit. Et tandẽ in sexto signo, per actum imperij sui intellectûs, hæc media ad prædictũ finẽ ordinavit: in qua ordinatione mediorum, formaliter consistit reprobatio, ut suprà ostẽdimus.

Inferes secundo: Voluntatem antecedentem quâ Deus vult omnes homines salvos fieri, posse dici conditionatam, non solũ in sensu supra à nobis art. 2. exposito, quia scilicet Deus vellet efficaciter omnes homines salvos fieri, si hoc pulchritudini universi, & majori divinorum attributorum manifestationi non obesset, & nisi obstaret naturæ defectibilitas suaviter gubernanda, sed etiam quia Deus vellet illos salvare, & efficaciter ad vitam æternam perducere, nisi eos videret peccato originali infectos, & nisi illos primi culpa parentis odiosos & execrabiles fecisset. Patet hoc ex dictis articulo præcedenti, ubi ex doctrina D. Augustini & S. Thomæ ostendimus, causam motivam reprobationis in hominibus fuisse peccatum originale. Cui sententiæ favet etiam D. Gregorius libro 4. Moral. ubi ait: *Si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.* Quod Gregorij dictum explicat S. Thomas quodlib. 5. art. 8. his verbis: *Quod verò Gregorius dicit, quòd si primus homo non peccasset, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, indubitanter verum est; non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundũ quod homines filij iræ nascuntur: quod autem subdit, quòd hi soli qui nunc salvandi sunt nascerentur, intelligendum est quòd pronomen facit simplicem demonstrationem, quia videlicet soli electi nascerentur, quantùm est ex ratione originis, non autem demonstrationem personalem, quia aliæ personæ essent hominum qui salvarentur.* Hæc S. Thomas, quibus Gregorium exponit, quod si primus parens non peccasset, soli electi generarentur, licèt non essent iidem qui modo salvantur, ex qua doctrina clarè convincitur, quod de facto quotquot reprobati sunt, propter peccatum originale reprobati fuere. 156

ARTI-

ARTICULUS V.

An Deus det omnibus reprobis media ad salutem sufficientia?

§. I.

Referuntur sententiæ, & prima conclusio statuitur.

157 Hanc quæstionem hîc inserimus, tum quia de illa hic tractant omnes ferè Theologi, tam domestici, quàm extranei: tum etiam, quia ejus resolutio necessaria est ad omnes reprobationis effectus perfectè intelligendos.

Tres autem circa illam reperio Authorum sententias. Prima docet omnibus reprobis dari à Deo media ad salutem sufficientia. Ita Suarez libro de providentia circa reprobos cap. 1. & sequentibus, & alii Recentiores communiter.

Secunda distinguit inter adultos & parvulos, & asserit illis media sufficientia ad salutem conferri, secùs autem istis. Hanc tenet Vazquez hîc disp. 96. & 97. asserens illam docere omnes Theologos alicujus notæ.

Tertia verò non omnibus reprobis, etiam adultis, media ad salutem sufficientia conferri, sed quosdam adultos & parvulos in pœnam peccati mortalis, actualis, vel originalis, illis privari existimat. Hanc docent Bannez hîc art. 3. dub. 3. Zumel art. 4. concl. 7. Gonzalez disp. 77. sect. 3. Joannes à S. Thoma disp. 10. art. 3. Alvarez de auxiliis disp. 112. conclus. 3. Aravius 3. p. quæst. 86. & eruditus Episcopus Oxomensis, in manuscriptis Tractatûs de reprobatione, dubio 2. eamque probabiliorem reputat Ledesma quæst. unicâ de auxiliis art. 16. dicto 4.

Ex extraneis verò illam tenent Abulensis in cap. 4. Exodi quæst. 12. & in 2. cap. Deuteron. quæst. 10. Gregorius Ariminensis in 1. dist. 46. quæst. unicâ post medium. Adrianus quæst. 3. de pœnit. Henricus quodlib. 8. quæst. 5. Roffensis in refutatione art. 36. Lutheri. Michael Medina lib. 3. de recta fide in Deum. Villegas 1. p. controv. 16. cap. 2. & 3. Denique Ruardus Taper, licèt asserat oppositam sententiam videri magis piam, hanc tamen putat esse doctrinæ Patrum magis conformem; ipseque Vazquez 1. p. disp. 97. cap. 3. agnoscit eam esse apertè sententiam Augustini, cujus authoritate nollet suam sententiam confirmare. Et cùm pro se quædam Prosperi & Fulgentii testimonia protulisset, fatetur tamen *sibi esse suspecta, quòd diligentissimi & exactissimi Augustini Discipuli sint, & oppositam videantur sequi sententiam, ut ex testimoniis superiori capite in prima classe relatis constat.* Et quod annotatione singulari dignissimum est, cùm loca quæ in illo capite affert ex duobus illis SS. Patribus, nihil aliud contineant, quàm quod exprimit definitio Tridentini sess. 6. cap. 11. nimirum quòd *Deus suâ gratiâ justificatos non deserit, nisi ab eis deseratur:* Si ea illi suspecta sint, debet consequenter Tridētini definitio illi reddi suspecta. Subdit idem Author in fine ejusdem capitis, quòd *temerè affirmabimus, auxilium sufficiens alicui denegari. Atque* (inquit) *ab Augustino, & aliis qui id docuerunt, petere possumus, undenam hujus voluntatis Dei certiores fuerint effecti? Loca enim Scripturæ, si quæ sunt quæ priori sententiæ favere videantur, cap. 6. facilè declarabimus.* Quamvis verò Vazquez Scripturæ sensum Augustino certiùs vel profundiùs penetraverit? Vel sola hujus S. Patris authoritas, magis nobis sufficere non valeat, quàm quæcumque ratiunculæ Vazquis? qui etiam 1. 2. disp. 193. cap. 4. num. 39. sibi etiam conformis, hanc eandem sententiam, omnibus auxilia sufficientia dari negantem, profitetur esse Augustini & Discipulorum ejus doctrinam. *Mihi verò* (inquit) *in hac parte non probatur doctrina Beati Augustini, sed existimo esse aliter philosophandum.* Sed quomodocumque philosophetur Vazquez, pro resolutione hujus gravissimæ difficultatis,

Notandum est cum Banne, Alvare, Zumel, & aliis Thomistis citatis, quòd quando quæritur, an Deus det omnibus reprobis media seu auxilia sufficientia, Verbum *Dare* potest accipi dupliciter. Primò ut est correlativum ad recipere, & quatenus denotat intrinsecam receptionem & applicationem divinorum auxiliorum. Secundo modo sumitur, prout significat idem quòd præparare & offerre in communi, seu paratum esse, quantùm est ex parte sua, illa conferre. 158

Dico ergo primò: Si ly *Dare* sumatur, prout significat idem quòd præparare seu offerre in communi, Deus omnibus reprobis tam parvulis quàm adultis dat media seu auxilia ad salutem sufficientia. 159

Probatur breviter: Deus habet voluntatem antecedentem de salute omnium hominum, quæ non solùm est voluntas signi, sed etiam beneplaciti, ut Tractatu præcedenti ostensum est: Atqui proprius hujus voluntatis effectus est præparare media seu auxilia ad salutem sufficientia, ut ibidem declaravimus: Ergo Deus omnibus hominibus dat auxilia ad salutem sufficientia, si ly *Dare* accipiatur, prout significat idem quòd præparare, seu offerre in communi. Disp. 4. art. 3. Art. 4.

Præterea, ut ibidem contra Jansenium ostendimus, Christus pro omnibus mortuus est: At passio Christi pro omnibus oblata, causa est sufficiens salutis omnium, & veluti generalis quædam apotheca, continens omnia media, seu remedia ad salutem necessaria, & fons ille de quo dicitur Zachar. 13. *In illa die erit fons patens domui David, & habitantibus Hierusalem, in ablutionem peccatoris & menstruatæ:* Ergo idem quòd priùs.

§. II.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundò: Si ly *dare* sumatur, prout est correlativum ad recipere, & prout significat ipsam intrinsecam receptionem auxiliorum, Deus non dat omnibus reprobis media seu auxilia ad salutem sufficientia, sed plures illis privantur in pœnam peccati mortalis, actualis, vel originalis. Ita docent Thomistæ suprà citati. 160

Probatur primò ex Augustino de corrept. & gratia cap. 11. ubi ait: *Si hoc adjutorium vel Angelo vel homini, quando primùm facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio manere posset, si vellet, non utique suâ culpâ cecidissent. Adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam pœna peccati est.* Ubi Augustinum loqui de adjutorio gratiæ sufficientis, fatetur Vazquez 1. p. disp. 97. cap. 2. Et patet primò, quia loquitur de adjutorio sine quo, ut patet ex verbis immediatè præcedentibus: adjutorium autem sine quo, apud 161

apud Augustinum, est auxilium sufficiens: sicut adjutorium quo, est auxilium efficax. Secundò, quia loquitur de gratia, quâ deficiente non imputatur ad culpam defectus operationis, quod solùm verificatur de gratia sufficiente: alias homo nunquam peccaret, cùm semper quando non operatur, instante præcepto, ei auxilium efficax denegetur: Ergo sentit Augustinus, aliquando homini negari auxilium sufficiens, in pœnam peccati, saltem originalis.

162 Idem docet S. Thomas fidelissimus ejus discipulus. Nam 2. 2. quæst. 2. art. 5. ad 1. loquens de auxilio gratiæ, quo fit ut actus sit in nostra potestate, & sine quo modo non potest credere, sperare, & diligere (quod utique sufficiens est, ut patet) ait, tale *Auxilium quibuscumque datur, misericorditer datur: quibus autem non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis, ut dicit Augustinus in libro de corrept. & gratia.* Quibus verbis ex Augustino cap. 5. & 6. de corrept. & gratia collectis, ut ibidem notatur in margine, S. Doctor totam Jansenij & Molinæ doctrinam funditùs evertit: docet enim in primis auxilium sufficiens (de quo ibi loquitur, ut ostendimus) dari aliquibus in statu naturæ lapsæ (ut patet ex illis verbis: *Quibus autem datur &c.*) quod negat Jansenius, qui nullum auxilium sufficiés ab efficaci distinctum, in statu naturæ lapsæ agnoscit. Secundò asserit illud non dari omnibus, sed aliquibus in pœnam peccati, saltem originalis, denegari, ut colligitur ex verbis sequentibus: *Quibus autem non datur, ex justitia non datur &c.* Et sic corruit doctrina Molinæ, Suaris, & aliorum Recentiorum, qui admittunt in statu naturæ lapsæ aliquod auxilium sufficiens omnibus commune, & omnibus generaliter concessum.

163 Probatur secundò ex eodem Augustino Epist. 107. ad Vitalem, ubi inter duodecim præcipua fidei dogmata quæ recenset, hæc tria tanquam certa fide tenenda statuit contra Pelagianos. *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari. Scimus eis quibus datur, misericordiâ Dei gratuita dari. Scimus eis quibus non datur, justo Dei judicio non dari.* Idem docet Fulgentius libro 1. de verit. prædestin. & gratiæ cap. 15. ubi ait: *Gratiam Dei non omnibus hominibus generaliter dari, gratuitum quippe donum Dei est gratia.*

164 Probatur tertiò conclusio ex Augustino serm. 11. de verbis Apostoli cap. 4. ubi dicit: *Communis est omnibus natura, non gratia.* Idem docet S. Thomas de verit. quæst. 24. art. 15. his verbis: *In nullo inveniuntur omnes homines convenire, nisi in aliquo naturali:* At hæc essent falsa, si in statu naturæ lapsæ daretur aliquod auxilium sufficiens omnibus commune; nam omnes homines convenirent non solùm in aliquo naturali, sed etiam in aliquo gratuito & supernaturali; & omnibus communis esset talis gratia, sicut & natura, ut patet: Ergo juxta utrumque S. Doctorem, non datur in statu naturæ lapsæ aliquod auxilium sufficiens, omnibus commune, & omnibus generaliter concessum.

165 Hæc testimonia adeò aperta sunt, & ita clarè ostendunt non dari gratiam illam sufficientem omnibus communem, & omnibus generaliter concessam, quam Recentiores admittunt, ut Vazquez 1. p. disp. 97. cap. 2. ingenuè fateatur, quòd *Augustinus ejusque discipuli, omnium clarissimè id tradiderunt.* Unde cap. 6. subdit: *Quocirca ego non dubitarem, Augustinum, ejusque Discipulos, Prosperum & Fulgentium, illius fuisse sententiæ.* Et 1. 2. disp. 193. cap. 4. num 37. sic habet in margine: *Augustinus concedit lapsum hominem interdum destitui auxilio sufficiente ad non peccandum.* Quæ ingenua Adversarii confessio, non leve stabilimentum præbet nostræ sententiæ: nam ut inquit Suarez prolog. 6. de gratia cap. 6. *Quidquid in materia de gratia Augustinus ut certum affirmat, & ad dogmata fidei pertinens: à quolibet sapiente & erudito Theologo tenendum ac defendendum est, etiam si certò non constet esse ab Ecclesia definitum.* Sed, ut suprà vidimus, Augustinus hanc propositionem: *Gratia Dei non omnibus hominibus datur*, ut omnino certam affirmat, imò & inter præcipua fidei dogmata illam reponit: Ergo illa à quolibet sapiente & erudito Theologo tenenda est.

§. III.

Eadem veritas exemplo parvulorum demonstratur.

Eandem veritatem sæpe demonstrat Augustinus contra Pelagianos & Semipelagianos, exemplo invincibili parvulorum, quos ipsâ suâ taciturnitate omnem illorum loquelam confundere, omnesque argumentationis humanæ vires infringere, sæpe testatur. Sic ergo potest hoc argumentum proponi. Baptismus in nova lege est unicum medium seu remedium ad salutem parvulorum sufficiens, ut docent Theologi cum S. Thoma 3. p. quæst. 68. Sed baptismus non datur omnibus parvulis, ut patet in illis qui nascuntur apud infideles, vel qui in utero matris moriuntur: Ergo non dantur omnibus reprobis auxilia ad salutem sufficientia. 166

Dices: Defectum & carentiam baptismi in illis parvulis, non oriri ex divina providentia sic disponente, sed ex culpa vel negligentia parentum aut ministrorum Ecclesiæ, qui hujus remedii applicationem negligunt, aut ex causis naturalibus, quæ mortem illorum parvulorum causant, vel accelerant. 167

Sed utrumque disertè rejicit Augustinus de dono persev. cap. 12. his verbis: *Nunquid res humanas in parvulis non divinâ providentiâ, sed fortuitis agi casibus opinabimur, cùm rationales vel damnandæ vel liberandæ sint animæ, quandoquidem nec passer cadit in terram sine voluntate patris nostri qui in cœlis est? Aut parentum negligentiæ sic tribuendum est, quòd parvuli sine baptismo moriuntur, ut nihil ibi agant superna judicia, tanquam ipsi qui hoc modo male moriuntur, parentes sibi negligentes, voluntate propriâ de quibus nascerentur elegerint? Quid dicam quòd parvulus aliquando antequam illi per ministerium baptizantis succurri possit, expirat: Plerumque etiam festinantibus parentibus, & paratis ministris, ut baptismus parvulo detur, Deo tamen* NOLENTE *non datur, qui eum paululum in hac vita non tenuit ut daretur.* Et de natura & gratia cap. 8. loquens de eodem parvulo sine baptismo decedente ait: *Ego autem dico, parvulum natum in eo loco ubi ei non potuit per Christi baptismum subveniri morte præventum, idcirco talem fuisse, id est sine lavacro regenerationis exisse, quia aliud esse* NON POTUIT.... *Rectè ergo ea damnatione quæ per universam massam currit, non admittitur in regnum cœlorum, quamvis Christianus non solùm non fuerit, sed* NEC ESSE POTUERIT.

Ex quibus verbis hoc argumentum conficio. 168

Auxilium

Auxilium quo aliquis est Christianus, est auxiliũ efficax: auxilium quo potest esse Christianus, est auxilium sufficiens: Sed ex Augustino puer ille nec fuit nec potuit esse Christianus: Ergo nec auxilium efficax nec sufficiens habuit ad salutem. A

Confirmatur: parvulis morientibus in utero
169 matris, non est humanâ diligentiâ applicabilis baptismus: tum quia tales pueri non possunt subjici operationi ministrorum Ecclesiæ: tum etiam quia baptismi non sunt capaces infantes nondum nati; renasci enim non potest nisi natus: At quod puer moriatur in utero, etsi possit quandoque ex humana culpa, aut aliquo actu humanâ diligentiâ vitabili provenire; multoties tamen id provenit ex sterilitate seminis, aut ex naturali matris aut fœtûs infirmitate, quæ ex B libero actu hominis non dependet: Ergo in his casibus non est provisus parvulis baptismus humanâ diligentiâ applicabilis. Unde inquit Prosper in carmine de ingratis.

Multos, sanctis genitoribus ortos,
Nullo salvari studio potuisse suorum.

170 Dices: Deum habere voluntatem antecedentẽ salvandi omnes homines, quam voluntatem etsi Vazquez neget parvulos comprehendere, id tamen affirmat Augustinus libro 4. cont. Julian. cap. 8. & constat ex eo quod aliàs Christus omnium parvulorum redemptor non esset, cùm illius redemptio non excedat objectivè voluntatem generalem quam Deus habet de salute hominum, utpote ex illa imperata: At ex vi hujus C voluntatis, etsi efficacia media ad salutem omnibus non conferantur, bene tamen sufficientia, ut ostensum est Tractatu præcedenti: Ergo ex vi illius præparat Deus parvulis media sufficientia ad salutem, & consequenter baptismum ut humanâ diligentiâ applicabilem, cùm ille sit unicũ remedium à Christo pro parvulis institutum. *Disp. 4. art. 4*

171 Huic argumento quod est præcipuum fundamentum Adversariorum, patet solutio ex dictis in præcedenti conclusione: ubi ostendimus quod si ly *Dare* accipiatur prout significat idem quod præparare seu offerre in communi, Deus per voluntatem antecedentem quâ desiderat D omnium salutem, omnibus reprobis tam parvulis quàm adultis dat media seu auxilia ad salutẽ sufficientia. In forma igitur, concessa Majori, distinguo Minorem. Per voluntatem antecedentẽ conferuntur auxilia sufficientia: id est offeruntur, & pro omnibus absque ullius exceptione instituuntur, concedo Minorem. Conferuntur, id est applicantur, & intrinsecè in omnibus recipiuntur, nego Minorem & Consequentiam.

172 Itaque ex vi illius voluntatis necessarium non est, ut eodem modo exhibeantur omnibus media sufficientia ad salutem, quod Adversarii negare non possunt, cùm fateantur aliquibus parvulis applicari de facto baptismum, aliis autem E non applicari, sed solùm ut applicabilem per humanam diligentiam fuisse relictum. Non ergo eodem modo omnibus exhibentur media sufficientia ad salutem, ex vi illius voluntatis antecedentis, sed diversimodè. Nos autem diversitatem istam taliter extendimus, quod aliquibus de facto applicandus provideatur baptismus, illis scilicet qui de facto lavacro regenerationis abluuntur: aliis solùm ut proximè applicabilis per humanam diligentiam, illis videlicet quibus ob negligentiam hominum non fuit applicatus. Aliis denique, nec ut applicatus, nec ut aliquâ diligentiâ applicabilis, sed ut pro illis quantum est ex parte Dei institutus, eisque oblatus, & per merita Christi quoad sufficientiam obtentus. Quem providentiæ modum sufficientem concipimus, ut parvuli quibus baptismus, nec applicandus, nec proximè applicabilis fuit relictus, aliter divinæ providentiæ supernaturali subjaceant, ac subjaceret homo in puris naturalibus constitutus, & quàm ad illam comparantur damnati, cùm istis nec conferatur nec offeratur baptismus, nec pro ipsis fuerit institutus, ut eruditè ait illustrissimus D. Godoy, in manuscriptis Tractatûs de reprobatione.

Patet ergò ex jam dictis, Deum non dare omnibus parvulis media seu remedia ad salutem sufficientia, sed aliquos de facto illis privari in pœnam peccati originalis. Ex quo potest desumi ratio efficax ad probandum etiam plures adultos carere mediis & auxiliis ad salutem sufficientibus Ut enim discurrit Augustinus. 4. cont. Julianum cap. 8. *Deus non est benevolentior scelestissimis & impiissimis hominibus, propriâ voluntate repugnantibus, quàm innocentissimis parvulis, qui propriâ voluntate non repugnant saluti, etsi originali culpâ sint coinquinati* Ergo si Deus in pœnam peccati originalis, aliquando neget parvulis remedia ad salutem sufficientia pro illis instituta, cur non dicemus etiam adultis aliquando in pœnam tantæ multitudinis peccatorum, quæ ab illis committuntur, negari à Deo auxilia quibus possint adipisci salutem? 173

Addo quod, Deus non solùm adultis, sed etiam parvulis, salutem desiderat per voluntatem antecedentem, ut ibidem docet Augustinus; & tamen, ut ex eodem Sancto Doctore ostendimus, illis aliquando negat remedia sufficientia ad salutem: Ergò licet Deus omnibus adultis æternã salutem desideret, aliquando tamen eis denegat auxilia sufficientia ad ejus acquisitionem. 174

Hoc argumentum multoties urget Augustinus contra Semipelagianos, qui asserebant omnes quotquot in mundo sunt adultos, esse sufficienter ad credendum per gratiam illuminatos: *Cur* (inquit) *causam parvulorum ad exemplum majorum non patiuntur afferri homines qui contra Pelagianos non dubitant esse originale peccatum, quod per unum hominem in omnes intravit &c.* Sicut autem parvulis quibus vult subvenit, quibus non vult non subvenit: sic & in majoribus non dubitemus fieri, ex ore quippe infantium & lactentium perfecit laudem, ut ibidem S. Doctor discurrit. Et libro 4. contra Julian. cap. 8 *Si dixeris mihi, cur ergo non convertit omnium nolentium voluntates? Respondebo: cur non omnes morituros adoptat lavacro regenerationis infantes?* Et alibi alloquens Pelagianos, ait: *Vobis ora obstruunt, & linguas premunt, qui loqui nondum valent.* 175 *De dono persev. c. 11*

§. IV.

Idem ostenditur exemplo infidelium.

Eadem veritas exemplo infidelium potest demonstrari. Fides enim supernaturalium mysteriorum necessaria est ad salutem, ut docent Theologi cum S. Thoma 2. 2. qu. 2. At pluribus reprobis negat Deus auxilia ad credendum sufficientia: Ergo illis negat auxilia sufficientia ad salutem. Major est certa, Minor probatur ex communi sententia Theologorum, qui docent cum D. Thoma eadem parte qu. 10. art. 2. dari in illis hominibus ad quorum aures prædicatio Evan- 176

Evangelii non pervenit, infidelitatem negativam, seu ignorantiam invincibilem mysteriorum fidei: At nisi istis hominibus neget Deus auxilia sufficientia ad credendum, infideles negativi non erunt, sed culpabiliter mysteria supernaturalia ignorabunt, quia poterunt credere, & ad id tenebuntur, & consequenter in non credendo peccabunt: Ergo illis negat Deus auxilia ad salutem sufficientia.

177 Confirmatur: Ad credendum duo sunt necessaria, sufficiens scilicet propositio veritatum divinarum & supernaturalium, & submissio seu pia motio voluntatis ad earum assensum: Sed non datur omnibus hominibus duplex hæc gratia: Ergo nec auxilia ad credendum sufficientia omnibus conferuntur. Major patet, Minor probatur. Propositio veritatum supernaturalium fieri potest tantùm, vel viâ ordinariâ, dum mittuntur prædicatores & ministri Ecclesiæ, vel extraordinariâ, dum immediatè per Angelos, vel per seipsum Deus homines instruit, sicut olim docebat Prophetas per internas revelationes & visiones: Sed miracula rara sunt, nec omnibus communiter exhibentur, ut patet: constat etiam prædicatores non omnibus & singulis hominibus missos fuisse, nec mitti: Ergo non omnibus auxilium sufficiens ad cognoscenda mysteria fidei datur. Multominus illud quod requiritur ex parte voluntatis ad illis assentiendum: nam sæpe asserit D. Augustinus ex his quibus prædicatur Evangelium, alios quidem intus à Deo doceri, illorum voluntatem tangi, & cor eorum aperiri, ut dicitur Actorum 16. de Lidia quadam purpuraria; alios autem non tangi, nec aperiri cor eorum ad assentiendum veritatibus propositis: *Multi (inquit) audiunt verbum veritatis, sed alii credunt, alii contradicunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi: Quis hoc ignoret? quis hoc neget? sed cum aliis præparetur, aliis non præparetur voluntas à Domino, discernendum est utique quid veniat de misericordia ejus, quid de judicio.*

De prædest. sanct. cap. 6

Hanc rationem tangit Epistola Synodalis Episcoporum Affricanorum in Sardinia exulum, his verbis: *De gratia non dignè sentit quisquis eam putat omnibus hominibus dari, cùm non solùm non omnium sit fides, sed adhuc gentes nonnullæ reperiantur ad quas fidei prædicatio non pervenit: beatus autem Apostolus dicit, quomodo invocabunt in quem non crediderunt? aut quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? Non itaque gratia omnibus datur, quandoquidem ipsius gratiæ participes esse non possunt qui fideles non sunt, nec possunt credere ad quos invenitur ipse fidei auditus minimè pervenisse.* Similia habet Prosper ad caput 16. responsionis ad capitula Gallorum, sent. 4. ubi ait: *Scimus quidem in omnes fines terræ Evangelium destinatum, sed non putamus jam omnibus terræ finibus prædicatum; nec possumus dicere, quòd ibi sit gratiæ vocatio, ubi matris Ecclesiæ adhuc nulla est regeneratio.*

Huic argumento quod in hac materia potissimum est, respondent Adversarii, quòd licet infidelibus negativis non dentur auxilia proxima sufficientia ad credendum, & ideo in non credendo non peccent; dantur tamen illis auxilia sufficientia remota, quibus si bene utantur, infallibiliter Deus alia ulteriora ad credendum necessaria donabit: ex quo solùm sequitur, aliquibus reprobis negari auxilia sufficientia proxima ad consecutionem salutis, non autem sufficientia remota.

180 Sed contra primò: Habenti auxilium sufficiens remotum ad aliquem actum, etsi careat proximo, imputatur ad culpam omissio actûs: Ergo si hominibus ad quorum aures Evangelii prædicatio non pervenit, dentur auxilia sufficientia remota ad credendum, etsi negentur proxima, imputabitur eis ad culpam non credere, & consequenter infideles negativè non erunt, sed privativè & contrariè. Consequentia patet, Antecedens autem docent plures Theologi, quos refert & sequitur Ledesma, qu. unicâ de auxiliis art. 16. conclusione 3. eâ ductus ratione: quia nempe habentes auxilium remotum, habent in sua libera potestate proximum, ac proinde etiam ipsum actum, & consequenter liberè & imputabiliter illum omittunt.

Secundò impugnatur hæc responsio. Primus actus in ordine supernaturali est actus fidei: Ergo primum auxilium sufficiens ordinis supernaturalis, est auxilium sufficiens ad credendum, & consequenter carentes hoc auxilio, carent omni auxilio supernaturali, ac proinde etiam sufficienti remoto ad salutem. Omnes consequentiæ sunt notæ: Antecedens autem probatur ex Tridentino sess. 6. cap. 8. ubi explicans verba Pauli ad Romanos 3. & 5. asserentis homines justificari ex fide, ait: *Intelligenda esse in eo sensu quem perpetuus Ecclesiæ Catholicæ consensus tenuit & expressit, ut scilicet per fidem ideò justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis.* At primus actus supernaturalis, est primum justificationis initium, quandoquidem omnis actus supernaturalis aliquâ ratione ad justificationem disponit: Ergo primus actus supernaturalis est actus fidei.

181 Idem probatur ex Augustino Epistolâ 105. ubi dicit: *Restat igitur ut ipsam fidem unde omnis justitia sumit initium, non humano tribuamus arbitrio, sed gratuitum donum Dei esse fateamur.* Et de prædest. Sanctorum cap. 2. sic habet: *Fides unde pietatis exordium sumitur, donum Dei esse monstratur.* Idem docet cap. 3. & 7. & alibi passim. Ex quibus sic ostendo Antecedens. Solus primus actus supernaturalis potest esse id unde omnis nostra justitia sumit initium: Sed actus fidei est id unde omnis nostra justitia initiatur: Ergo est primus actus in ordine supernaturali, & consequenter primum auxilium sufficiens ordinis supernaturalis, est primum auxilium sufficiens ad credendum.

§. V.

Idem probatur exemplo amentium.

182 EX amentibus etiam desumi potest argumentum non leve, ad probandum Deum interdum in pœnam peccatorum præcedentium denegare reprobis auxilia ad salutem sufficientia. Non magis enim demeretur peccatũ quòd homo naturalis rationis usu privetur, quàm quod negentur ei auxilia ad salutem sufficientia, nec magis hæc debentur homini rationis compoti, quàm homini existenti debeatur expeditio & usus rationis naturalis, imò multò minus: At Deus potest hominem existentem privare expeditione & usu rationis naturalis, & de facto interdum hoc facit in pœnam præcedentium pecca-

peccatorum, ut constat in Nabuchodonozor: A
Ergo à fortiori poterit hominem rationis naturalis compotem, privare usu supernaturalis rationis, & gratiâ sufficienti ad salutem, & aliquando de facto privat in pœnam peccatorum præcedentium.

183 Respondebis esse disparitatem, consistentem in eo quod expeditio usus rationis homini non debetur titulo connaturalitatis, auxilium tamen sufficiens est illi debitum, ratione obligationis quâ tenetur inexcusabiliter præcepta legis supernaturalis adimplere: hæc enim obligatio stare non potest sine potentia adimplendi præcepta supernaturalia, sicut nec talis potentia reperiri absq; auxilio supernaturali, saltem sufficienti.

184 Sed contra: Infideles negativi ad nullius præ- B
cepti supernaturalis observantiam sunt inexcusabiliter obligati: Ergo in illis saltem, ex obligatione inexcusabili legis supernaturalis, probari nequit præsentia gratiæ supernaturalis ad salutem sufficientis. Consequentia patet, Antecedens probatur dupliciter. Primò à priori: Non enim stat obligatio legis sive naturalis sive supernaturalis, absque promulgatione, ut ostenditur in Tractatu de legibus: At infidelibus negativis lex supernaturalis promulgata non est: Ergo ad legis supernaturalis observationem non tenentur saltem inexcusabiliter.

185 Secundò probatur inductione. In primis e- C
nim ad credendum non obligantur, aliàs peccarent non credendo, & infideles negativi non essent, cùm in hoc consistat negativa infidelitas, prout à privativa aut contraria distinguitur. Unde ait Augustinus Epist. 105. *Ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est, in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.* Idem docet D. Thomas 2. 2. quæst. 10. art. 1. his verbis: *Infidelitas purè negativa non est peccatum, sed pœna peccati, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.* Item infideles negativi non obligantur inexcusabiliter ad diligendum Deum dilectione supernaturali, neque ad sperandum in ipso prout est auctor superna- D
turalis, cùm tam amor quàm spes Dei auctoris supernaturalis, ejus cognitionem supponant, quâ infideles negativi non gaudent: Ergo ad nullius præcepti supernaturalis observantiam inexcusabiliter sunt obligati. Patet Consequentia: nam vel non datur aliud supernaturale præceptum legis divinæ supernaturalis, vel cujusvis supernaturalis præcepti obligatio, spei & charitatis obligationem supponit. Obligatio autem legis supernaturalis positivæ, v. g. susceptionis sacramentorum, non habet locum in infidelibus negativis, ut patet: Ergo nullius supernaturalis præcepti obligatione inexcusabiliter tenentur.

E

§. VI.

In peccatoribus excæcatis & induratis eadem veritas declaratur.

186 DEum peccatoribus excæcatis ac induratis subtrahere interdum in pœnam præcedentium peccatorum omnia auxilia supernaturalia, & sui desertores ita deserere, ut omni tam sufficienti quàm efficaci gratiâ, saltē per aliquod tempus & spatium vitæ, priventur, docent plures graves Scriptores & insignes Theologi, inter quos sunt duo illustrissimi Cardinales: Cajetanus scilicet in 1. quæst. Jentaculi 8. & Bellarminus libro 2. de gratia & lib. arbit. cap. 6 ubi illam variis Scripturæ & Patrum testimoniis firmat.

187 In primis adducit illud Eccl. 7. *Considera opera Dei, quod nemo potest corrigere, quem ille despexit.* *Certè* (inquit Bellarminus) *qui hoc dixit, pro comperto videtur habere, aliquos à Deo interdum ita despici ac deseri, ut converti nequeant.* Unde Isidorus libro 2. de summo Bono cap. 15. *Nonnulli ita despiciuntur à Deo, ut deplorare mala sua non possint, etiam si velint.* Et Augustinus serm. de verbis Domini, loquens de peccatore obdurato, ait: *Cùm vult non potest, quia quando potuit non voluit: ideò per malum velle, perdidit bonum posse.*

188 Favet etiam Gregorius Magnus 11. Moral. cap. 5. ubi docet interdum Deum ita derelinquere hominem, propter ejus culpam, ut licèt vox sonet exteriùs, interiùs tamen non tangatur. *Hinc est enim* (inquit) *quod Cain & divinâ voce admoneri potuit, & mutari non potuit; quia exigente culpâ malitiæ, jam intus Deus cor reliquerat, cui foris ad testimonium verba faciebat.* Item D. Thomas 3. cont. Gen. cap. 162. asserit peccatores interdum privari in pœnam peccati, *non solùm infusione gratiæ, sed etiam exteriori custodiâ, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, & provocantia ad peccatum comprimuntur*: Ergo ex Scriptura & SS. Patribus, Deus peccatores excæcatos & induratos, in pœnam delictorum præcedentium, interdum omni auxilio gratiæ, etiam sufficientis, privat, saltem per aliquod tempus.

189 Ratio etiam quam ibidem insinuat Bellarminus, id suadet. Nam gratia sufficiens, ut docent Recentiores, in quibusdam sanctis cogitationibus intellectûs & piis affectionibus voluntatis consistit, vel, ut volunt Thomistæ, in motione quadam seu qualitate supernaturali, ad actus illos potentias animæ applicante: Sed manifestum est, & ipsâ experientiâ constat, quòd multi peccatores excæcati & obdurati, quando peccant & transgrediuntur præcepta, non semper sentiunt, nec habent bonas illas cogitationes in mente, & pios illos affectus in corde, nec conscientiæ morsibus ac stimulis semper excitantur; imò potiùs in peccato sibi complacent, & vulneribus suis, quæ intensissimè diligunt, sæpissimè gloriantur: Ergo tunc gratiâ sufficienti carent.

190 Ridicula autem & perabsurda est quorundā Recentiorum responsio, qui ut ab hoc argumento sese expediant, eò confugiunt ut dicant, hujusmodi peccatores non carere quidem istis cogitationibus cœlitùs immissis, nec istis bonis desideriis, in quibus gratiam sufficientem locant, sed ad illa non advertere, nec ea percipere: unde dicunt dari interdum in homine cogitationes de quibus non cogitatur.

191 Hanc absurditatem & inane commentum solidè refellit Bellarminus, ubi suprà, his verbis. *Dicunt aliqui Deum quidem perpetuò pulsare ad ostium cordis, & peccatores vocare, sed eos aliis rebus intentos non percipere vocationem Dei. Sed hæc responsio cum ipso experimento apertissimè pugnat, nam cùm vocatio, pulsus, tractus, excitatio illa Dei, sit actio nostra, quamvis non libera, nimirum bona cogitatio, bonumq; desiderium, repentè ac divinitùs immissum: quomodo potest fieri ut non sentiatur à nobis, si fit non solùm in nobis, sed etiam à nobis?*

192 Præterea, quamvis daretur quòd quilibet peccator, quotiescumq; peccat, has pias cogitationes haberet in mente, ad quas non adverteret,

& de quibus non cogitaret, ut illi dicunt: illæ A tamen essent prorsus inutiles, nec illis posset excitari peccator, nec de obligatione præcepti admoneri. Nam cogitatio quam homo non advertit, similis est voci quam non audit: sicut ergo vox quæ non auditur, dormientem suscitare non potest, ita & cogitatio quæ non advertitur, non potest excitare peccatorem, nec inter excitantes gratias numerari.

193 Denique, ut egregiè ratiocinatur Academia Duacensis in censura, propos. 144. *Si hæc Spiritûs Sancti præveniens inspiratio putatur omnibus, ubique, & semper esse communis, jam non ubi & cùm vult, sed semper & ubique spirat Spiritus Sanctus Neque orandus erit Deus ut Spiritûs sui inspiratione præveniente moveat & emolliat infidelium, & induratorum corda,* B *sed illi tantùm erunt monendi, ut divinæ inspirationi consentiant & cooperentur, quandoquidem jam satis habent ex parte Dei, unde credant & convertantur.*

§. VII.

Concilii Senonensis & Coloniensis testimonia exponuntur.

194 Contra doctrinam §. præcedenti expositam objicit Antonius Ricardus (nunc Stephanus Dechamps, Societatis Jesu) testimonia Concilii Senonensis & Coloniensis. Primum enim decreto fidei 15. agens de necessitate gratiæ hæc C habet: *Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præjudicat arbitrio, cùm illa semper sit in promptu, & ne momentum quidem prætereat, in quo Deus non stet ad ostium, & pulset.* Secundum verò in Enchir. de sacram. pœnitentiæ cap. 16. ait: *Deus adeò vult omnes homines salvos fieri, ut nemini, quantumlibet scelerato, gratiam suam subtrahat.* Et infrà docet quòd duplex est gratia: *Vna generalior, quæ est bonus motus, bonaque cogitatio, veluti cùm peccator Deo inspirante agnoscit peccatum suum, cùm terrore gehennæ concutitur, cùm de amittenda æterna beatitudine dolet: altera specialior &c.* Et subdit: *Deum nulli hominum gratiâ illâ generaliùs acceptâ deesse, adeò ut nullus sit peccator tam scelestus, cui Deus, quoad in hac* D *vita superstes fuerit, hanc gratiam subtrahat &c.*

(*Lib. de hæresi Janseniana p. 180*)

195 Respondent aliqui, illa Concilia esse tantùm provincialia, nec fuisse à Sede Apostolica confirmata, ac proindè illorum definitiones ad dogmata fidei non pertinere, & posse sine temeritatis nota à Catholicis negari. Unde narrat Joannes à S. Thoma, quòd cùm in disputationibus habitis coram Paulo V. inter Patres Societatis & Dominicanos, Concilii Senonensis auctoritas pro sententia Patrum Societatis adducta fuisset, omninò elisa est, & liquidè negata; quia illud Concilium non fuit per Sedem Apostolicam confirmatum, nullo in contrarium recla- E mante aut quidquam objiciente, neque ex parte suæ Sanctitatis, aut Cardinalium, neque ex parte Censorum, neque ex parte ipsorum Patrum Societatis qui objiciebant. Hac tamen prætermissâ solutione.

(*Tomo 2. in 1 p. disp. 5. art. 6.*)

196 Respondeo verba Concilii Senonensis necessariò debere explicari, & cum aliqua restrictione aut modificatione intelligi. Nam ut demonstrat Cardinalis Bellarminus loco citato: auxilium Dei necessarium ad conversionem, non adest peccatoribus omnibus momentis, sed certis temporibus, prout judicat Deus munera sua esse distribuenda: *Idque* (inquit) *experientia ipsa testatur, non enim sentimus assiduè nos illuminari à Deo, aut immitti bona desideria quibus excitemur ad conversionem.* Idem docet Ruardus Tapperus in explicatione art. 7. Lovaniensium his verbis: *Mihi certum est, non omnibus & singulis semper adesse hujusmodi auxilium, quo opus est ut convertatur, aut converti possit peccator.* Et certè absurdum videtur dicere, peccatores, etiam quando dormiunt, aut ludunt, vel comedunt, aut ad negotia sæcularia distracti sunt, omni horâ, omnique momento temporis, divinis illis motibus, & inspirationibus moveri ac excitari: nam ut inquit Bellarminus ubi suprà: *Si talis gratia præveniens semper adesset, semper actu bona cogitaremus & vellemus.*

Quando ergo Conciliũ Senonense asserit, Dei gratiam ita esse in promptu, ut ne momentum quidem prætereat, in quo Deus non stet ad ostiũ & pulset, hoc intelligendum est, vel de quolibet momento in quo urget gravis aliqua tentatio, vel instat alicujus præcepti supernaturalis obligatio. Vel etiam de præparatione ipsius gratiæ, non autem de actuali ipsius collatione, Ut enim initio hujus articuli ostendimus, Deus per voluntatem antecedentem quâ desiderat omnium salutem, semper paratus ad auxilia gratiæ conferenda, dummodo homines eorum receptioni non ponant, vel posuerint impedimentum.

Ad Concilium Coloniense facilè respondetur, illud solùm intendere, quòd Deus non ita 197 deserit peccatorem, ut omninò, & toto tempore vitæ suæ, ei auxilia gratiæ subtrahat; non tamen negare, illum sui desertores interdum ita deserere, ut omni gratiâ tam sufficienti quàm efficaci, saltem per aliquod tempus vel spatium vitæ priventur Unde Concilium non dicit absolutè, & sine addito, quod *Deus peccatori, quoad in hac vita superstes fuerit, hanc gratiam subtrahat*, ut refert Antonius Richardus, sed PENITUS SUBTRAHAT, vel ut habetur in margine, FUNDITUS SUBTRAHAT: Quas particulas non debuit ille Auctor supprimere, sed fideliter ac sincerè verba Concilii referre.

Non est etiam omittendum, quod idem Richardus, seu Stephanus Dechamps, ex verbis 198 sequentibus ejusdem Concilii probare nititur Deum, omnibus paganis ac infidelibus gratiam interiorem ad salutem sufficientem tribuere; & tamen ex lectione textûs manifestè apparet, Concilium ibi loqui solùm de gratia præveniente extrinseca, seu de beneficiis gratuitis ordinis naturalis: ut sunt pluviæ, fruges terræ, serenitas temporis, & pulchritudo universi, seu divinorum attributorum per creaturas manifestatio. Nam postquam Concilium docuit Deum nulli hominum gratiam funditùs subtrahere, nullumque esse peccatorem tam scelestum, cui Deus quoad in hac vita superstes fuerit, gratiam penitùs subtrahat: sibi objicit illud quod dixit Paulus ad viros Listrios Actorum 14. Deum scilicet in præteritis generationibus dimisisse omnes gentes ingredi vias suas; quod statim solvit, & dicit: *Non sic intelligendum, quasi Deus gentibus gratiâ suâ defuerit. Quin imò ipse Paulus statim subjecit. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens, de cœlo dans pluvias, & tempera fructifera, implens cibo & lætitiâ corda eorum.* Item Actorum cap. 17. Paulus ad viros Athenienses ait: *Deum fecisse ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora, & terminos habitationis eorum, quærere Deum, si fortè attractent eum aut inve-*

inveniant. Quæ omnia verba (quæ mentem Concilii clarè exponunt, ipsumque loqui solùm de gratiis extrinsecis, seu beneficiis gratuitis ordinis naturalis, apertè declarant) omisit etiam præfatus Auctor.

199 Addo quod postquam idem Concilium ex recitatis verbis Apostoli, intulit Deum nulli genti gratiâ suâ deesse, & dixit: *Isne putandus est ulli genti gratiam suam subtraxisse?* ut explicet quænam sit hæc gratia præveniens, statim subjungit: *Verùm cùm gentes id quod de Deo cognosci potest, manifestum habuerint, quòd Deus illis per* GRATIAM PRÆVENIENTEM MANIFESTAVERIT, *nec tamen cùm cognovissent Deum, sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, factum est ut gentes* DEI GRATIAM *contemnentes ac repudiantes, dimissi sint ingredi vias suas.* Ex quibus verbis, quæ etiam Richardus subticuit, liquet Concilium nomine gratiæ prævenientis, omnibus infidelibus concessæ, nihil aliud intellexisse, quàm pulchritudinem universi, in quo tanquam in speculo divina attributa relucent, aliaque beneficia naturalia, quibus homines ad Dei cognitionem & amorem extrinsecè & objectivè moventur ac excitantur.

§. VIII.

Alia ratio desumpta ex natura peccati mortalis breviter exponitur.

200 PRæter argumenta jam exposita, probari potest conclusio ratione desumptâ ex natura peccati mortalis, cujus essentia cùm consistat in hoc quod avertat ab ultimo nostro fine supernaturali, multò magis, quantùm est de se, nos avertit à mediis quibus revertamur ad illum finem: ubi enim non est jus ad finem, multò minùs ad media, inter quæ potissimùm gratia numeratur: Ergo homo per peccatum mortale incurrit debitum carendi omnibus mediis ad salutem conducentibus.

201 Præterea peccatum mortale, cùm sit morbus lethalis animæ, causat ejus mortem spiritualem, ipsumque principium vitæ supernaturalis destruit, ut egregiè expendit Augustinus serm. 6. de verbis Domini cap. 1. his verbis: *Sicut anima est vita corporis, sic vita animæ Deus: sicut expirat corpus, cùm animam emittit: ita expirat anima, cùm Deum amittit: Deus amissus, mors animæ; anima emissa, mors corporis.* Sicut ergo mortuus non exigit quod ei dentur aut debeantur principia motuum & actuum vitalium ordinis naturalis; ita homo in peccato mortali existens, nullum habet jus ad auxilia gratiæ, quæ sunt principia motuum & actuum vitalium ordinis supernaturalis, sed meretur illis privari in pœnam præcedentis peccati. Quod si Deus ex sua misericordia aliud præstet, & hæc auxilia peccatori tribuat, tunc præter ordinem in illo supernaturali ordine operatur, ut docet D. Thomas 3. con. Gentes cap. 161. his verbis. *Licèt autem ille qui peccat, impedimentum gratiæ præstet, & inquantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere; tamen quia Deus præter ordinem rebus inditum operari potest, sicut cùm cæcum illuminat, vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suæ, etiam eos qui impedimentum gratiæ præstant, auxilio suo prævenit.* Quod si Deus præter ordinem operatur, quoties gratiam homini qui est in peccato mortali largitur: ubi est lex dandi infallibiliter gratiam saltem sufficientem homini bene moraliter operanti ex viribus naturæ, quam in Deo Adversarii fingunt?

ARTICULUS VI.

Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ.

§. I

Exponuntur quædam testimonia Scripturæ & SS. Patrum.

IN primis objiciunt Adversarii illud Joannis 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Quod non solùm de illuminatione rationalis luminis, sed etiam de illuminatione per gratiam, intelligunt Chrysostomus homil. 7. in Joan. Cyrillus Alexandrinus lib. in Joan. cap. 11. & D. Thomas ibi lect. 5. in medio: Ergo omnes homines supernaturalem illustrationem recipiunt, & consequenter nullus est reprobus cui negetur à Deo auxilium supernaturale sufficiens ad salutem. 202

Præterea, Sæpè in Scriptura Deus omnes ut ad se veniant invitat: Matth. 11. *Venite ad me omnes qui laboratis.* Isaiæ 55 *Omnes sitientes venite ad aquas.* Matth. 22. *Quoscumque inveneritis vocate ad nuptias.* Hæc autem generalis invitatio, & vocatio Dei, vana esset, si gratiam talem sufficientem ad fidem & salutem omnibus non conferret: Ergo &c. 203

Ad primum respondeo ex D. Thoma super cap. 1. Joan. lect. 5. Illuminari per Verbum dupliciter intelligi posse: Primò de lumine cognitionis naturalis, de quo Psalmo 4. *Signatum est super nos lumen vultûs tui Domine.* Secundò de lumine gratiæ, de quo Isaiæ 60. *Illuminare Ierusalem quia venit lumen tuum.* Priori modo intelligendo, omnes homines in hunc mundum venientes, per Verbum illuminantur: omnes enim intellectum recipiunt, qui est lumen naturalis rationis, derivatum à Verbo: intelligendo autem secundo modo, tripliciter explicari potest quod Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Primò cum Origene, de omni homine veniente in hunc mundũ, non per solam creationem, sed in Ecclesiam per fidem; & sic verum est omnem hominem in hunc mundum, id est in Ecclesiam per fidem venientem, per Verbum illuminari lumine gratiæ. Secundò ex Chrysostomo, accipiẽdo adventum in mundum, pro creatione: nam etiam in hoc sensu verum est omnem hominem venientem in hunc mundum, à Verbo illuminari, quantùm est de se, id est secundùm voluntatem antecedentem, ex qua non sequitur omnes in se recipere supernaturalem illustrationem, ut constat ex suprà dictis. Tertiò ex Augustino exponitur, ut ly *omnem* sit distributio accommoda, & sensus fiat: illuminat omnem hominem, non simpliciter, sed omnem qui illuminatur, quia nullus nisi à Verbo illuminatur lumine gratiæ. Ita D. Thomas ferè de verbo ad verbum ibidem: ex quibus patet, quàm falsò contra nostram sententiam in commentario hujus loci ab Adversariis adducatur, cùm nihil pro illa expressius ibi docere potuerit. 204

Ad alia testimonia generalitatem divinæ vocationis indicãtia, dicatur illa intelligi de vocatione ad legem, quæ ad omnes homines aliquo modo se extendit. Nam ad legem naturæ omnes venientes ad usum rationis vocantur. Ad legẽ autem 205

tem gratiæ, quantùm est ex parte Dei, omnes secundùm voluntatem antecedentem, non autem secundùm voluntatem consequentem & efficacem; cùm lex gratiæ, seu supernaturalis, omnibus non fuerit promulgata, sed ab aliquibus invincibiliter ignorata, ut constat in infidelibus negativè, de quibus suprà.

206 Secundò opponunt Adversarii testimonium D. Prosperi, vel Authoris operis de vocatione gentium, qui inter opera D. Ambrosii tomo 4. habetur. Nam ille Author lib. 2. cap. 10. hæc scribit: *Elaboratum est quantùm Dominus adjuvit, ut non solùm in novissimis diebus, sed etiam in cunctis retro sæculis probaretur gratiam Dei omnibus hominibus adfuisse: providentiâ quidem pari, & bonitate generali, sed multi modo opere, diversâque mensurâ, quoniam sive occultè sive manifestè, ipse est (ut ait Apostolus) Salvator omnium, maximè fidelium.* Et rationem assignans subjungit: *Dicendo enim quod est Salvator omnium hominum, confirmavit bonitatem Dei super universos homines esse generalem; adjiciendo autem, maximè fidelium, ostendit esse partem generis humani, quæ merito fidei divinitùs inspiratæ, ad summam atque æternam salutem, specialibus beneficiis provehatur.* Ergo ex mente D. Prosperi, Deus omnibus hominibus, etiam infidelibus, auxilia ad salutem sufficientia impertitur.

207 Huic testimonio in primis responderi potest, D. Prosperum, vel hujus operis Auctorem, loqui per distributionem accommodam temporum & hominum, & solùm intendere, nullum fuisse retro sæculum, in quo aliquibus hominibus gratia supernaturalis concessa non fuerit, unde ibidem ait. *Nulla pars mundi ab Evangelio vacat Christi, & licèt illa generalis vocatio non quiescat, tamen etiam ista specialis, jam universis est facta communis. Ex omni gente, ex omni conditione adoptantur quotidie millia senum, millia juvenum, millia parvulorum &c.*

208 Vel secundò dicatur: omnibus hominibus supernaturalem gratiam adfuisse, ut oblatam in communi, licèt non in omnibus in particulari receptam. Sic autem intelligendum esse, constat ex eo quod præsentiam gratiæ probat, quia Deus est omnium Salvator: ex hoc autem principio non potest colligi præsentia gratiæ, ut in omnibus intrinsecè recepta, sed solùm ut oblata ac præparata in communi, ut antea exposuimus.

209 Denique objiciunt Recentiores quædam S. Thomæ testimonia, in quibus videtur admittere gratiam sufficientem omnibus communem. Nam 3. contra Gentes cap. 159. ait: *Deus quantùm est in se, paratus est omnibus dare gratiam: vult enim omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Et in caput 12. Epist. ad Hæbreos lect. 3. *Gratia nulli deest, sed omnibus, quantùm in se est, se communicat.* Et 1. p. quæst. 49. art. 2. ad 3. *Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem.*

210 Respondeo hæc & similia testimonia, quæ inutiliter congerunt & accumulant Adversarii, ne leviter quidem militare contra nostram sententiam: quoniam in his locis S. Doctor solùm intendit declarare, Deum per voluntatem antecedentem omnibus hominibus offerre seu præparare auxilia seu remedia ad salutem sufficientia; nam pro omnibus instituit sacramenta in Ecclesia, & pro omnibus Christum misit, & illius merita decrevit, quæ sunt ex se sufficientia ad salutem; non dicit tamen illa media & auxilia, per voluntatem illam generalem omnibus esse applicata, & in omnibus intrinsecè recepta; imò potiùs oppositum docet locis suprà relatis, præsertim 2. 2. quæst. 2. art. 5. ad 1. ubi apertè docet auxilium necessarium ad credendum & diligendum Deum, quibusdam in pœnam peccati præcedentis, saltem originalis, in statu naturæ lapsæ denegari.

§. II.

Solvuntur argumenta à ratione petita.

Objicies primò: Si Deus aliquibus non conferret auxilia ad salutem sufficientia, maximè infidelibus: Sed istis auxilia sufficientia conferuntur: Ergo nulli homini talia auxilia denegantur. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur primò. Singulis gentibus sunt præfecti Angeli custodes, ut docet communis sententia infrà quæst. 13. At nisi Angeli excitare possent in gentilibus & infidelibus illustrationes supernaturales conferentes ad salutem, inanis esset illorum præfectura & custodia: Ergo omnibus infidelibus dantur auxilia sufficientia. 211

Secundò probatur eadem Minor. Si Deus infidelibus auxilia ad salutem sufficientia denegaret, maximè propter peccata quæ committunt, quibus gratiæ impedimentum ponunt: Sed hæc ratio non obstat: Ergo &c. Minor probatur, nam multi sunt Hæretici & Catholici qui plura & graviora peccata comittunt, quàm Gentiles & Ethnici, ac proinde plura & majora ponunt gratiæ impedimenta, quibus nō obstantibus, auxilia ad salutem sufficientia recipiunt. 212

Tertiò eadem Minor principalis suadetur. Christus est caput omnium hominum, etiam infidelium, ut docet D. Thomas 3. p. quæst. 8 art. 1. At proprium est capitis in sua membra influere: Ergo Christus influit in omnes homines, etiam infideles, aliqua auxilia supernaturalia ad salutem sufficientia. 213

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum cum D. Thoma, loco in argumento citato, art. 4. ad 3. *Sicut præsciti & infideles non privantur interiori auxilio rationis naturalis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitùs concesso, scilicet custodiâ Angelorū, per quam etsi non juventur, quantùm ad hoc quod vitā æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quoad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus & sibi ipsis & aliis nocere possunt, nam & ipsi Dæmones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantùm volunt.* Ex quibus constat, custodiam Angelorum in infidelibus non esse frustraneam, quamvis in illis non excitent supernaturales illustrationes, juvantes ad opera conducentia ad salutem: sufficit enim illos ministerio Angelorum juvari ad bonum morale efficiendum, & pauciora committenda peccata, ut mitiùs in inferno puniantur. 214

Ad secundam probationem dicatur, peccatū esse impedimentū sufficiens ad denegationem gratiæ sufficientis, nō tamen necessitans Deum, ut eam semper peccatoribus deneget: quare aliis qui majoribus sunt irretiti peccatis, multoties conceditur; unde licèt ratio sufficiens ex culpa sumatur, quæ quod sufficientiā meretur ut homines non solùm supernaturali gratiâ, sed & naturali priventur; ratio tamen efficax est divina voluntas, de qua absq; ulla impietate nos credimus velle quandoq; homines per negationem 215

omnis

omnis supernaturalis auxilii punire, sicut ipsi Adversarii, absque impietatis specie fatentur, Deum in pœnam præcedentium peccatorum, aliquando homines gratiâ proximè sufficienti privare.

216 Ad ultimam probationem ejusdem Minoris respondeo ex D. Thoma loco allegato in solutione ad 1. *Quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia; quæ quidem potentia in duobus fundatur: primò quidem & principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius generis humani, secundariò in arbitrii libertate.* Verba sunt D. Thomæ: unde in forma, concessa Majori, distinguo Minorem. De ratione capitis est influere actu vel potentiâ, concedo Minorem. Actu semper, nego Minorem. Et insto tum in parvulis non baptizatis, tum in adultis reprobis, & usu rationis carentibus, quorum Christus est caput, & tamen nullam supernaturalem gratiam actu in eos influit. Unde cum Augustino meritò dicere possumus, quod omnia Adversariorum argumenta, *vires suas perdunt in parvulis, eorumque ora obstruunt, & linguas premunt, qui loqui nondum valent.*

217 Objicies secundò: Omnis homo quandiu est in hac vita potest salvari, aliàs esset extra statum salutis, sicut illi qui sunt in termino damnationis: At salus hominis non est possibilis nisi per gratiam: Ergo omni homini quandiu est in hac vita, datur gratia supernaturalis sufficiens.

218 Confirmatur: Nullus est peccator, quantumcunque obduratus & obstinatus in malo, qui quando vivit non possit de peccatis agere pœnitentiam: nam ut scribit S. Thomas 3. p. quæst. 86. art. 1. *Dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita de quo quis pœnitere non possit, erroneum est*: At sine gratia sufficiente, homo non potest pœnitere de peccatis: Ergo illa nulli peccatori, quantumcunque obdurato, vel excæcato denegatur.

219 Ad objectionem respondeo ex Banne, ubi suprà, solutione ad ultimum: concessa Majori & Minori, negando Consequentiam in sensu conclusionis. Sicut ista consequentia non valet: Omnis homo, quandiu est in hac vita, potest credere: At non potest credere nisi per gratiam: Ergo omni homini confertur gratia, ad credendum sufficiens. Et ratio est, quia ut homo dicatur potens salvari, sufficit quod licèt non habeat gratiam dantem potentiam, possit tamen illam recipere, & Deus possit illam conferre, quod totum verificatur de homine quandiu est in hac vita, & ideò verè dicitur posse salvari.

220 Dices: Licèt hæc doctrina sit vera, loquendo de auxilio efficaci, quod non dat potentiam, sed illam supponit, & ad actum applicat, non tamen de gratia sufficienti dante potentiam: Ergo nulla solutio. Probatur Antecedens: Nam effectus formalis præsens, absque forma præsente seu existente præstari nequit: At posse consequi salutem, est effectus formalis gratiæ sufficiētis: Ergo non stat hominem posse consequi salutē, & actu in se non habere gratiam sufficientē receptam.

221 Respondeo ex alia doctrina ejusdem Bannis ibidem notabili 2. ante conclusionem 6. possibile dici dupliciter. Primò extrinsecè, ab extrinseca potentia alterius: nam ut docet Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. id quod per amicos possumus, per nos ipsos posse censemur. Secundò intrinsecè, ratione principii actu in subjecto existentis, proportionati ad id quod possibile dicitur. Quâ doctrinâ suppositâ, nego Antecedens: ad probationem distinguo Minorem. Posse consequi salutem, potentiâ homini intrinsecâ, est effectus formalis gratiæ sufficientis, concedo Minorem. Potentiâ extrinsecâ, nego Minorem, & subdistinguo Consequens: Ergo non stat hominem posse consequi salutem, per potentiam intrinsecam, & in se actu non habere gratiam sufficientem, concedo: per potentiam extrinsecam, nego. Et hanc solam nos damus infidelibus, & aliis peccatoribus omni auxilio destitutis, quandiu sunt in hac vita, fundatam principaliter in potentia Dei, & virtute meritorum Christi, & minùs principaliter in arbitrii libertate, ut docuit D. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 3. ad 1.

Instabis: Ex hac doctrina & solutione sequi quod etiam Angeli post lapsum, & homines qui sunt in inferno, sint in statu salutis: Sed hoc est erroneum: Ergo &c. Sequela probatur: nam etiam Deus potest dæmones ad se convertere, & damnatos omnes ad pœnitentiam revocare, illosque glorificare: Ergo si hæc potentia extrinseca sufficiat, ut infideles & alii peccatores auxilio supernaturali destituti, dicantur esse in statu salutis, sequitur quod Angeli post lapsum, & homines in inferno existentes, sint etiam in statu salutis. 222

Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem, in primis dico: potentiam ad salutem, quàm infidelibus & peccatoribus omni supernaturali auxilio destitutis concedimus, non fundari solùm in potentia Dei, sed insuper in arbitrii libertate ad bonum & malum, quâ Angeli post lapsum, & homines damnati non gaudent. 223

Secundò respondeo posse salvari ab extrinseco, se habere dupliciter. Primò de potentia absoluta: secundò de potentia ordinaria. Primo modo possunt Angeli post lapsum & homines damnati salvari, sed hoc non sufficit ut dicantur esse in statu salutis. Secundo modo possunt peccatores & infideles salvari quandiu sunt in hac vita, & hoc sufficit ut dicantur esse in statu salutis. Ita S. Prosper ad objectionem C. Vincentianam. *Multorum (inquit) hominum malitia talis est, qualis & Dæmonum: sed hoc inter malos homines distat & Dæmones, quod hominibus, etiam valde malis, superest, si Deus misereatur, reconciliatio: Dæmonibus autem nulla est in æternum servata conversio.* 224

Addo quod, infideles & peccatores, quandiu sunt in hac vita, possunt salvari, non solùm potētiâ divinâ, sed etiam ratione sufficientiæ meritorum Christi, quæ pro ipsis fuerunt applicata quoad sufficientiam, & ut sic à Deo acceptata, & ideò verè dici esse in statu salutis: secùs autē Angeli post lapsū, & homines jā damnati, quia pro illis Christi merita applicata non fuerunt, etiam quoad sufficientiam, nec à Deo ut sic acceptata. 225

Ex his patet responsio ad confirmationem, principali argumento adjunctam; dicendum est enim, hominem duobus modis posse dici potentem ad agendam pœnitentiam. Primò ab intrinseco, id est per principium sufficiens intrinsecè in ipso receptum, & hoc modo regulariter loquendo peccatores sunt potentes ad agendam pœnitentiam, ratione auxilii sufficientis quod instante præcepto de agenda pœnitentia à Deo recipiunt. Secundò ab extrinseco, potentiâ fundatâ in virtute gratiæ conferibilis à Deo, & in virtute arbitrii nō obstinati in malo; & hoc secūdo modo peccatores indurati & excæcati, quibus Deus interdū in pœnam præcedentiū peccatorum auxilia sufficientia denegat, possunt dici poten- 226

potentes ad pœnitendum, non autem primò. Unde verissimum est quod docet D. Thomas loco allegato, erroneum esse dicere, quod aliquod peccatum sit in hac vita de quo quis pœnitere non possit: potentiâ scilicet intrinsecâ, vel extrinsecâ jam explicatâ.

227 Dices: Ut quis inexcusabiliter obligetur ad aliquem actum, debet esse intrinsecè potens ad illum eliciendum: Sed peccatores obdurati & excæcati, inexcusabiliter obligantur ad agendam pœnitentiam: Ergo debent esse ab intrinseco potentes ad pœnitendum de peccatis, per principium & auxilium sufficiens, intrinsecè in illis receptum.

228 Respondeo negando Majorem: potest enim quis inexcusabiliter obligari ad aliquem actum, quamvis careat potentiâ intrinsecâ ad illum, si talis defectus & carentia ex ejus culpa oriatur. Quod declarant Theologi variis exemplis. Primò quidem servi, qui contempto jussu domini sui, ad civitatem eum mittentis, & intimantis periculum, & foveam in via constitutam, omnibusque necessariis ad eam vitandam instruens; si tamen servus ille contra præceptum domini voluntariè se in foveam projiciat, non exuitur obligatione præcepti, justèque punitur, etiam postquam fractis tibiis impotentem ad ambulandum se reddidit.

229 Aliud exemplum adducunt de homine ebrio, qui non desinit esse reus homicidii quod committit, licèt pro tunc, & ex eo quod sit expers usûs rationis, sit impotens aliud faciendi: quia scilicet in hunc impotentiæ & ebrietatis statum liberè se conjecit. Hoc exemplo utitur S. Thomas 3. cont. Gent. cap. 160. his verbis: *Quamvis illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem, quin impedimentum gratiæ præstent vel ponant, nisi auxilio gratiæ præveniantur: nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur; sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam suâ culpâ incurrit.* Idem docet Abulensis in cap. 2. Deuteron. quæst. 10.

230 Tertium exemplum est dæmonis & damnatorum, qui tenentur ad Deum se convertere, & non peccare, licèt non possint sine auxilio gratiæ quod eis non datur, quod non obstante verè mortaliter in singulis actibus peccant, ut docet S. Thomas quæst. 16. de malo art. 5. quia in hunc statum ex voluntaria culpa devenerunt. Similiter ergo quamvis aliqui peccatores indurati & excæcati careant potentiâ intrinsecâ, & auxilio sufficienti ad pœnitentiam, & ad evitanda omnia peccata mortalia; quia tamen in talem impotentiam ex voluntaria culpa inciderunt, & auxiliis sufficientibus in pœnam præcedentium peccatorum privati sunt; ideò nec à peccatis excusantur, nec ab obligatione pœnitendi eximuntur. Unde Augustinus lib. 1. operis imperfecti in Julianum pag. 155. ait: *Peccandi necessitatem, illius peccati esse pœnam, quod nullâ necessitate commissum est.*

131 Instabis: Si impotentia proveniens ex culpa præcedenti non excuset à peccato, sequitur quod motus primò primi sensualitatis, ignorantia invincibilis, & infidelitas negativa, erunt peccata: illa enim proveniunt ex culpa præcedenti, scilicet peccato originali, quod est nobis voluntarium in capite: Sed hoc est falsum & erroneum: Ergo & illud.

232 Respondeo negando sequelam. Nam ut egregiè docet S. Thomas in 2. dist. 50. quæst. 1. art. 2. in corp. *Oportet quod secundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundùm hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Unde ad culpam personalem requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur: ad culpam verò naturæ* (id est peccatum originale) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Quibus verbis apertè declarat, ad culpam personalem requiri voluntatem personæ, & non sufficere voluntatem naturæ. Unde cùm motus primò primi sensualitatis, ignorantia invincibilis, infidelitas negativa, & alia quæ in nobis ex peccato originali relinquuntur, non sint voluntaria voluntate personæ, sed tantùm voluntate naturæ, non habent rationem culpæ, sed pœnæ, ut docet idem S. Doctor 2. 2. quæst. 10. art. 1. ubi ait: *Infidelitas, si accipiatur secundùm negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ; quia talis ignorantia divinorum, ex peccato primi parentis consecuta est.*

§. III.

Solvitur argumentum de puero ad usum rationis perveniente.

OBjicies tertiò: Quilibet puer ad usum rationis perveniens, tenetur ad Deum se convertere, ut docent Thomistæ cum Angelico Præceptore 1. 2. quæst. 89. art. 6. Ergo tunc recipit auxilium sufficiens ad talem conversionem, & consequenter nulli adulto auxilium sufficiens ad salutem denegatur. 233

Respondeo puerum ad usum rationis pervenientem non teneri se convertere in Deum ut auctorem supernaturalem (nisi fortè tunc ei tanta detur à Deo illuminatio, quòd illum ut auctorem supernaturalem agnoscat) sed solùm obligari ad conversionem in Deum ut finem naturalem, & luminis naturalis ac boni honesti, quod tunc incipit cognoscere, auctorem. Quare licèt quilibet homo ad usum rationis perveniens, à Deo recipiat auxilium speciale ordinis naturalis, quo fit potens ad talem conversionem, non tamen quilibet recipit auxilium supernaturale quo possit in Deum ut auctorem & finem supernaturalem se convertere, quod tantùm auxilium est ad salutem sufficiens. Unde ad Argumentum, concesso Antecedente, & primâ Consequentiâ, neganda est secunda. 234

Dices: Si auxilium illud sit ordinis naturalis, sequitur hominem ex viribus naturæ posse ad gratiam se disponere: Sed hoc est falsum & erroneum, ut disp. 2. ostendimus: Ergo & illud. Sequela probatur. Conversio in Deum ut ultimum finem, est dispositio ad justificationem & gratiam; unde D. Thomas loco citato ait: *Si puer perveniens ad usum rationis; seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati.* Ergo si puer perveniens ad usum rationis, possit cum solo auxilio speciali ordinis naturalis, in Deum ut ultimum finem se convertere, poterit etiam ex viribus naturæ ad gratiam se disponere. 235

Respondeo negando sequelam Majoris, ad cujus probationem, distinguo Antecedens Conversio in Deum ut ultimum finem naturalem simul & 236

mul & supernaturalem, est dispositio ad gratiam, concedo: ut naturalem tantùm, nego. Similiter distinguo Consequens: Ergo si puer ad usum rationis perveniens, possit cum solo auxilio ordinis naturalis, in Deum ut ultimum finem naturalem & supernaturalem se convertere, poterit ex viribus naturæ ad gratiam se disponere, concedo. Si possit solùm se convertere in Deum ut authorem naturæ, nego.

237. Instabis: In statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, homo non potest se convertere in Deum ut finem naturalem, nisi etiam se convertat in Deum ut finem supernaturalem, sicut docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia: Ergo si puer ad usum rationis perveniens, cum solo auxilio entitativè naturali, possit in Deum ut finem naturalem se convertere, poterit etiam cum eodem auxilio se convertere in Deum ut auctorem supernaturalem.

238. Respondeo distinguendo Antecedens. Non potest &c. in sensu composito, seu potentia consequenti, & habente suum effectum, concedo Antecedens. In sensu diviso, seu potentia antecedente & ab actu separata, nego Antecedens, & Consequentiam.

Quamvis ergo conversio actualis in Deum ut finem naturalem, sit semper conjuncta cum conversione in illum ut finem supernaturalem, potentia tamen proxima & completa ad primam conversionem, potest esse sine potentia proxima & completa ad alteram: unde quamvis necesse sit quòd in eodem instanti in quo datur auxilium efficax ad unam conversionem, detur etiam efficax in ordine ad aliam, non tamen requiritur quòd quicumque habet auxilium sufficiens ad conversionem naturalem, habeat etiam ad supernaturalem: in hoc enim distinguitur auxilium efficax à sufficienti, quòd primum dat possibilitatem consequentem, seu applicatam ad actum, & cum illo indissolubiliter conjungitur; alterum verò tribuit solùm possibilitatem antecedentem, carentem applicatione ad actum, & ab illo separatur.

§. IV.

Aliud argumentum solvitur.

239. Objiciunt ultimò quidam Recentiores, cum Antonio Richardo, seu Stephano Dechamps, Jesuita, cujus suprà meminimus: Calvinus, & alii heterodoxi, gratiam sufficientem communem, seu omnibus hominibus generaliter concessam, repudiant, eamque Pelagianismum redolere, & ex fecibus Scholasticorum haustam esse conclamant. Imò Calvinus lib. 2. instit. cap. 2. num. 6. ejus assertores, phreneticos appellat: *Phreneticos* (inquit) *nihil moror, qui gratiam pariter & promiscuè expositam esse garriunt.* Ergo qui gratiam illam communem rejiciunt, Calvino, & aliis hujus temporis hæreticis, patrocinari videntur.

240. Respondeo primò idem argumentum retorquendo in Adversarios. Nam olim Faustus, & alii Semipelagiani, hanc gratiam communem & omnibus generaliter concessam docebant, ut constat ex D. Prospero in Epist. ad Augustinum & in carmine de ingratis cap. 10. ubi alloquens Semipelagianos, habet hos versus.

Gratia qua Christi populus sumus, hoc cohibetur
Limite vobiscum, & formam hanc adscribitis illi:
Ut cunctos vocet illa quidem, invitetque, nec ullum
Præteriens, studeat communem afferre salutem
Omnibus, & totum peccato absolvere mundum.

Item Faustus in libris de gratia & libero arbitrio, in eos qui hanc gratiam omnibus communem negabant, acriter invehitur, eosque Gentiles, impios, & hæreticos, insulsè appellat. Nam lib. 1. cap. 3. Sic habet: *Nunc veniendum est ad illos, qui dum gratiam aliis dari, aliis negari asserunt, munus gratiæ cum Pelagio perdiderunt.* Et cap. 17. *Ille verò impius est, qui eam* (scilicet gratiam) *non omnibus ingeri, non omnibus testatur impendi.* Eandem gratiam omnibus communem, & voluntati humanæ subditam, & ab ea quantùm ad efficaciam & usum dependentem, docent his temporibus Arminiani & Sociniani, qui (teste P. Francisco à S. Augustino Macedo, Franciscano, in libro cui titulus est: *Mens divinitùs inspirata Sanctissimo Patri Domino nostro Innocentio X. super quinque propositiones Cornelii Iansenii*) à Calvinismo, ad Semipelagianismum transierunt. Ergo ut à Semipelagianorum semitis recedatur, non debet gratia illa omnibus communis admitti, sed à Christianorum scholis relegari. Qu. unica art. 1.

Quòd si Adversarii respondeant, Faustum & alios veteres ac novos Semipelagianos, non errasse eò quòd gratiam illam communem docuerint; sed quia illam naturam subjiciebant, & asserebant eam dari intuitu bonorum operum naturalium, seu initii cujusdam fidei & bonæ voluntatis, quod in homine à natura, & ex viribus liberi arbitrii, esse existimabant. Similiter etiam nos respondemus, Calvinum, aliosque hujus temporis hæreticos; ab Antonio Richardo relatos, non errare, nec aliquam promereri censuram, ex eo præcisè quòd doceant gratiam Christi non esse omnibus hominibus generaliter concessam, nec ita communem, sicut legem, vel naturam, sed in aliis quæ huic doctrinæ Catholicæ malitiosè permiscent. Mos enim solemnis omnium hæreticorum est, ut falsis vera, & vera falsis misceant, miscendoque perturbent omnia, quò venenum quasi melle circumlitum, ab incautis cum securitate hauriatur. Unde hæreticorum doctrina lepræ jure confertur: quia ut ait Augustinus: *Nulla falsa doctrina est, quæ non aliqua vera intermisceat. Vera ergo falsis inordinatè permixta in una disputatione vel narratione hominis, tanquam in unius corporis colore apparentia, significant lepram, tanquam veris falsisque colorum fucis humana corpora variantem atq; maculantem.* Propter hoc idem Augustinus illud Psalmi 54. *Quoniam in multis erant mecum*, explicat de hæreticis, qui non in omnibus, sed in multis cum doctrina Ecclesiæ conveniunt, & in multis ab ea discedunt. Igitur propter errores qui in libris hæreticorum continentur, non debent veritates Catholicæ, quæ in eisdem libris inseruntur, rejici vel abnegari, sed potiùs oportet verum à falso, triticum à palea, aurum à terra, & pretiosum à vili separare: juxta illud Jeremiæ 15. *Si separaveris pretiosum à vili, quasi os meum eris.* 241. Libro 2. qu. Evag. c. 40.

Ut ergo Doctrina Catholica Thomistarum, ab erroribus damnatis Calvini, facilè secernatur, sciendum est tria potissimùm in hac materia à Calvino & aliis heterodoxis edoceri. Primum est, non dari in Deo voluntatem antecedentem de salute omnium hominum, nec generalem in Christo redemptionem, per quam omnibus hominibus media ad salutem sufficientia 242.

præparantur. Ex quo inferunt Christum pro solis electis esse mortuum, & pro illis solùm media ad salutem necessaria præparasse. Secundò docent nullam in statu naturæ lapsæ dari gratiam sufficientem, & moraliter excitantem, sed solùm gratiam efficacem & physicè prævenientem: ex quo etiam deducunt, Deum in statu naturæ lapsæ jubere hominibus impossibilia, homines peccare in eo quod vitare non possunt, & justis interdum deesse gratiam quâ possint implere præcepta. Denique asserunt gratiam non omnibus hominibus indifferenter & promiscuè esse expositam, nec illam esse ita communem sicut naturam: multisque, præsertim illis quibus nunquam annunciatus est Christus, eam denegari. Duo priora hæretica sunt, & à Concilio Tridentino proscripta: tertium verò catholicum, nec ab Ecclesia damnatum, seu liberæ disputationi Theologorum relictum. Imò ut suprà vidimus, D. Augustinus in Epistola ad Vitalem: hanc propositionem, *Scimus gratiam non omnibus hominibus dari*, inter præcipuas fidei regulas collocat: Sed hoc de gratia efficaci quâ aliquis de facto operatur, non potest intelligi: hanc enim gratiam Vitalis, & alii Pelagiani, quos ibi Augustinus impugnat, non dicebant esse omnibus communem, quin imò illam, ut infrà ostendemus, omnino repudiabant, quia eam cum libero arbitrio conciliare non valebant: Ergo juxta Augustinianæ doctrinæ principia, nulla datur gratia sufficiens omnibus communis, & omnibus indifferenter exposita, qualem Recentiores admittunt. Unde falsum est illud quod ex Maldero Antverpiensi Episcopo refert idem Antonius Richardus in disp. de lib arbit. libro 1. sect. 4. §. 1. sententiam scilicet illam, quæ adultis saltem omnibus, tribuit sufficientem gratiam quâ salvari queant, apud Hispanos, & ubique in Christianis Academiis adeò receptam esse, ut omnes D. Thomæ Discipuli, unanimi consensu illam doceant, & ita certam existiment, ut oppositum sine errore affirmari non valeat.

243. Non diffiteor quidem Thomistas, hæc duo tanquam certa fide tenenda unanimiter profiteri: omnibus scilicet, tam parvulis quàm adultis, media seu auxilia ad salutem sufficientia, per voluntatem Dei antecedentem, & generalem Christi redemptionem esse divinitùs oblata, seu præparata, & omnibus justis, instante aliquâ gravi tentatione, & alicujus præcepti supernaturalis obligatione, de facto collata & concessa. Cæterùm quòd ita media seu auxilia omnibus indifferenter & promiscuè, etiam infidelibus & paganis, concedantur, ac in eis intrinsecè recipiantur, pauci sunt ex Schola D. Thomæ, qui huic adhæreant sententiæ; imò (ut suprà ostendimus) Bannez, Sumel, Gonzalez, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Aravius, qui in Salmanticensi vel Complutensi Academia floruere, & Illustrissimus Dominus Godoy, qui primam Theologiæ Cathedram in eadem Salmanticensi Academia, summa cum laude nuper occupabat, & nunc, ob insignem quâ fulget eruditionem & sapientiam, Episcopali infulâ decoratus est; oppositum expressè docent, ut suprà retulimus.



Articulus VII.

An omnibus justis, instante præcepti supernaturalis obligatione, semper auxilium sufficiens concedatur?

Certum & exploratum est apud omnes, auxilia sufficientia justis, semper & quolibet momento à Deo non conferri, quia (ut suprà annotavimus) auxilium sufficiens consistit, vel in bonis cogitationibus intellectûs, ac piis affectibus voluntatis, vel in motione & qualitate supernaturali ad actus illos potentias animæ applicante: justi autem non habent semper & singulis momentis has sanctas cogitationes, & pios affectus, seu divinas motiones, ut patet quando dormiunt, vel etiam in vigilia, quando ad alia negotia distracti sunt: Ergo non semper & quolibet momento auxilia sufficientia à Deo recipiunt. Quæritur ergo, an saltem pro eo tempore quo instat obligatio alicujus præcepti supernaturalis, talia auxilia semper illis à Deo concedantur? Pro resolutione. 244.

Dico: Deum semper tribuere justis auxilia sufficientia, pro eo tempore & loco quo instat alicujus præcepti supernaturalis obligatio.

Probatur primò ex nova Constitutione Innocentii X. hæreseos damnantis eos qui dicunt universaliter: *Aliqua Dei præcepta justis volentibus & conantibus esse impossibilia, & deesse illis gratiam quâ possibilia fiant*, id est sufficientem. Idem definitur in Tridentino sess. 6. cap. 11. his verbis: *Nemo temerariâ illâ, & à Patribus sub anathemate prohibitâ voce uti debet: Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia.* 245.

Secundò probatur ex Concilio 2. Arausic. can. ultimo, sic loquente. *Hoc etiam secundùm fidem Catholicam credimus, quod acceptâ per baptismum gratiâ, omnes baptizati, Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Ergo nulli homini justo desunt auxilia ad salutem sufficientia. 246.

Tertiò probatur ex Augustino de natura & gratia cap. 26. ubi exponens differentiam quæ inter medicum corpus sanantem, & Deum animam justificantem reperitur, sic ait: *Medicus homo cùm sanaverit hominem, jam de cætero sustentandum elementis & alimentis corporalibus, ut eadem sanitas apto subsidio convalescat atque persistat, Deo dimittit, &c. Ipse autem Deus, cùm ad perfectam sanitatem, hoc est ad perfectam vitam, justitiamque perduxerit, non deserit si non deseratur, ut piè semper justèque vivatur. Sicut enim oculus corporis, etiam plenissimè sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere: sic etiam homo, etiam perfectissimè justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitùs adjuvetur, rectè non potest vivere: sanat ergo Deus, non solùm ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus.* Hæc verba Augustini usurpat Tridentinum ubi suprà, dicens: *Semel justificatos Deus gratiâ suâ non deserit, nisi priùs deseratur ab eis*: quod quidem licèt aliqui sic interpretentur, ut per gratiam justificantem non desinat Deus inhabitare justos, nisi priùs ipsi per peccatum mortale, in instanti saltem naturæ, & in genere causæ materialis antecedente, deseruerint Deum: tamen 247.

plures

plures ad gratiam aliquam actualem volunt debere extendi, quæ in justis supersit antequam peccent, & cui ipsi resistant, eamque abjiciant, priusquam Deus ulteriorem gratiam illis subtrahat. Unde ex illis Tridentini verbis hoc potest formari argumentum. Vel Deus prior deserit actu justum, vel justus Deum, vel saltem justus nunquam incidit in peccatum? Hoc tertium est hæreticum, & contra experientiam. Primum contra Tridentinum, & Augustinum: Ergo secundum: Atqui si Deus subtraheret à justo gratiam sufficientem ad implenda divina præcepta, jam Deus ipse prior justum desereret: Ergo ut salvetur justum prius deserere Deum, quàm deseratur ab ipso, necesse est, Deum gratiam sufficientem in eo conservare, cui prior ipse homo justus resistat; & sic hanc omnibus justis ex mente Tridentini & sancti Augustini dari. Unde ait idem Augustinus super Psal. 56. *Adest ille qui præbuit exemplum, ut præbeat & auxilium.* Et Leo Pap. serm. 16. de passione: *Jugiter admonemur, ut dona gratiæ Dei non negligenter habeamus: justè enim nobis instat præcepto, qui præcurrit auxilio, & benignè incitat ad obedientiam, quæ ducit ad gloriam.* Quæ verba maximè in justificatis locum habent, & sufficientem gratiam, quâ possint ad gloriam per obedientiam præceptorum pervenire, evidenter ostendunt.

248. Quartò probatur conclusio Qui dat esse & vitam, cùm præcederet mors, multò magis censetur velle dare conservationem illius vitæ, & consequentia ad illud esse: Sed Deus quando justificat hominem, è morte illum eripit, & dat ei primum esse supernaturale, & vitam gratiæ: Ergo multò magis censendus est velle dare auxilium sufficiens ad conservationem illius esse & vitæ supernaturalis.

Denique duæ præcipuæ rationes quibus suprà ostendimus, Deum peccatoribus aliquando denegare auxilia gratiæ ad salutem sufficientia, cessant in justis: prima quidem quæ petitur ex distinctione gratiæ à natura, & quæ fundatur in hoc quòd non debeat gratia æquè esse universalis & communis ac natura. Nam licèt demus quòd omnibus justis concedatur auxilium supernaturale sufficiens, quando instat obligatio alicujus præcepti supernaturalis: tamen cùm numerus justificatorum sit valde exiguus, semper stat quòd multò pluribus communis est natura, quàm gratia illa sufficiens.

Altera etiam ratio quæ petitur ex motivo denegandi gratiam, non habet locum in justis. Cùm enim illi sint conversi in finem supernaturalem, & habeant in se principium vitæ supernaturalis, scilicet gratiam sanctificantem, non sunt indigni mediis quibus illum finem assequi possint, & actus vitales supernaturales exercere, sicut peccatores qui ab ultimo fine aversi sunt, & carent principio vitæ supernaturalis, idque irreparabiliter, quantùm est de se, ut docet D. Thomas suprà relatus.

249. Objicies: SS. Patres docent gratiam interdum deesse hominibus justis & sanctis, quando peccant & transgrediuntur præcepta: Ergo falsum est quòd Deus semper conferat justis auxilium supernaturale sufficiens, pro eo tempore & loco quo tenentur observare præcepta. Consequentia patet, Antecedens verò probatur. Nam D. Chrysostomus homil. 72. in Joannem, de casu Petri loquens: *Neque enim* (inquit) *frigiditate, sed superni auxilii derelictu contigit.* Et homil.

A 31. in Epist. ad Hebræos: *Negatio Petri nom tam erat socordiæ ac negligentiæ, quàm ex eo quòd Deus eum deseruerat, erudiens ut humanam sciret mensuram, & non repugnaret iis quæ dicebantur à Magistro; neque ejus quàm aliorum essent elatiores spiritus, sed sciret quòd absque Deo nihil potest fieri.* Item S. Augustinus serm. 124. de tempore: *Quid est homo sine gratia Dei, nisi quod fuit Petrus cùm negavit Christum? & ideò Beatum Petrum paululum Dominus subdeseruit, ut in illo totum hominum genus posset agnoscere, nihil se sine Dei gratia prævalere.* Idem docet Cajetanus in cap. 26. Matth. in illa verba: *Tunc cœpit detestari & jurare*: ubi hæc scribit: *Considera & treme vir juste. Petrus paulò ante, ipso Iesu attestante, mundus, ac per hoc in charitate existens, sacramentis Corporis & Sanguinis Christi dignè communicans, præmonitus de futura hac tentatione, paratus potiùs mori, quàm negare Christum, ad unius ancillæ vocem illum negavit, & successivè addidit perjurium. Quare hoc? quia magna est differentia inter charitatis gratiam habitualem, & usum illius: quia non sumus sufficientes ex nobis ad usum charitatis & gratiæ quam habemus in anima infusam à Deo, sed egemus ad utendum illâ, continuo gratuito Dei auxilio, quo quia Petrus caruit tunc: quia Deus reliquit Petrum tunc sibi ipsi prædito charitate & gratiâ habituali, ideò cecidit & perdidit charitatis gratiam.*

B

C Respondeo, quòd quando SS. Patres asserunt gratiam deesse Justis & Sanctis, quando peccant & transgrediuntur præcepta, nolunt omnem gratiam tam sufficientem quàm efficacem illis deesse, sed loquuntur specialiter de gratia efficaci, quæ cùm sit nobilissima & perfectissima species gratiæ, simpliciter & antonomasticè gratia appellatur. Unde ista propositio: *Quando Petrus negavit Christum, gratia ipsi defuit*: si intelligatur universaliter de omni gratia tam sufficienti quàm efficaci, falsa est, & erronea. Si verò intelligatur & explicetur de denegatione gratiæ efficacis, vera & Catholica est, nec potest, nisi errando, erronea appellari. Hanc enim

D gratiam docent SS. Patres interdum Deum justis subtrahere vel denegare, ut eorum superbiam & præsumptionem puniat, vel impediat. Unde inquit Bernardus serm. 54. in Cantica: *Argumentum superbiæ, privatio est gratiæ.*

DISPUTATIO VI.

De concordia libertatis cum D. Providentia & prædestinatione, seu cum efficacia Divinorum Decretorum.

E NUlla est in toto Theologiæ speculativæ Oceano difficultas, quæ prolixioribus implicetur salebris, illâ quæ divinæ scientiæ, providentiæ, & prædestinationis certitudinem, omnipotentis voluntatis irresistibilitatem, & divini auxilii efficaciam, cum humana libertate tentat componere. Unde rectè ait Cardinalis Sadoletus. *Magnum concursum acerrimarum disputationum excitare, magnumque mare commovere, quicumque hanc difficillimam omnium quæstionum, & si verum fateri volumus, pene inexplicabilem, tractari postulant.* Veruntamen cùm ejus explicatio ad veritates fidei propugnandas, & hæreticorum sophismata diluenda, necessaria Lib. 2. in Epist. ad Roman.

saria sit, eam breviter hîc aperire tentabimus. Sed quia duorum extremorum concordia non potest perfectè intelligi, nisi utriusque natura priùs dignoscatur, antequam illius difficillimæ concordiæ explicationem aggrediamur, aliqua de natura & origine libertatis, breviter hîc præmittenda & exponenda esse censuimus.

ARTICULUS I.

Quæ indifferentia sit de ratione libertatis creatæ?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1. SUppono tanquam certum & indubitatum in Schola D. Thomæ, essentiam libertatis, in sola spontaneïtate, seu immunitate à coactione, non salvari; sed ad illam requiri indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum. Hoc ita verum & certum existimat S. Thomas, ut oppositam sententiam, non solùm ut hæreticam & fidei contrariam, sed etiam ut totius moralis Philosophiæ principia subvertentem, proscribat. Nam quæst. 6. de malo art. unico hæc scribit: *Quidam posuerunt quòd voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quòd voluntas cogeretur..... Hæc autem opinio est hæretica, tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus, non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quòd aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiæ opiniones, quia non solùm contrariatur fidei, sed etiam subvertit omnia principia Philosophiæ moralis.*

2. Ratio etiam id suadet: Actus enim morales & humani debent subjici regulis morum, & ab illis dirigi & regulari: Sed actus necessarii, quamvis spontanei, & à coactione immunes, non possunt regulis morum subjici, nec ab illis dirigi aut regulari: Ergo nec esse actus humani, nec consequenter bonitatem aut malitiam moralem habere, & sic omnia Philosophiæ moralis principia funditùs evertuntur. Major & Consequentia patent, Minor autem probatur. Illa actio non potest dirigi & regulari per regulas morum, quæ non est variabilis secundùm medium & extrema, ita quòd aliter se habere non potest: munus enim regulæ est imponere modum regulato, determinando ipsum ad unum, scilicet ad id quod recta ratio dictat: Atqui actus necessarii, licèt spontanei, non sunt variabiles, sed determinati ad unum, ita quòd aliter se habere non possunt: Ergo tales actus non subduntur regulæ, nec ab ea possunt dirigi aut regulari.

3. Confirmatur: Regula, ut talis, datur in supplementum naturæ, ita ut actus qui per principia naturalia non est determinatus, determinetur per principia moralia, scilicet regulas morum, quæ sunt recta ratio, & leges divinæ & humanæ: Cùm ergo actus necessarii, licèt spontanei, sint per principia naturalia determinati, non possunt subjici regulæ, nec ab ea dirigi & determinari.

4. Addo quod hæc sententia pugnat cum hoc celebri, Philosophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quòd vitare non potest*: quod S. Augusti-

A nus lib. de duabus animabus cap. 11. usque adeò esse notum, & per se manifestum asserit, ut non solùm à nemine ignoretur, sed & insuper à toto genere humano cantetur & declametur. *Nonne ista* (inquit) *cantant & in montibus pastores, & in theatris Poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?*

Non est etiam omittendum, hanc sententiam, quæ totam libertatis essentiam in sola spontaneïtate, seu immunitate à coactione collocat, à Calvini errore vix posse secerni, & à Tridentini fulminibus se tueri: non enim aliâ ratione Tridentini Patres sess. 6. can. 4. contra 5.
B Calvinum definiunt, stante motione gratiæ efficacis, liberum arbitrium posse dissentire, si velit, nisi quia judicant potentiam illam dissentiendi esse de ratione libertatis. Ipseque Calvinus non negavit sub motione gratiæ efficacis voluntatem agere spontaneè & sine coactione, sed tantùm asseruit, sub tali motione illam non retinere potentiam ad oppositum, ut in Apologia Thomistarum fusè ostensum est. art. 1

Hoc supposito tanquam certo, inquirimus quænam indifferentia sit de ratione libertatis creatæ? Duplex enim in voluntate creata potest dari, vel concipi indifferentia: una versatilis, vaga, ac effrænis, quæ dicit potentiam eligendi & 6.
C se determinandi, independenter à divina motione & applicatione, & componendi dissensum, vel negationem actûs, cum prærequisitis ad operandum, sive ut alii dicunt, potentiam dissentiendi in sensu composito. Secunda verò non est ita vaga & effrænis, sed temperata subordinatione & subjectione ad Deum, ut primum liberum, primumque determinans, & consequenter divinæ motionis & applicationis necessitatem non excludit, nec importat potentiam dissentiendi in sensu composito, sed tantùm in sensu diviso: id est quòd sub efficaci Dei motione voluntas retineat potentiam ad dissentiendum, quamvis non possit actualem dissensum cum illa compo-
D nere, vel conjungere. Primam indifferentiam Recentiores volunt esse de ratione libertatis creatæ: Thomistæ verò, aliique gratiæ efficacis defensores, illam rejiciunt, & alteram solùm ad libertatis essentiam pertinere existimant.

Dico igitur: ad essentiam aut perfectionem libertatis, non pertinere indifferentiam illam versatilem, quæ divinæ motionis & applicationis necessitatem excludit: imò illam esse omnino impossibilem.

Probatur primò conclusio ex variis testimoniis D. Thomæ, quæ Tractatu præcedenti fusè expendimus, quibus docet de ratione liberi arbitrii creati esse moveri & determinari à Deo, & 7.
E consequenter ejus indifferentiam non debere esse ita vagam & effrænem, ut primi liberi motionem & determinationem excludat, sed temperatam subjectione & subordinatione ad Deũ, ut primum liberum, primumque determinans. Insignis est locus 1. parte quæst. 19. art. 3. ad 5. ubi ait: *Causa quæ est ex se contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum, sed voluntas divina quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.* Quibus verbis hoc discrimen inter voluntatem divinam & humanam constituit, quòd voluntas divina determinat seipsam, absque eo quòd ab alia priori causa determinetur, quia est primum liberum, & primum determinans simpli-

simpliciter: voluntas autem humana, quia non est primum liberum, nec primum determinans simpliciter, sicut nec prima causa suarum operationum, non se determinat nisi priùs naturâ ab alia causa superiori, scilicet voluntate divinâ, quę est primum liberum, primumq; determinans, determinetur & inclinetur. Unde 3. contra Gentes cap. 2. sic habet. *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quàm aliud: unde à contingente ad utramque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quo determinetur ad unum.* Idem docet Scotus in 4. dist. 49. quæst. 6. §. *dico ergo*, his verbis: *Est contra naturam voluntatis determinari à causa inferiori, quia tunc ipsa non esset superior: non est autem contra naturam ejus determinari à causa superiori: quia cum hoc stat quòd sit causa in suo ordine:* Videri etiam potest Ferrariensis 3. contra Gentes cap. 8. ubi eandem doctrinam disertè tradit.

8. Confirmatur primò: Idem est liberum arbitrium seipsum determinare ad agendum, ac seipsum movere & applicare: Sed per hoc quòd liberum arbitrium seipsum moveat & applicet, ut secundum movens & secundum liberum, non excluditur quin à Deo ut primo movente & applicante moveatur & applicetur: Ergo ex hoc quòd seipsum determinet, ut secundum liberum, & secundum determinans, non tollitur quin à Deo ut primo libero, primoq; determinante determinetur. Major patet, Minor autem probatur ex eodem D. Thoma quæst. 3. de malo art. 2. ad 4. ubi sic ait: *Manifestum est quòd cùm aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quòd est movens, ponitur quòd sit primum movens, unde non excluditur quin ab altero moveatur & ab altero habeat similiter hoc ipsum quòd movet: Similiter cùm aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, à quo habet hoc ipsum quòd seipsum movet: & sic non repugnat libertati, quòd Deus est causa actûs liberi arbitrij.* Item quæst. 24. de veritat. art. 1. cùm sibi quinto loco objecisset, quòd mens humana, cùm non operetur nisi ut à Deo mota, sicut instrumentum non agit nisi ut motum ab artifice, non seipsam movet, & consequenter non operatur liberè; respondet concedendo voluntatem à Deo moveri, sicut instrumentum ab artifice. *Per hoc tamen* (inquit) *non oportet quòd excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet.* Idem docet 1. p. 105 art. 4. ad 2. & 3.

9. Confirmatur secundò: Voluntas creata habet quòd se ad volendum determinet, ratione dominij quod habet supra suos actus liberos; in tali enim dominio consistit ejus libertas, & consequenter facultas eligendi & se determinandi. Sed dominium illud quod voluntas creata habet in suos actus liberos, non impedit quin Deus in illos perfectius & excellentius dominium habeat: Ergò quòd voluntas creata seipsam determinet, non impedit quin à Deo ut primo libero & supremo Domino determinetur. Major est evidens, Minor probatur primò ex Augustino sæpe relato, asserente Deum habere cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisq; habere in potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines, & dicente, quod *non ita est liber homo, ut Deum non habeat Dominum, qui dixit sine me nihil potestis facere.* Secundò ex D. Thoma in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 2. ad 3 ubi inquit: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrij constituitur: unde remanet sibi dominium sui*

A *actûs, licèt non ita sicut primo agenti.* Tertiò ratione: Nam dominium quod voluntas habet supra suos actus liberos, non est supremum & absolutum, sed à Deo dependens, eiq; subordinatum: unde sicut videmus quòd dominium utile quod Vassallus aut Feudatarius habet in fundum, non impedit quin Rex aut Dominus habeant in illum dominium supremum & directum; ita nec dominium quod voluntas in suos actus liberos habet, impedit quin Deus nobilius & perfectius dominium in illos habeat.

Hanc rationem tangit S. Thomas 1. contra Gentes cap. 68. his verbis: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est* 10.
B *velle vel nolle, excludit determinationem virtutis ad unum* (intellige ad unum per modum naturæ, non retinendo potentiam ad oppositum, qualiter ignis determinatur ad comburendum, & Sol ad illuminandum) *& violentiam causæ exteriùs agentis; non autem excludit influentiam superioris causæ, à qua est ei esse & operari.* Et 1. 2. quæst. 109. art. 2. ad 1. *Homo* (inquit) *est dominus suorum actuum, propter deliberationem rationis, sed quòd deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem; & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc quòd liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori*
C *principio quod est supra mentem humanam, scilicet Deo.*

Probatur secundò conclusio. Indifferentia illa versatilis quam Molina fingit in libertate creata, postulat ut voluntas, positis omnibus ad agendum prioritate rationis, naturæ & causalitatis prærequisitis, possit non agere in sensu composito, seu cum illis componere dissensum & negationem actionis: at hoc non solùm non est de ratione libertatis creatæ, sed etiam illi repugnat, & contradictionem involvit, ut infrà ostendemus: Ergo talis indifferentia ad essentiam libertatis creatæ non pertinet, & implicat contradictionem. 11. art. 6 §. 1.

D Tertiò, Hæc indifferentia Moliniana subtrahit à Deo rationem primi liberi, & primæ causæ respectu determinationis volũtatis creatæ; quia ut talis indifferentia in actum se exerat, nõ indiget cõcursu Dei prævio eam applicante, sed tantùm simultaneo, & concomitante: concursus autem simultaneus determinationẽ voluntatis creatæ non causat, quia illam non determinat, sed potiùs ejus determinationem supponit, vel expectat, ut Tractatu præcedenti fusè ostendimus: Ergo talis indifferentia reiicienda est. 12.

Deniq; eandem conclusionem probant omnia argumẽta quibus necessitas gratiæ de se efficacis in Tractatu de auxiliis demonstrari solet: 13.
E hæc enim indifferentia versatilis & Moliniana, rectâ fronte cum necessitate talis gratiæ pugnat: unde, ut suprà dicebamus, ab omnibus ejus defensoribus procul abjicitur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: SS. Patres comparant liberum hominis arbitrium æquilibrio æquè in utramq; partem propenso, & cardini versatili, qui in ortum & occasum æquali facilitate vertitur: Ergo juxta SS. Patres libertas volũtatis nostræ consistit in indifferentia illa in utramq; partem versatili, quæ extrinsecam Dei motionem & prædeterminationem excludit. Consequẽtia vi- 14.

detur manifesta: cùm enim voluntas à Deo A præmota, sit determinata ad unum actum, v.g. ad amorem, eiq; veluti affixa, quamvis sub tali motione & prædeterminatione servet potentiam & facultatem ad oppositum, ut docent Thomistæ, non potest tamen sub illo statu esse veluti libra, in perfecto æquilibrio constituta, vel cardo versatilis, cui est indifferens & æquè pronum verti ad ortum vel ad occasum. Antecedens autem probant, tum ex Basilio libro de Spiritu Sancto cap. 16. ubi ait: *Angeli ceciderunt, quia æquali libramento poterant in virtutem & vitium vergere.* Tum ex Augustino libro 3. de libero arbitrio cap. 1. cujus verba sunt: *Motus quo hùc atq; illuc voluntas convertitur, nisi esset in nostra positus* B *potestate, neq; laudandus homo esset, cùm ad cœlestia, neque culpandus, cùm ad inferiora detorquet cardinem voluntatis.* Plura alia testimonia videri possunt apud Ruizium de scientiâ Dei, disp. 42. & 43. & apud Petavium tomo 1. dogmatum Theologicorum, libro 5. cap. 2. & 3.

15. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Nam quando SS. Patres comparant liberum arbitrium æquilibrio aut cardini versatili, hac similitudine solùm declarare intendunt, hominem non habere virtutem operativam, affixam & determinatam ad unum, qualem habent causæ naturales & necessariæ, sed C indeterminatam & indifferentem ad utrumlibet, & docere quòd voluntas creata in ordine causæ secundę, & in ratione secundi liberi, & secundi determinantis, potest seipsam flectere, & determinare ad quodcumq; voluerit; nolunt tamen per hæc exempla SS. Patres excludere subordinationem & dependentiam quam habet à Deo ut primo libero, primoq; determinante, nec consequenter negare necessitatem divinæ motionis & applicationis; imò potiùs iisdem exemplis quibus utuntur, illam apertè declarant. Libra enim in perfecto æquilibrio constituta, nunquam in unam partem inclinabit, nisi ab aliquo pondere determinetur; & cardo versatilis nusquam verget versùs ortum, potiùs quàm versùs occasum, nisi ab aliquo moveatur, D & versùs illam partem impellatur. Ità pariter, cùm voluntas nostra ex sua natura sit indeterminata & indifferens ad utrumlibet, nunquam se determinaret & in actum exiret, nisi à Deo moveretur & determinaretur: *Ab indifferenti enim ad utrumlibet non exit actus determinatus, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum,* inquit Commentator 2. physicorum. Vel ut loquitur S. Thomas suprà relatus: *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quàm aliud, nisi ab aliquo determinetur ad unum.*

16. Addo quod, quando SS. Patres comparant liberum arbitrium libræ in perfecto æquilibrio constitutę, aut cardini in utramq; partem versa- E tili, loquuntur de libertate potentiali, & in actu primo cōsiderata, quæ est indifferens ad utrumlibet, nec magis ad unam partem determinata quàm ad alteram, non verò de libertate actuali, & in actum secundum redacta: hæc enim, ut patet, est ad unū actum determinata, cum potentia tamen & facultate ad oppositū, nec gaudet indifferentiâ illâ potentiali & privativâ, quæ omnem determinationem & actum excludit. Unde cùm voluntas prædeterminata sit libera in actu secundo, & in actuali exercitio libertatis, non debet sub hoc statu comparari libræ in perfecto æquilibrio constitutæ, aut cardini in utramq; partem versatili, sed potiùs libræ in unam partem inclinanti, cum potentia tamen & facultate vergendi in alteram; in hoc enim libertas actualis nostræ voluntatis consistit.

Objicies secundò: Libertas creata est quædam participatio libertatis divinæ & increatæ: 14. Sed libertas divina in eo consistit, quòd Deus ita seipsum determinet, ut à quocunq; agente extrinseco determinari non possit: unde D. Thomas in 2. dist. 25. quęst. 1. art. 1. ad 1. probat in Deo esse liberum arbitrium, *Quia determinatio sui actûs non est sibi ab alio, sed à seipso:* Ergo similiter de ratione libertatis creatæ erit quòd voluntas ita seipsam determinet, ut à quocumq; alio determinari non possit, & cōsequenter quòd gaudeat indifferentiâ illâ versatili, quam Recentiores in illa agnoscunt.

Respondeo libertatem creatam esse quidem aliquam divinæ & increatæ libertatis participationem, sed diminutam & inadæquatam: habet 15. enim homo ratione libertatis sibi inditæ dominiū in suos actus, ratione cujus potest ut secundum liberū, & secundū determinans, se determinare ad volendum & eligendū hoc vel illud; quia tamen non est, nec esse potest, prima causa suæ determinationis, non potest habere in suos actus liberos dominium ita absolutū & independens, ut divinę motionis & applicationis necessitatē excludat. Unde, ut suprà vidimus, D. Thomas statuit hoc discrimen inter Deum & causas secundas contingentes & liberas, quòd causa libera & contingens determinatur ab aliquo exteriori ad effectū: voluntas autē divina, quæ ex se necessitatē habet, seipsam determinat ad volitū ad quod habet habitudinē non necessariam.

Ex quo patet, quàm sit à veritate & doctrina D. Thomæ alienum, quod dicit Petrus à S. Jo- 19. seph in sua defensione D. Thomæ: nimirum *quòd libertas divina & creata in eo conveniunt, quòd sicut* Pagina 66 *Deus, pratisè ut liber est, ab alio quàm à se non determinatur ad agendum; ita creatura, quâ libera est, ita se determinat ad agendum, ut ad hoc ab alio, salvâ libertate, determinari non possit.* Idem repetit di- Pagina 368. cens, quòd creaturæ ratione libertatis sunt Deo similes, quatenus sicut Deus seipsum determinat ad suas volitiones, eò quòd liber est; ita creaturæ rationales seipsas determinant ad suas operationes, neq; ad eas ab ullo agente extrinseco, salvâ ipsarum libertate, determinari possunt. Patet, inquam, falsitas hujus doctrinæ: Tum ex discrimine ex D. Thoma relato inter Deum & causas secundas liberas & contingentes. Tum etiam, quia idem S. Doctor quæst. 22. de verit. art. 9. statuit hanc differentiam inter Deum & alia agentia creata, quòd illa, cùm sint omnino extrinseca voluntati, non possunt eam intrinsecè immutare & determinare: Deus autem, cùm sit author & principium animæ, & eminentissimo modo omnem ejus libertatem & determinationem contineat, potest, salvis juribus libertatis illius, eam intrinsecè determinare & immutare, ejusq; inclinationem transferre de uno in aliud.

Deniq; idem Præceptor Angelicus clarè mentem suam aperit, & prædictam Petri à S. Joseph doctrinam penitùs convellit in 2. dist. 25. quæst. 20. 1. art. 1. ad 3. his verbis: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrij constituitur, unde remanet illi dominium sui actûs,* LICET NON ITA SICUT PRIMO AGENTI. Unde contra hunc Auctorem, sub Michaëlis clypeo & labaro

baro pugnandum est, & hoc potentissimo verbo, QUIS UT DEUS? vel ut loquitur S. Thomas: NON ITA TAMEN SICUT PRIMO AGENTI, tota ejus doctrina facilè subvertetur.

ARTICULUS II.

Quæ sit radix & origo libertatis creatæ?

DUplicem libertatis nostræ radicem agnoscunt Thomistæ cum S. Doctore 1. Periherm. lect. 14. Unam remotam, & extrinsecam, ac in Deo existentem. Alteram proximam, & intrinsecam, & in ipso homine residentem. Prima est efficacia infinita divinæ voluntatis, attingentis substantiam & modum in nostris operationibus. Secunda est indifferentia objectiva judicij, quâ intellectus judicat, bonum propositum voluntati ut prosequendum, non habere necessariam connexionem cum bono in communi, ad quod est naturaliter determinata voluntas. Utraq; libertatis radix breviter hîc explananda est.

§. I.

Prima libertatis radix explicatur.

21. DIco primò: Secundùm principia D. Thomæ, prima radix contingentiæ & libertatis in rebus, est summa efficacia divinæ voluntatis, cujus causalitas se extendit ad omne ens, & ad omnes modos & formalitates entis.

Hanc conclusionem perpetuò & constanter docet D. Thomas in omnibus locis in quibus agit de concordia libertatis creatæ cum voluntate Dei, ejusq; providentia & prædestinatione: nusquam enim aliter hæc extrema inter se conciliat, quàm ad infinitam divinæ voluntatis efficaciâ recurrendo. Ut videri potest suprà quæst. 19. art. 8. ubi quærit: *An voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat?* Et rejectâ sententiâ aliquorum, qui libertatem & contingentiam rerum volebant peti solùm ex ipsis causis secundis liberis & contingentibus, sic concludit. *Et ideò meliùs dicendum est, quòd hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine, contingit quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cùm igitur voluntas divina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi: Et ideò quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant &c.* Idem sub iisdem ferè terminis repetit opusculo 3. cap. 140. *Ad efficaciam* (inquit) *divinæ voluntatis pertinet, ut non solùm fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quo illud fieri vult: Vult autem quædam fieri necessariò, & quædam contingenter, quia utrumq; requiritur ad completum esse universi: ut igitur res utroque modo provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam verò contingentes.* Et quæst. 23. de verit. art. 5. *Voluntas divina est agens fortis-* A *simum, unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solùm fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundùm speciem, sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, id est necessariò vel contingenter, cito vel tardè.* Idem docet 1. p. quæst. 22. att. 4. præsertim in resp. ad 1. & 3. quæst. 23. art. 6. quæst. 83. art. 1. ad 3. 1. 2. quæst. 10. art 4. ad 1. tertio cont. Gent. cap. 94. quæst. 6. de verit. art. 3. ad. 3. & 1. ad Annibal. dist. 47. quæst. 1. art. 4.

Respondent Adversarj: D. Thomam in his locis libertatem & contingentiam rerum in efficaciam divinæ voluntatis reducere, non quòd libertatem & contingentiam rerum suâ efficaB ciâ & causalitate immediatè producat; sed quia produxit causas liberas & contingentes, ex quibus effectus liberi & contingentes procedunt. 22.

Sed contra primò: D. Thomas loco primò relato, scilicet 1. p. quæst. 19. art. 8. initio corporis articuli, hanc responsionem adducit, eamq; duplici ratione impugnat, ut ibidem videri potest, & in fine sic concludit: *Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.* Idem habet quæst. 23. de verit. art. 5. citato. 23.

C Secundò: Verbum *præparare*, seu *aptare* causas contingentes ad suos effectus, quo utitur S. Doctor locis relatis, non idem sonat ac illa creare vel producere, ut Adversarij malè interpretantur, sed potiùs significat eas movere & applicare ad agendum: ut patet quando dicitur Proverb. 8. *Præparatur voluntas à Domino.* Hæc enim verba, non creationem, sed motionem & applicationem voluntatis designant, sicut & ista Apostoli ad Hebræos 13. *Deus autem pacis aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem,* Unde S. Thomas hunc locum exponens, sic ait: *Deus quando immittit homini bonam voluntatem, aptat eum: id est facit illum aptum, & ideò Apostolus dicit: aptet vos in omni bono.* Spuria ergo ac legitima, & à D mente S. Doctoris prorsus extranea est hæc Adversariorum interpretatio. 24.

Tertiò, hæc responsio subtrahit ab immediata Dei causalitate, & consequenter ab ejus prædestinatione, prædefinitione, ac providentia, ipsum modum libertatis & contingentiæ qui in nostris actibus liberis reperitur, quod est apertissimè contra D. Thomam quæst. præcedenti att. 4. ad 3. ubi ait: *Modus contingentiæ & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis.* Et 1. Perihetm. lect. 14. *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, & veluti causa quædam profundens totum ens, & omnes ejus differentias: sunt autem differentiæ E entis possibile & necessarium; & ideò ex ipsa voluntate divina oriduntur necessitas & contingentia in rebus,* Item docet 6. Metaph. lect. 3. in fine, ubi sic discurrit, & infallibilitatem divinæ providentiæ cum humanorum actuum contingentia & libertate, hoc modo conciliat. *Sciendum est* (inquit) *quòd ex eadem causa dependet effectus, & omnia quæ sunt per se accidentia illius effectûs: sicut enim homo est à natura, ita & omnia ejus per se accidentia, ut risibile & mentis disciplinæ susceptibile. Si autem aliqua alia causa non faciat hominem simpliciter, sed hominem talem, ejus non erit constituere ea quæ sunt per se accidentia hominis, sed solùm uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum* 25.

enim mentis disciplinæ susceptibilem, sed hac ejus proprietate utitur ad hoc ut homo fiat civilis. Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum. Vnde sicut divinæ providentiæ subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis, inquantum est ens, inter quæ sunt necessarium & contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet, non solùm quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem .... Quod quidem est singulare in hac causa; reliquæ enim causæ non constituunt legem necessitatis, vel contingentiæ, sed constitutâ à superiori causa utuntur; unde causalitati cujuslibet alterius causæ subditur solùm quòd ejus effectus sit, quòd autem sit necessariò vel contingenter, dependet à causa altiori, quæ est causa entis, inquantum est ens, à qua ordo necessitatis & contingentiæ in rebus provenit. Non poterat S. Doctor felicitùs, & clarioribus verbis, mentem suam exponere, ac primam nostræ libertatis radicem detegere. Unde ad complementum hujus quæstionis, & confirmationem hujus doctrinæ, quæ scholæ nostræ, unum est decus ac ornamentum, oportet hîc breviter ostendere, ex quibus fontibus eam hauserit Angelicus Præceptor.

§. II.

Ostenditur hanc D. Thomæ doctrinam, ab ipso Ecclesiæ capite, & Apostolorum Principe, primitùs esse derivatam.

26. Hoc curiosè & eruditè ostendit P. Hyacinthus Libelli (vir Caramüelis judicio eruditissimus, & ingeniosissimus, ac Romæ olim Professor Theologiæ in conventu Fratrum Prædicatorum super Minervam, nunc verò sacri Palatii Magister dignissimus) in quodam opusculo de origine doctrinæ D. Thomæ, circa concordiam divinæ gratiæ, & decretorum divinorum, cum libertate nostra, ab eodem Caramüele in sua Theologia fundamentali, in expositione Thesium de scientia Dei, relato: ubi hæc habet.

27. Primus hæreticorum qui Ecclesiam Dei antequam adolesceret præfocare tentavit, fuit Simon Magus, seductor insignis, qui incredibilem habuit apud suos Samaritas existimationem; adeò ut eum omnes virtutem Dei magnam appellarint; & nisi hujus irruentis mali principio Deus obstitisset, periculum fuisset ne adhuc in cunis vagiens Ecclesia comprimeretur. Multa crepuit de se, quæ potiùs portenta quàm opiniones appellari debent, sed (quemadmodum antiqui scriptores nobis reliquerunt) arbitrij creati libertatem potissimùm tentavit evertere, ut cōcusso libero arbitrio, quod est Christianæ Religionis fundamentum, ædificium quod Apostoli suâ doctrinâ parabant extruere, prorsus impediret. Et quoniā vir erat callidissimus, & sycophanta vaferrimus, jam jam plurimos ad sui sequelam traxisset, quos veluti nepotes, Satanæ genitori, cujus eum primogenitū Ignatius Martyr Episcopus ad Trallianos appellavit, generasset, nisi Deus opportunè occurrisset. Ipsi enim turbas Cæsareæ seducenti occurrit S. Petrus, Apostolorum Princeps, qui ipsum veluti apostatam, & desertorē acribus verbis redarguit, defectionem increpavit, subdolosę doctrinę technas detexit, disputando sophismata resolvit, atque invictis argumentis pervicaciam confodit. Inter capita de quibus disputarunt S. Petrus, & Simon Magus, unum fuit de libertate arbitrij creati, contra quam argumentabatur Simon iis-

A dem prorsus argumentis, quibus urgent nos Adversarij nostri, & quibus solent impugnari nostra decreta prævenientia, & prędefinientia, nostra auxilia efficacia, nostra præscientia independens à veritate objectiva & futuritione: cui S. Petrus, post Christum primus Ecclesiæ Minister, iisdem prorsùs modis respōdit, quibus nos respondere solemus; adeò ut, me quidem judice, nec tantillum nostræ responsiones, à responsionibus D. Petri dissentiant. Sed undenam hæc acceperim, tenete. Extant libri Recognitionum S. Clementis Romani, viri domi suæ nobilis, ut qui ex Cæsarum familia originem traxerit, quive D. Petro successit, & quem narrant à Petro

B vivente ad Apostolatùs apicem vocatum, nimirum ut eo defuncto Romanam Ecclesiam gubernaret. Hunc libros prædictos scripsisse tradunt omnes qui res antiquas curiosè scrutantur.

Inter alia quæ libro 3. paulò post principium narrantur, una disputatio est inita Cæsareæ inter Simonem Magum, & Petrum Apostolum, ubi 28. multa divinè D. Petrus de malo, de fœlicitate, de studijs hujus vitæ disseruit. Sed de libero arbitrio, inquirente & contradicente Mago, D. Petrùs ea respondit & resolvit, quæ modò nos ipsi respondemus, & quæ S. Thomas nobis dictavit ut responderemus. Quod ut quàm verū sit cognoscatis, placet hîc disputationē, quoad ea

C quæ rei nostræ inserviunt, transcribere. Dicebat Simon, quòd unusquisque, sicut ei fato decernitur, vel sapit aliquid, vel intelligit, vel patitur; & in nulla re hominem esse sui arbitrij. At contra S. Petrus argumentatus est, necesse esse hominem esse sui arbitrij, aliter convulsa esse omnia, frustra studium sectandi meliora, frustra principes hujus mundi legibus præesse, frustra punire, vana jura populorum, miseros esse eos qui servant cum labore justitiam: beatos verò illos qui in deliciis positi, cum luxuria & scelere viventes tyrannidem tenent. Quibus Simon minimè acquiescens, & ultimum experimentum doctrinæ D. Petri facere volens institit, interrogans, si

D quod Deus vult esse, est: & quod Deus vult non esse, non est? Quasi diceret: si hoc mihi concedas, jam fateberis nihil à nobis liberè agi; quippe quod Deus vult esse, necessariò est. Quæ objectio tam valida Simoni videbatur, ut confidens Petrum non responsurum, se obtemperaturum spoponderit, si illi D. Petrus respondisset. Quod argumentum illud est, quod Adversarij nostri insolubile existimant, & cui S. Thomas imperturbabili ac eodem semper tenore verborum respondet, cui Thomistæ summâ animorum concordiâ, & antiquis temporibus satisfecerunt, & hodie quo tempore molestiùs perurgentur satisfaciunt. Videamus quæ ora-

E cula fuderit Petrus, & attentè proprietatem atque magnificentiam doctrinæ perpendite. Dicit, omnium quæ moventur, quædam necessariò moveri, quædam voluntariè, & liberè moveri: solent motus necessitate duci, ut statutum compleant cursum: hominem verò actus suos liberè ac voluntariè elicere. *Iam ergo inquit* (hæc sunt verba D. Petri) *ignoras Simon, & valde ignoras quomodo in singulis quibusque voluntas Dei sit. Quædam enim voluit, ut diximus, ita esse, ut aliud esse non possent, quàm id quod ab ipso instituta sunt. Et his neque præmia, neque supplicia statuit. Ea verò quæ ita esse voluit, ut in sua potestate habeant agere quod velint, his pro actibus ac voluntatibus suis statuit, ut aut remunerationes merean-*

mereantur, aut pœnas. Cùm ergo in dua ut docui, partes dividantur cuncta quæ moventur; secundùm eam quam suprà diximus distinctionem, omne quod vult Deus, est: quod autem non vult, non est. Hactenus D. Petrus. Quod si sincerè perpenderent hi quibus displicet nostra doctrina, mutarent sententiam, cùm primùm iis D. Petri doctrina displicere constaret. Cùm enim urgeret Simon, fieri non posse, ut cum voluntate efficaci Dei, libertas humana componeretur. Respondit Petrus, optimè cohærere, quoniam necesse est illum actum esse liberum, quem Deus vult esse liberũ. Hæc est necessitas præveniens, Thomistica, amica libertatis. Hæc prædeterminatio fovens libertatem. Hæc infallibilitas antecedens, libertati contubernalis. Hæc S. Thomæ frequens doctrina. Hoc tandem furtum augustissimum auspicatò factum, & quo nos magno utilitatis compendio utimur ac religiosè & felicissimè semper utemur.

29. Unum remanet contrariis nostris effugium, dicere scilicet, libros recognitionum D. Clementis suppositos esse, vel ad minimũ ab Ebionitis, cæterisq; Hæreticis, qui eo tempore contra Ecclesiam dimicarunt, depravatos atq; corruptos. Scio primum non dicturos cordatiores Theologos; si quidem Patres ex prædictis libris recognitionum, argumenta fortissima contra Hæreticos eliciunt, quibus præcipuè constat traditio. Et nihilominus contra Hæreticos, illos libros penitùs negantes, eruditè disputat Lambertus Gruterus Venradius, in præfatione affixa principio operum D. Clementis: ipsum videte.

30. Ferendum potiùs esset, si dicerent prædictos libros esse corruptos, ex quibus proinde non possunt ullius roboris argumenta depromi. Sed quamquam verum sit præfatos libros ab Ebionitis fuisse corruptos, in materia tamen de libero arbitrio integri usq; ad hæc nostra tempora pervenerunt, ut observavit Bellarminus, vir accuratissimus: nam ante Ruffini ætatem (inquit ipse libro 1. de Grat. & libero arbitrio cap. 25.) qui hos libros latinos fecit, nulli fuerunt Hæretici, qui libero arbitrio nimis tribuerent, quod postea fecerunt Pelagiani. Multi autem fuerunt Hæretici, qui negaverunt liberum arbitrium, ut Simon Magus, Manes, à quo Manichæi, & alij. Itaq; si in iis libris negaretur liberum arbitrium, suspicati possemus insertam fuisse eam doctrinam à Manichæis, vel alijs hujusmodi Hæreticis: at liberi arbitrij confessionem non possumus ulli Hæretico illius temporis ascribere. Deinde veteres Patres qui dicunt hos libros corruptos esse ab Hæreticis, non tacent in quibus articulis corrupti sunt, sed scribunt in articulis de divinitate Filij, aliisq; similibus esse corruptos. Corruptelam autem in articulis de libertate arbitrij, nullus veterũ unquam notavit. Hæc omnia prædictus Pater ex relatione Caramuelis loco citato.

§. III.

Altera libertatis radix detegitur.

31. DIco secundò: Indifferentiam objectivam judicij esse proximam & intrinsecam nostræ libertatis radicem.

Hanc etiam conclusioné expressè & in terminis docet S. Thomas variis in locis. Nam 1. Periherm. lect. 14. postquam verbis suprà relatis, primam nostræ libertatis radicẽ, ex infinita divinæ voluntatis efficacia, totum ens, & omnes ejus differentias profundentis, petendam esse docuit, statim subdit. *Alterum radicem contingentiæ Philosophus ponit ex hoc quòd sumus consiliativi.* Et infrà. *Philosophus signanter radicem contingentiæ in his quæ fiunt à nobis assignavit ex parte consilij, quod est eorum quæ sunt ad finem, & tamen non sunt determinata.* Idem docet 1. p. quæst. 83. art. 1. his verbis. *Quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quòd homo sit liberi arbitrij, ex hoc ipso quòd rationalis est.* Et 1. 2. quæst. 17. art. 1. ad 2. *Ex hoc voluntas liberè potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas cognitiones boni.* Et iterum quæst. 24. de verit. art. 2. in corp. *Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet.* Et paulò post: *Totius libertatis radix est in ratione constituta.* Et ibidem probat in brutis non esse libertatem, quia judicium eorum est determinatum ad unum: quæ ratio non valeret, si indifferentia objectiva judicij non esset radix libertatis.

Probatur etiam conclusio ratione fundamentali. 32. Cùm voluntas sit appetitus rationalis, sequens directioné rationis, & cognitioné intellectûs: quòd sit determinata vel indifferés ad opposita, provenire debet ex determinatione & indifferentia ipsius cognitionis, & cõsequenter indifferentia objectiva judicij esse radix libertatis.

Confirmatur: Quando affirmatio est causa 33. affirmationis, negatio est causa negationis, & è contra: Sed in brutis negatio libertatis oritur ex eo quòd judicium eorum est determinatum ad unum, ut docet D. Thomas suprà relatus. Item amor beatificus, non est liber, sed necessarius, quia regulatur per lumen gloriæ, & cognitioné claram & intuitivam, quæ repræsentat Deum ut habentem omnem rationem boni, ac proinde ut necessariò diligendum: Ergo in nobis indifferentia objectiva judicij, quâ intellectus judicat objectũ propositũ voluntati ut prosequendum, non continere omnem rationem boni, atque ita posse ab illa amari vel rejici, erit proxima radix & origo libertatis. Ex quo infero, &

Dico tertiò: De potentia Dei absoluta non 34. posse fieri, ut voluntas sub indifferenti judicio rationis tendat in aliquod objectum, & nihilominus non liberè feratur in illud.

Ratio est, quia voluntas, cùm sit appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cognitionem intellectûs, fertur in bonum apprehensum, per rationem, eo modo quo ipsi proponitur; unde si proponatur ut indifferens, & ut non habens omnimodam rationem boni, voluntas non potest non ferri in illud cum indifferentia, atque adeò cum libertate. Quâ etiam ratione utitur D. Thomas 1. 2. quæst. 10. art. 1. in *sed contrà*, ut probet quòd voluntas aliqua appetit naturaliter. *Motus voluntatis* (inquit) *sequitur actum intellectûs: sed intellectus aliqua intelligit naturaliter: ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.*

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. 35. Si positâ indifferentia objectivâ judicij, voluntas non liberè feretur in objectum, sequeretur quòd in illo actu operaretur sine ulla cognitione: Sed hoc repugnat, ut ostendunt Philosophi in libris de anima, & constat ex ipsa natura voluntatis, quæ est appetitus rationalis, id est sequens ductum & cognitionem rationis: unde dicit Augustinus: *Invisa amare possumus, incognita nequaquam*: Ergo &c. Sequela Majoris probatur. Ille actus non procederet à voluntate ut

directa per illam cognitionem, quæ repræsentat objectum ut indifferens, alioquin sicut illa cognitio est radicaliter libera; etiam actus voluntatis esset formaliter liber, & sicut in illa cognitione esset indifferentia objectiva, ita & in actu voluntatis reperiretur indifferentia formalis. Nec procederet etiam à voluntate ut directa per aliam cognitionem; suppono enim nullum alium actum intellectus præsupponi: Ergo procederet à voluntate absq; ulla directione & cognitione intellectus. Sicut ergo voluntas, etiam de potentia Dei absoluta, non potest ferri in incognitum, ita nec amare necessariò aliquod objectum, quod ut indifferens ei ab intellectu proponitur.

36. Confirmatur ampliùs ex D. Thoma loco ultimo citato in resp. ad 1. ubi docet quòd voluntas potest considerari dupliciter. Primò ut natura: secundò ut potentia libera. Primo modo tendit in bonum naturaliter, & simplici ejus apprehensione dirigitur. Secundò liberè in illud fertur, & judiciò indifferenti rationis regulatur. Sicut ergo implicat quòd à voluntate primo modo considerata, exeant nisi actus purè naturales & necessarij, quales sunt prima intentio finis, vel amor beatitudinis in communi: ita & ab illa secundo modo spectata, non possunt nisi actus liberi procedere, & ita repugnat quòd voluntas, ut est potentia rationalis, & indifferenti judicio rationis regulata, ad aliquem actū necessitetur.

§. IV.

Solvuntur argumenta in contrarium.

37. Contra præcedentem conclusionem insurgit Suarez prolegom. 1. de gratia cap. 4. & 5. eamq; totis viribus conatur evertere. In primis objicit authoritatem D. Thomæ quæst. 22. de verit. art. 8. ubi dicit, Deum posse necessitate voluntatem, non cogere. Et Augustini in Enchir. cap. 98. docentis, Deum posse inclinare voluntates hominum ad quodcunq; voluerit, & quomodocunq; voluerit: Sed hoc esset falsum, si non posset voluntatem hominis necessitare ad amandum objectum ut indifferens ei ab intellectu propositum: Ergo &c.

38. Secundò arguit: Calvinus & alij hujus temporis Hæretici, dixerunt Deum decreto suo & gratiâ efficaci, necessitare hominis voluntatem, ejusq; libertatem & indifferentiam tollere; & tamen illi non sustulerunt indifferentiam objectivam judicij, neq; dixerunt hominem moveri per gratiam ad actus bonos, sicut bruta incitantur à natura ad pabulum, vel sicut beati moventur à Deo ad amorem beatificum: Ergo Patres Tridentini, qui hoc non obstante hunc errorem proscripsere, censuerunt ad libertatem non sufficere judicium rationis indifferens, eoq; existente in intellectu, voluntatem posse necessitari à Deo per motionem aliquam in illa receptam, eamq; determinantem ad unum, sine potentia & facultate ad oppositum.

39. Tertiò: Voluntas regulata per judicium rationis indifferens, non gaudet nisi virtute & potentiâ infinitâ ad se determinandum: Ergo potest vinci ab agente virtutis infinitæ, & consequenter necessitari ut agat vel non agat.

40. Quartò: Voluntas non solùm potest necessitari ab objecto, sed etiam à Deo, ut docet D. Thomas ubi suprà: At si non posit necessitari à Deo, suppositâ indifferentiâ objectivâ judicij, solùm poterit necessitari ab objecto: Ergo &c.

Quintò: Si homo non posset necessitari à Deo ad amandum objectum, illi ut indifferens ab intellectu propositum, voluntas creata non posset extrahi per divinam omnipotentiam à suo connaturali modo operandi: Consequens est falsum, & divinæ omnipotentiæ injuriosum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur: Connaturale est voluntati ferri necessariò circa objectum absq; indifferentia ei propositum: Ergo si Deus non possit aliter necessitare voluntatem ad amandū aliquod objectum, quàm proponendo illud absq; indifferentia, non poterit voluntatem à suo connaturali modo operandi extrahere. 41.

Hæc tamen parùm urgent, & ex principiis statutis facilè dilui possunt. Ad primum enim respondetur, D. Thomam loco citato docere quidem, Deum posse necessitare voluntatem creatam, eamq; intrinsecè immutare (quòd ultrò fatemur) non tamen dicere ibi, neq; alibi, quòd possit illam necessitare, quando movet eam per judicium rationis indifferens, ad volendum aliquod bonum; id enim manifestè ejus naturæ repugnat, ut ostendimus; quia cùm illa sit appetitus rationalis, non potest ferri in objectum alio modo quàm sit ei ab intellectu propositum. Unde ad Augustini testimonium ibidem adductum, facilè respondetur, Deum, ratione suæ omnipotentiæ, & supremi dominij quod habet in nostram voluntatem, posse illam movere & applicare ad quodcunq; voluerit, & quomodocunq; voluerit, dummdò id non implicet contradictionem, nec modus ille repugnet naturæ ipsius voluntatis, ut contingit in proposito. 42.

Ad secundum dicendum, quòd licèt Calvinus, & alij hujus temporis Hæretici, indifferentiam objectivam in homine moto per gratiam efficacem, non negaverint formaliter & expressè, & ut ita dicam, in actu signato, eam tamen sustulerunt virtualiter, arguitivè, & in actu exercito; docuerunt enim voluntatem moveri à Deo per gratiam efficacem spontaneè solùm & non liberè, & sine indifferentia & potentia ad oppositum, eoq; modo quo equus à sessore movetur & incitatur ad currendum; hoc enim exemplo utitur Calvinus libro 2. instit. cap. 3. Unde cùm motus purè spontanei nullam supponant vel patiantur indifferentiam objectivam judicij, ut constat in prima intentione finis, & in amore beatitudinis in communi, manifestum est, Calvinum, & alios hujus temporis Hæreticos, reipsa & de facto indifferentiam objectivam judicij sustulisse de medio, licèt fortè eam formaliter & expressè non negaverint. 43.

Vel etiam dici potest, Calvinum dupliciter errasse, primò in fide, asserendo Deum suâ gratiâ movere hominis voluntatem purè spontaneè, & nullam relinquendo indifferentiam seu potentiam ad oppositum, sub ipsa motione gratiæ. Secundò in Philosophia, existimando voluntatem posse à Deo necessitari, remanente in intellectu indifferentiâ objectivâ judicij; & Concilium primum errorem proscripsisse, alterum verò noluisse attingere, sed illum disputationibus Philosophorum & Theologorum reliquisse. 44.

Ad tertium, concesso Antecedente, distinguo Con- 45.

Consequens. Potest vinci ab agente virtutis infinitæ, id est potest efficaciter determinari ad actum, concedo Consequentiam. Potest vinci, id est necessitari, retento judicio indifferenti, nego Consequentiam. Quia etsi infinita efficacia omnipotentiæ divinæ, petat taliter dominari voluntati creatæ, ut illam quocunq; voluerit vertere possit: juxta illud Proverb. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini, quocunq; voluerit vertet illud*: non tamen petit, quòd illam possit necessitare, medio judicio indifferenti; quia, ut suprà dicebamus, in hoc modo necessitandi contradictio involvitur.

46. Ad quartum dicatur, voluntatem posse necessitari à Deo, mediante judicio necessario, & non aliter: quo pacto beati necessitantur in patria ad amorem beatificum, & homines in via ad amorem beatitudinis in communi; ad quam necessitatem, non solùm objectum, sed etiam divina omnipotentia concurrit: unde concessa Majori, neganda est sequela Minoris.

47. Ad quintũ nego etiam sequelam Majoris, ad cujus probationem dicendũ est, non solùm connaturale esse voluntati creatæ ferri necessariò in objectum, ei absq; indifferentia propositum, sed etiam illam petere connaturaliter, ut objectum quod non est summum bonum, nec cum illo connexum, indifferenti judicio ei proponatur. Unde si Deus aliquod objectum creatũ sine indifferenti judicio ei proponeret, illam non moveret eo modo quo connaturaliter petit, eamq; à suo connaturali modo operandi extraheret.

48. Dices, Repugnat quòd Deus proponat voluntati aliquod objectum creatum, putà divitias, absq; indifferenti judicio rationis; quia non potest hoc modo tale objectum voluntati proponere, nisi causet in intellectu judiciũ aliquòd, quo judicet divitias esse summum bonũ, vel cum illo necessariò connexum: Sed hoc judicium Deus non potest in intellectu causare; alioquin cùm illud sit falsum & erroneum, Deus esset causa falsitatis & erroris: Ergo &c.

49. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendendum est, quòd ut Deus aliquod bonum creatum, v.g. divitias, absq; indifferenti judicio rationis proponat, necessariũ non est judicium erroneum, quo intellectus judicet illas esse summum bonum, vel necessariò cum summa bonitate connexum, sed sufficit illas cognoscere ut bonas, cognitione imperfectâ, non cognoscendo bonitatem quæ in illarũ carentia potest inveniri, nec limitationẽ bonitatis earum: hanc autem cognitionem potest Deus in intellectu causare, quia, in illa non reperitur error aut falsitas, sicut in judicio quo divitias esse summum bonum judicaret.

ARTICULUS IV.

Explicatur celebris & perantiqua distinctio sensûs compositi & divisi.

50. DUpliciter intelligi potest sensus compositus & divisus. Primus sensus qui videtur apertior, est hæreticus, & est Lutheri, Calvini, & aliorum hæreticorum hujus temporis, qui dicunt sensum compositum esse, quando motio divina & gratia efficax cum ipsa voluntate conjungitur & componitur: divisus verò, quando ab illa dividitur & separatur. Ita colligitur ex Calvino in

A Antidoto super can. 4. sextæ sessionis, ubi ait: *Dissentiet quidem à Deo hominis voluntas, quandiu erit contraria. Verùm si in obedientiam composita fuerit, jam sublatum est dissentiendi periculum.* Apertiùs hunc sensum declarat Vincentius Lenis, Theologus Arausicanus, in Epistola prodroma ad Petavium pag. 22. ubi hanc propositionem: *Voluntas prædeterminata potest dissentire*, ipse sic explicat, ut voluntas dissentire possit, *excussâ* (inquit) *prædeterminatione, non retentâ.* Hic sensus procul dubio hæreticus est, ex illo enim sequitur manifesta libertatis destructio, ut constabit ex infrà dicendis.

B Hanc tamen pravam & perversam sensûs compositi & divisi intelligentiam, communiter attribuunt Thomistis defensores scientiæ mediæ. Suarez libro 1. de concursu Dei cap. 10. num. 5. ubi ait: *Posse voluntatem motioni divinæ non consentire in sensu composito: id est* EXISTENTE DEI MOTIONE. Et libro 3. cap. 9. num. 4. *At fortasse dicent* (inquit) *potentiam physicè prædeterminatam ad consentiendum, ideò posse dissentire, quia potest carere excitatione determinante ipsam, & tunc non consentiet. Ita enim in reipsa respondent, qui ajunt, cùm Concilium docet posse dissentire, intelligendum esse in sensu diviso.* Item in tomo de auxiljs Lugduni recenter impresso, libro 5. cap. 18. num. 9. sic habet: *Potentia in sensu diviso, non est potentia propriè activa, sed magis passiva, quatenus potest auferre illam prædeterminationem, & relinquere voluntatem in sua naturali potestate.* 51.

C Idem docet Lessius in opusculo de gratia efficaci cap. 3. num. 19. ubi volens impugnare sensum compositum & divisum Thomistarum; sic ait: *Sensus compositus nihil est aliud, quàm si decretum divinum & motio divina componatur cum voluntate: id est,* SI VOLUNTATI ADSIT: *Et sensus divisus,* SI ABSIT, ET TOLLATUR: *At quid mirum, si motione illâ sublatâ, voluntas possit non velle?* 52.

D In eodem errore & hallucinatione versatur Molina 1. p. quæst. 14. art. 13. disput. 18. num. 2. ubi loquens de sensu composito & diviso Thomistarum, sic ait: *In re proposita non aliter intelligere possunt* (Thomistæ) *sensum divisum, quàm quod si Deus ex æternitate non statuisset movere arbitrium concursu ex se efficaci, & in tempore quando actus elicitur, non moveretur illud eodem efficaci concursu, posset tunc non elicere eum actum.* Ex quibus locis liquet, illos Authores manifestè imponere Thomistis, compositionem solius prædeterminationis cum voluntate; facere sensum compositum, & ablationem seu divisionem ejusdem prædeterminationis ab illa, facere sensum divisum: quod tamen ipsi, ut infrà ostendemus, E constantissimè negant, & tanquam Calvinianum dogma rejiciunt. 53.

Eundem sensum falsò attribuit Alvari Ægidius Coninck disp. 2. dubio 3. & Meratius in tract. de gratia disp. 6. sect. 1. Bannezio & Zumel: imò & Vazquez cæteris audacior, illum imponit D. Thomæ. Nam 1. p. quæst. 14. art. 13. disp. 68. cap. 3. sic habet: *Si respondeas* (inquit) *cum Thoma hîc ad 3. consequens esse necessarium ex suppositione quòd Deus scierit, & ut aiunt in scholis, in sensu composito, non tamen absolutè & ex se, non suppositâ scientiâ Dei, quod vocant in sensu diviso.* Ubi manifestè affingit D. Thomæ perversam illam sensûs compositi & divisi intelligentiam, addendo illa verba: *Non suppositâ scientiâ* 54.

directa per illam cognitionem, quæ repræsentat objectum ut indifferens, alioquin sicut illa cognitio est radicaliter libera; etiam actus voluntatis esset formaliter liber, & sicut in illa cognitione esset indifferentia objectiva, ita & in actu voluntatis reperiretur indifferentia formalis. Nec procederet etiam à voluntate ut directa per aliam cognitionem; suppono enim nullum alium actum intellectus præsupponi: Ergo procederet à voluntate absq; ulla directione & cognitione intellectus. Sicut ergo voluntas, etiam de potentia Dei absoluta, non potest ferri in incognitum, ita nec amare necessariò aliquod objectum, quod ut indifferens ei ab intellectu proponitur.

36. Confirmatur ampliùs ex D. Thoma loco ultimo citato in resp. ad 1. ubi docet quòd voluntas potest considerari dupliciter. Primò ut natura: secundò ut potentia libera. Primo modo tendit in bonum naturaliter, & simplici ejus apprehensione dirigitur. Secundò liberè in illud fertur, & judiciò indifferenti rationis regulatur. Sicut ergo implicat quòd à voluntate primo modo considerata, exeant nisi actus purè naturales & necessarij, quales sunt prima intentio finis, vel amor beatitudinis in communi: ita & ab illa secundo modo spectata, non possunt nisi actus liberi procedere, & ita repugnat quòd voluntas, ut est potentia rationalis, & indifferenti judicio rationis regulata, ad aliquem actū necessitetur.

§. IV.

Solvuntur argumenta in contrarium.

37. Contra præcedentem conclusionem insurgit Suarez prolegom. 1. de gratia cap. 4. & 5. eamq; totis viribus conatur evertere. In primis objicit authoritatem D. Thomæ quæst. 22. de verit. art. 8. ubi dicit, Deum posse necessitare voluntatem, nôn cogere. Et Augustini in Enchir. cap. 98. docentis, Deum posse inclinare voluntates hominum ad quodcunq; voluerit, & quomodocunq; voluerit: Sed hoc esset falsum, si non posset voluntatem hominis necessitare ad amandum objectum ut indifferens ei ab intellectu propositum: Ergo &c.

38. Secundò arguit: Calvinus & alij hujus temporis Hæretici, dixerunt Deum decreto suo & gratiâ efficaci, necessitare hominis voluntatem, ejusq; libertatem & indifferentiam tollere; & tamen illi non sustulerunt indifferentiam objectivam judicij, neq; dixerunt hominem moveri per gratiam ad actus bonos, sicut bruta incitantur à natura ad pabulum, vel sicut beati moventur à Deo ad amorem beatificum: Ergo Patres Tridentini, qui hoc non obstante hunc errorem proscripsere, censuerunt ad libertatem non sufficere judicium rationis indifferens, eoq; existente in intellectu, voluntatem posse necessitari à Deo per motionem aliquam in illa receptam, eamq; determinantem ad unum, sine potentia & facultate ad oppositum.

39. Tertiò: Voluntas regulata per judicium rationis indifferens, non gaudet nisi virtute & potentiâ infinitâ ad se determinandum: Ergo potest vinci ab agente virtutis infinitæ, & consequenter necessitari ut agat vel non agat.

40. Quartò: Voluntas non solùm potest necessitari ab objecto, sed etiam à Deo, ut docet D. Thomas ubi suprà: At si non posit necessitari à Deo, suppositâ indifferentiâ objectivâ judicij, solùm poterit necessitari ab objecto: Ergo &c.

Quintò: Si homo non posset necessitari à Deo ad amandum objectum, illi ut indifferens ab intellectu propositum, voluntas creata non posset extrahi per divinam omnipotentiam à suo connaturali modo operandi: Consequens est falsum, & divinæ omnipotentiæ injuriosum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur: Connaturale est voluntati ferri necessariò circa objectum absq; indifferentia ei propositum: Ergo si Deus non posit aliter necessitare voluntatem ad amandū aliquod objectum, quàm proponendo illud absq; indifferentia, non poterit voluntatem à suo connaturali modo operandi extrahere. 41.

Hæc tamen parùm urgent, & ex principiis statutis facilè dilui possunt. Ad primum enim respondetur, D. Thomam loco citato docere quidem, Deum posse necessitare voluntatem creatam, eamq; intrinsecè immutare (quòd ultrò fatemur) non tamen dicere ibi, neq; alibi, quòd posit illam necessitare, quando movet eam per judicium rationis indifferens, ad volendum aliquod bonum; id enim manifestè ejus naturæ repugnat, ut ostendimus; quia cùm illa sit appetitus rationalis, non potest ferri in objectum alio modo quàm sit ei ab intellectu propositum. Unde ad Augustini testimonium ibidem adductum, facilè respondetur, Deum, ratione suæ omnipotentiæ, & supremi dominij quod habet in nostram voluntatem, posse illam movere & applicare ad quodcunq; voluerit, & quomodocunq; voluerit, dummodò id non implicet contradictionem, nec modus ille repugnet naturæ ipsius voluntatis, ut contingit in proposito. 42.

Ad secundum dicendum, quòd licèt Calvinus, & alij hujus temporis Hæretici, indifferentiam objectivam in homine moto per gratiam efficacem, non negaverint formaliter & expressè, & ut ita dicam, in actu signato, eam tamen sustulerunt virtualiter, arguitivè, & in actu exercito; docuerunt enim voluntatem moveri à Deo per gratiam efficacem spontaneè solùm & non liberè, & sine indifferentia & potentia ad oppositum, eoq; modo quo equus à sessore movetur & incitatur ad currendum; hoc enim exemplo utitur Calvinus libro 2. instit. cap. 3. Unde cùm motus purè spontanei nullam supponant vel patiantur indifferentiam objectivam judicij, ut constat in prima intentione finis, & in amore beatitudinis in communi, manifestum est, Calvinum, & alios hujus temporis Hæreticos, reipsa & de facto indifferentiam objectivam judicij sustulisse de medio, licèt fortè eam formaliter & expresè non negaverint. 43.

Vel etiam dici potest, Calvinum dupliciter erraffe, primò in fide, asserendo Deum suâ gratiâ movere hominis voluntatem purè spontaneè, & nullam relinquendo indifferentiam seu potentiam ad oppositum, sub ipsa motione gratiæ. Secundò in Philosophia, existimando voluntatem posse à Deo necessitari, remanente in intellectu indifferentiâ objectivâ judicij; & Concilium primum errorem proscripsisse, alterum verò noluisse attingere, sed illum disputationibus Philosophorum & Theologorum reliquisse. 44.

Ad tertium, concesso Antecedente, distinguo Con- 45.

Consequens. Potest vinci ab agente virtutis infinitæ, id est potest efficaciter determinari ad actum, concedo Consequentiam. Potest vinci, id est necessitari, retento judicio indifferenti, nego Consequentiam. Quia etsi infinita efficacia omnipotentiæ divinæ, petat taliter dominari voluntati creatæ, ut illam quocunq; voluerit vertere possit: juxta illud Proverb. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini, quocunq; voluerit vertet illud*: non tamen petit, quòd illam possit necessitare, medio judicio indifferenti; quia, ut suprà dicebamus, in hoc modo necessitandi contradictio involvitur.

46. Ad quartum dicatur, voluntatem posse necessitari à Deo, mediante judicio necessario, & non aliter: quo pacto beati necessitantur in patria ad amorem beatificum, & homines in via ad amorem beatitudinis in communi; ad quam necessitatem, non solùm objectum, sed etiam divina omnipotentia concurrit: unde concessâ Majori, neganda est sequela Minoris.

47. Ad quintū nego etiam sequelam Majoris, ad cujus probationem dicendū est, non solùm connaturale esse voluntati creatæ ferri necessariò in objectum, ei absq; indifferentia propositum, sed etiam illam petere connaturaliter, ut objectum quod non est summum bonum, nec cum illo connexum, indifferenti judicio ei proponatur. Unde si Deus aliquod objectum creatū sine indifferenti judicio ei proponeret, illam non moveret eo modo quo connaturaliter petit, eamq; à suo connaturali modo operandi extraheret.

48. Dices, Repugnat quòd Deus proponat voluntati aliquod objectum creatum, putà divitias, asq; indifferenti judicio rationis; quia non potest hoc modo tale objectum voluntati proponere, nisi causet in intellectu judiciū aliquòd, quo judicet divitias esse sumum bonū, vel cum illo necessariò connexum: Sed hoc judicium Deus non potest in intellectu causare; alioquin cùm illud sit falsum & erroneum, Deus esset causa falsitatis & erroris: Ergo &c.

49. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendendum est, quòd ut Deus aliquod bonum creatum, v.g. divitias, absq; indifferenti judicio rationis proponat, necessariū non est judicium erroneum, quo intellectus judicet illas esse summum bonum, vel necessariò cum summa bonitate connexum, sed sufficit illas cognoscere ut bonas, cognitione imperfectâ, non cognoscendo bonitatem quæ in illarū carentia potest inveniri, nec limitationē bonitatis earum: hanc autem cognitionem potest Deus in intellectu causare, quia in illa non reperitur error aut falsitas, sicut in judicio quo divitias esse summum bonum judicaret.

ARTICULUS IV.

Explicatur celebris & perantiqua distinctio sensûs compositi & divisi.

50. Dupliciter intelligi potest sensus compositus & divisus. Primus sensus qui videtur apertior, est hæreticus, & est Lutheri, Calvini, & aliorum hæreticorum hujus temporis, qui dicunt sensum compositum esse, quando motio divina & gratia efficax cum ipsa voluntate conjungitur & componitur: divisus verò, quando ab illa dividitur & separatur. Ita colligitur ex Calvino in Antidoto super can. 4. sextæ sessionis, ubi ait: *Dissentiet quidem à Deo hominis voluntas, quandiu erit contraria. Verùm si in obedientiam composita fuerit, jam sublatum est dissentiendi periculum.* Apertiùs hunc sensum declarat Vincentius Lenis, Theologus Atausicanus, in Epistola prodroma ad Petavium pag. 22. ubi hanc propositionem: *Voluntas prædeterminata potest dissentire,* ipse sic explicat, ut voluntas dissentire possit, *excussâ* (inquit) *prædeterminatione, non retentâ.* Hic sensus procul dubio hæreticus est, ex illo enim sequitur manifesta libertatis destructio, ut constabit ex infrà dicendis.

Hanc tamen pravam & perversam sensûs compositi & divisi intelligentiam, communiter attribuunt Thomistis defensores scientiæ mediæ. Suarez libro 1. de concursu Dei cap. 10. num. 5. ubi ait: *Posse voluntatem motioni divinæ non consentire in sensu composito: id est* EXISTENTE DEI MOTIONE. Et libro 3. cap. 9. num. 4. *At fortasse dicent* (inquit) *potentiam physicè prædeterminatam ad consentiendum, ideò posse dissentire, quia potest carere excitatione determinante ipsam, & tunc non consentiet. Ita enim in reipsa respondent, qui ajunt, cùm Concilium docet posse dissentire, intelligendum esse in sensu diviso.* Item in tomo de auxiliis Lugduni recenter impresso, libro 5. cap. 18. num. 9. sic habet: *Potentia in sensu diviso, non est potentia propriè activa, sed magis passiva, quatenus potest auferre illam prædeterminationem, & relinquere voluntatem in sua naturali potestate.* 51.

Idem docet Lessius in opusculo de gratia efficaci cap. 3. num. 19. ubi volens impugnare sensum compositum & divisum Thomistarum; sic ait: *Sensus compositus nihil est aliud, quàm si decretum divinum & motio divina componatur cum voluntate: id est,* SI VOLUNTATI ADSIT: *Et sensus divisus,* SI ABSIT, ET TOLLATUR: *At quid mirum, si motione illâ sublatâ, voluntas possit non velle?* 52.

In eodem errore & hallucinatione versatur Molina 1. p. quæst. 14. art. 13. disput. 18. num. 2. ubi loquens de sensu composito & diviso Thomistarum, sic ait: *In re proposita non aliter intelligere possunt* (Thomistæ) *sensum divisum, quàm quod si Deus ex æternitate non statuisset movere arbitrium concursu ex se efficaci, & in tempore quando actus elicitur, non moveretur illud eodem efficaci concursu, posset tunc non elicere eum actum.* Ex quibus locis liquet, illos Authores manifestè imponere Thomistis, compositionem solius prædeterminationis cum voluntate; facere sensum compositum, & ablationem seu divisionem ejusdem prædeterminationis ab illa, facere sensum divisum: quod tamen ipsi, ut infrà ostendemus, constantissimè negant, & tanquam Calvinianum dogma rejiciunt. 53.

Eundem sensum falsò attribuit Alvari Ægidius Coninck disp. 2. dubio 3. & Meratius in tract. de gratia disp. 6. sect. 1. Bannezio & Zumel: imò & Vazquez cæteris audacior, illum imponit D. Thomæ. Nam 1. p. quæst. 14. art. 13. disp. 68. cap. 3. sic habet: *Si respondeas* (inquit) *cum Thoma hîc ad 3. consequens esse necessarium ex suppositione quòd Deus scierit, & ut aiunt in scholis, in sensu composito, non tamen absolutè & ex se, non suppositâ scientiâ Dei, quod vocant in sensu diviso.* Ubi manifestè affingit D. Thomæ perversam illam sensûs compositi & divisi intelligentiam, addendo illa verba: *Non suppositâ scientiâ* 54.

Dei: & ex suppositione scientiæ Dei. Quasi D. Thomas vellet præsuppositâ scientiâ Dei, res evenire necessariò, & eâ sublatâ, liberè & contingenter.

55. Horum vestigiis inhærens Petrus à sancto Joseph, in eundem scopulum impegit, & sensum compositum & divisum eodem modo exposuit & intellexit, in opusculo quod defensionem D. Thomæ inscribit. Ibidem enim in præfatione, observatione 4. pag. 5. sic habet: *Observandum quartò: quando inquirimus an voluntas nostra à Deo ita moveatur, ut positâ ejusmodi motione, illa non possit non operari, non considerare voluntatem nostram, formaliter ut substantem motioni divinæ, seu ut facientem sensum compositum cum illa. Si enim voluntas reipsa substans motioni divinæ, spectetur præcisè ut est potentia quædam libera, & ut mente præcisa ab ejusmodi motione, nemo dubitat quin ea ut sic, in sensu diviso, possit non edere actum ad quem movetur, & flecti ad oppositum. Sicut dubium non est, quin fur possit fugere, & saluti suæ consulere, si concipiatur ut divisus à catenis quibus constrictus est.* Et disp. 1. sect. 4. pag. 8. Nec (inquit) *hic locum habere potest vulgaris illa evasio de composito & diviso. Nam valde ridiculum est dicere eum qui absolutè non potest; vel præmotionem tollere, vel effectum illius impedire, agere tamen liberè, quia in sensu diviso, seu ut à tali motione præcisus, potest non agere. Sic enim dicendum esset, neque nos necessariò velle beatitudinem, quia si concipiamur ut divisi ab eo instinctu quo naturaliter eam optamus sic possumus eam non velle. Et similiter qui à se calidum amovere non potest, non calefit necessariò, sed liberè; quia si concipiatur ut divisus à corpore calido, non calefiet, imò nec calefieri poterit.* Deniq; toto illo opusculo hanc spuriam & illegitimam, imò & erroneam, sensûs compositi & divisi intelligentiam, passim Thomistis attribuit, à qua tamen penitùs illi abhorrent, ut constabit referendo expressa illorum testimonia.

56. Primus sese offert Bannez, quem aliqui parùm in antiquorum libris versati, primum præmotionum auctorem asserunt. Hic ergo 1. p. quæst. 14. art 13. dubio ultimo, his verbis præfatam distinctionem explicat. *Necessitas in sensu composito non est accipienda in illo sensu quòd stante scientiâ Dei de Antichristo futuro, nulla maneat contingentia in causis quæ producturæ sunt Antichristum, sed sit totaliter determinatæ ab ipsa scientia Dei, ut necessariò producant Antichristum in tempore à Deo dispositio: Hic enim sensus est falsissimus et contra fidem*, Vide quomodo loquatur de illo sensu composito, quem Adversarij ipsi & aliis Thomistis attribuunt.

57. Secundo loco occurrit Alvarez gratiæ efficacis, & physicæ prædeterminationis propugnator acerrimus, qui variis in locis ita clarè circa hoc mentem suam aperuit, ut mirum sit quòd Ægidius Coninck, & alij ejusdem Societatis Theologi suprà relati, ei perversum illum sensum attribuere audeant. Nam disp. 25. de auxiliis num. 14. hæc scribit. *Advertimus quosdam Theologos in Dialecticis principiis deficere, dum arbitrantur hanc propositionem, homo motus à Deo auxilio efficaci, non potest dissentire vocationi divinæ in sensu composito, nihil aliud significare, quàm quòd tempore quo illa motio est in homine, ille non potest dissentire, sed necessario convertitur; ablata* A *verò motione efficaci, tunc possit dissentire, & non converti. Sed isti Authores non attingunt verum sensum compositum, sed solùm faciunt compositionem auxilij efficacis cum voluntate creata; non autem componunt auxilium efficax & actualem resistentiam in eodem subjecto, pro eodem tempore; quam compositionem significat ista propositio: liberum arbitrium motum à Deo auxilio efficaci ad consensum, potest dissentire in sensu composito. Sicut enim ista propositio, album non potest esse nigrum in sensu composito, non significat quòd quando albedo est in homine, tunc non possit esse niger, ablatâ verò albedine, possit esse niger, sed significat albedinem & nigredinem esse formas simul* B *incompossibiles in eodem subjecto, ita ut impossibile sit aliquid simul esse album & nigrum, & propterea est vera propositio. Ita hæc liberum arbitrium motum à Deo auxilio efficaci, non potest dissentire in sensu composito, non significat quòd quando motio efficax est in homine non possit dissentire, si velit, ablatâ verò motione efficaci, tunc possit dissentire: sed significat hæc duo esse incompossibilia simul, quòd scilicet auxilium efficax sit in libero arbitrio, & liberum arbitrium dissentiat: & propterea illa propositio est vera, quoniam auxilium efficax, & actualis resistentia, nec sunt, nec esse possunt simul in eodem, quamvis efficax auxilium simul* C *compatiatur secum in eodem arbitrio potentiam ad dissentiendum si velit, quod sufficit & requiritur ad libertatem.* Eodem modo hanc distinctionem explicat disputat. 94. ubi etiam conqueritur de Authoribus qui oppositum sensum impingunt Thomistis, cùm ab eorum mente sit omninò alienus.

Item libro 2. Responsionum cap. 1. numero 34. *Sensus compositus* (inquit) *non est ille qui in argumento insinuatur, quòd videlicet quando gratia efficax est in voluntate, non possit voluntas non agere actum illum ad quem determinatur, ablatâ verò motione possit non agere. Hic enim sensus* confictus fuit a Calvino. Et iterum cap. 4. numero 9. *Calvinus in eo deceptus est, quia putavit illam propositionem (liberum arbitrium motum à* D *Deo gratia efficaci, non potest dissentire in sensu composito) nihil aliud significare, nisi quòd postquam jam gratia efficax in voluntate posita est, non possit liberum arbitrium dissentire ac refragari, ablata verò motione possit. Et in hac significatione accipere videntur sensum compositum, qui nostram sententiam impugnant. Nos autem multò aliter intelligendum esse compositum sensum illius propositiitonis contendimus Non enim per illam significatur, quòd quando est motio efficax in homine, tunc non possit dissentire, aut refragari, ablata verò motione possit. Si enim hoc semel concederetur, absque dubio everteretur libertas arbitrii, nec posset per distinctionem illam sensûs compositi & divisi, ejusdem arbitrii libertas con-* E *cordari cum decreto absoluto voluntatis divinæ, prædeterminantis omnes actus bonos futuros, nec cum efficacia auxilij præoperantis gratiæ. Sensus ergo legitimus illius propositionis in sensu composito accepta est: hæc duo simul esse incompossibilia, quòd nimirum auxilium efficax ad consentiendum, sit in homine, & homo dissentiat.* Quo nihil clarius & expressius dici potest. 58.

Similia habet Gonzalez 1. p. quæst. 19. art. 8. disp. 57. num. 48. *Hæc* (inquit) *propositio (stante prædeterminatione & prædefinitione divina voluntatis de futura pœnitentia Petri, Petrus potest non pœnitere) in sensu diviso vera est, falsa autem in* 59.

sensu

sensu composito; quia quamvis stante istâ Dei prædefinitione, ab intrinseca indifferentia ad utrumlibet, sit Petrus potens, possibilitate causæ proximæ, non pœnitere; tamen nunquam ita continget, stante illâ suppositione; & ideò quod nunquam ita continget, quodam lato sensu, dicitur impossibile; id est impossibilitate conditionatâ, seu consequentiæ, & hoc appellatur non posse in sensu composito, quod tamen nullatenus impedit libertatem quantùm ad usum, quia libertas quantùm ad usum non consistit in hoc quod est facere oppositum ejus quod aliquis facit, sed in hoc quod est posse proximè intrinsecâ indifferentiâ non impeditâ, facere oppositum ejus quod aliquis facit. Paralogizatur autem arguens sæpè in hac materia, dum putat sensum divisum in prædicta propositione nihil aliud esse, quàm quòd Petrus possit non agere pœnitentiam, semota illa suppositione; sensum autem compositum esse, quòd illam non possit non agere, stante illa suppositione. Ex hac autem intelligentia mirum est quanta contra nos inferat, fingens sibi hostem quem feriat. Hæc autem est magna fallacia in explicanda illa vulgata distinctione. Hæc Gonzalez. Eodem planè modo sensum compositum & divisum explicant omnes alii Thomistæ, tam antiqui, quàm recentiores: ut videri potest in opusculo de vero sensu composito & diviso, ab uno ex studiosis Conventûs nostri Tolozani composito, & Parisiis impresso anno 1638. Idque ingenuè fatetur P. Annatus, variis in locis, præsertim in libro de libertate incoacta, contra Apologistam Jansenii, cap. 2. §. 4. ubi hæc scribit: *Inde processit error Iansenii, quòd putaverit se eodem modo philosophari posse, quo Thomistæ, cùm tamen diversissima sint illorum principia: nam Thomistæ cum victrice concupiscentia v.g. ponunt sufficientem gratiam ad resistendum, nec putant quidquam requiri in alterutro casu, quod habeat rationem principii, & virtutis activæ; & ideò dicere possunt, simultatem esse potentiæ ad utrumlibet oppositorum immediatè ac proximè, neque unquam sensum compositum & divisum sic explicuerunt, ut dicerent voluntatem posse unum in sensu composito, & in sensu diviso, hoc est successivè, atque ex hypothesi quod fiat mutatio in prærequisitis, posse alterum. Nunquam Thomistæ ita sensum illum compositum & divisum explicuerunt.* Et rursus in eodem libro contra Commentatorem cap. 5. §. 1. paginâ 226. *Quem invenient Iansenianí inter Thomistas, qui concedat ita necessarium esse quoad exercitium consensum quem voluntas præbet motioni gratiæ, quandiu illa inhæret, quomodo necessarius est amor beatificus, quandiu durat visio? Quem invenient qui dixerit voluntatem, divinâ gratiâ prædeterminatam, carere proximâ ad dissentiendum potentiâ? Quem dabunt, qui distinctionem sensûs compositi & divisi sic interpretetur, ut sensus sit voluntatem à Deo motam posse dissentire, quandiu illa motio aberit, & advenerit alia?* Si ergo nullus inter Thomistas inveniatur, qui hoc modo sensum compositum aut divisum explicuerit, vel intellexerit, cur Suarez, Lessius, Molina, Vazquez, Coninchus, Meratius, & alii Societatis scriptores, hanc pravam ac perversam intelligentiam & explicationem ipsis attribuunt? ut scilicet fingant hostem ex palea quem configant, & umbras ac spectra persequantur, & Thomistis Calvinianum errorem, à quo longissimè distant, possint affingere. De quo fusè in Apologia Thomistarum.

60. Ex his ergo habes (Amice Lector) veram & germanam sensûs compositi & divisi intelligentiam. Non enim dicitur sensus compositus & divisus, ex eo quòd componat aut dividat præmotionem à voluntate, & significet quod eâ positâ & retentâ voluntas non potest dissentire, sed tantùm eâ remotâ & excussâ: ut perperam intelligunt & explicant Authores relati. Sed sensus vocatur compositus, ex eo quòd conjungat actualem dissensum cum præmotione, & consequenter cum assensu qui ad eam infallibiliter sequitur: quod manifestam contradictionem involvit. Et divisus, ex eo quòd ab ea dividat & separet actualem dissensum, & solam potentiam resistendi ac dissentiendi relinquat, in quo nulla est implicantia aut repugnantia. Nam ut ait D. Thomas quæst. 23. de verit. art. 5. ad 3. *Quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate: non enim sunt ista incompossibilia, Deus vult istum salvari, & iste potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, & iste damnatur.* Quod sub aliis terminis explicat Capreolus, dicens quòd voluntas habet simultatem potentiæ, id est simul & semel habet potentiam ad opposita, non tamen potentiam simultatis, id est non habet potentiam ad opposita simul ponenda & verificanda; ita ut tota simultas se teneat ex parte potentiæ, non autem ex parte actuum oppositorum, ad quos potentia se extendit.

Igitur hæc propositio, *Homo præmotus potest dissentire*, eodem modo explicari debet, quo ista: *Homo justus potest peccare*, quæ in sensu composito est falsa, & in sensu diviso vera. Sensus autem compositus in hac est, quòd homo justus manens justus non potest peccare, seu non potest conjungere peccatum cum sua justitia: in quo etiam sensu intelligi debet illud primæ Joan. cap. 3. *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, &* NON POTEST PECCARE, *quoniam ex Deo natus est.* Sensus verò divisus, quòd homo habens gratiam, simul cum illa habet reverâ potentiam ad peccandum, quod peccatum si poneretur, destrueret gratiam; licèt nunquam possit ponere simul hæc duo, & peccatum cum gratia conjungere. Idem cum proportione de efficaci Dei motione dicendum est: illâ enim positâ in voluntate, liberum arbitrium potest dissentire in sensu diviso, quia etiam, prout stat sub tali motione, semper retinet potentiam proximam & expeditam ad dissentiendum; sicut homo sub gratia constitutus, potentiam proximam ad peccandum: non potest tamen dissentire in sensu composito, quia cùm talis motio inferat infallibiliter consensum, & ille sit in eodem instanti temporis cum illa, nunquam potest componi cum actuali dissensu, sicut nec gratia sanctificans cum peccato mortali. 61.

Hæc distinctio sic intellecta & explicata, ita celebris est & antiqua, ut D. Thomas quæst. 6. de verit. art. 4. ad 8. asserat, quòd illa communis erat suo tempore, eâque communiter utebantur Theologi ad conciliandam libertatem cum prædestinatione. *Dicitur communiter* (inquit) *quod hæc, Deus potest non prædestinatum prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera; & ideò omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter.* Quod etiam repetit hîc art. 6. ad 3. ubi ait: *Non oportet dicere, quòd Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolutè considerando,* 62.

derando, Deus possit prædestinare vel non prædestinare, sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo. Et in Boëtium de consolatione lib. 5. prosâ ultimâ ait : *Ista ratio: quod à Deo prævisum est, necessariò evenit, solvitur dicendo, quod verum est necessariò evenit, necessitate conditionatâ, non necessitate absolutâ. Alii aliter solvunt, quòd illa propositio est vera in sensu composito, sed falsa in sensu diviso: unde cùm dicitur quidquid prævisum est, necessariò evenit, verum est in sensu composito: ergo impossibile est prævisum à Deo non evenire; tamen in sensu diviso falsa est, quia eventus rei saltem contingentis, in se non est necessarius.*

63. Favet etiam Aristoteles 1. de cœlo textu 119. *Sedendi (inquit) & standi simul quis habet potentiam, quia quàndo habet illam, habet & alteram, sed non sic ut simul sedeat & stet, sed alio tempore,* & 1. Elench. agens de fallacia compositionis ait : *Propter compositionem verò hujusmodi sunt, ut possibile est sedentem ambulare, & non scribentem scribere: non enim idem significat, si dividens quis dicat & componens, quod possibile est sedentem ambulare, & non scribentem scribere; & hoc identidem si quis componat non scribentem scribere, significavit profectò quod habet potestatem ut non scribens scribat* (Ecce sensum compositum quo componitur non scriptio cum actuali scriptione) *Si quis autem non componat, quoniam habet potestatem quando non scribit ut scribat.* Ecce sensum divisum, quo dividitur non scriptio ab actuali scriptione, & significatur dari potentiam in homine non scribente ut scribat, & vice versâ in scribente ut non scribat.

Denique Venerabilis Beda in axiomatibus Philosophicis ex Aristotele collectis, littera O, sic habet: *Omnia futura de necessitate evenient* 1. *Periherm. Verum est in sensu composito, non autem in sensu diviso, vel verum est ex hypothesi, non autem simpliciter. Si enim futura sunt, utique evenient necessario. Implicat enim contradictionem eventura esse & non eventura. Non tamen quæcunque eventura sunt, eventura necessariò simpliciter, sive necessitate quadam absolutâ.*

ARTICULUS V.

An divinæ prædefinitiones, seu decreta ab intrinseco efficacia, quæ à Thomistis prædeterminantia appellantur, libertatem tollant, aut lædant?

64. CElebris est his temporibus hæc controversia: hoc enim sæculo, quò major in divina voluntate statuitur efficacitas, eò minor à quibusdam Recentioribus ponitur in humana libertas, & quod S. Thomas suprà relatus contingentiæ radicem appellat, illi necessitatis causam, & libertatis ruinam ac perditionem esse existimant. Quantùm hoc sit à veritate, & à Sanctorum Patrum doctrina alienum, placet breviter hîc ostendere, & difficilem hanc humanæ libertatis cum divinæ voluntatis efficacia concordiam, quæ ingeniorum gehenna, & humanæ mentis Euripus, meritò appellari potest, exponere; & ostendere quòd sicut in ineffabili Incarnationis Mysterio, Dei sapientia, humana divinis, & divina humanis mirabiliter copulavit, *Tantoque fœdere utramque naturam conseruit, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio*; Ita & in prædestinationis Mysterio inscrutabili, ejus omnipotentia

Leo Papa serm. 1. de nativit.

A liberum nostræ voluntatis consensum, cum invictissima ac insuperabili suorum decretorum efficacia & fortitudine, tam inviolabili nexu, & tam amicabili vinculo sociavit, ut nec decretorum efficacia arbitrii libertatem lædat aut minuat, nec arbitrii libertas aut mutabilitas, divinæ voluntatis efficaciam impediat aut retardet.

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

NOtandum primò: Duplicem distingui à Thomistis prædeterminationem: unam æternam, & in Deo manentem: alteram temporalem, & in creatura receptam. Prima dicitur decretum prædeterminans, seu divina prædefinitio, secunda appellatur præmotio vel prædeterminatio physica, vel gratia efficax, & prædeterminans; quando movet & applicat voluntatem ad actus supernaturales. 65.

B

Notandum secundò: In his nominibus, *Decretum prædeterminans, prædeterminatio physica, gratia prædeterminans*: particulam *præ* non designare prioritatem durationis, sive temporis, sed duntaxat naturæ, seu causalitatis & dependentiæ, quam explicat Aristoteles in postprædicamentis in cap. de priori & simul, dum ait, quòd illud est prius à quo aliud pendet tanquam à causa, & nihilominùs convertitur subsistendi consequentia, ita ut si verum sit unum esse, verum etiam sit esse & alterum: quomodo causa etiam in actu, est prior suâ operatione & effectu, quia licèt non possit concipi causa in actu, nisi concipiatur ejus operatio, & effectus ab illa procedens, nihilominus, quia operatio & effectus dependent à causa in actu, ideò causa in actu dicitur prior suâ operatione & effectu, prioritate dependentiæ & causalitatis, quæ vocatur etiam *prioritas instantis à quo.* Ab hac ergo prioritate dependentiæ seu causalitatis, divinum decretum, secundùm Thomistas, denominatur prævium, seu determinans, ejusque motio & executio, præmotio seu prædeterminatio appellatur. 66.

C

D

Notandum tertiò, Divinam motionem in creatura receptam, ab eisdem Thomistis physicam appellari, non quòd forma naturalis sit, seu per modum naturæ ad unum determinans (absit) sed quia ex propria essentia, & ab intrinseco est efficax, independenter à quocunque creato consensu: quod est esse physicam Theologicè, non Philosophicè. Exemplum tibi dat ipse Thomista, dum docet gratiam physicè expellere peccatum, non quòd exerceat oppositionem formæ naturalis seu physicæ; sed quia oppositionem habet cum illo ex sua propria essentia, & ab intrinseco, independenter à quacunque lege extrinseca. 67.

E

Notandum quartò: nos hîc solùm agere de decreto prædeterminante, & æterna Dei prædefinitione: disputatio enim de prædeterminatione temporali, & gratia efficaci ac prædeterminante, non est præsentis instituti, sed pertinet ad Philosophiam, vel ad Tractatum de auxiliis; ea tamen quæ hîc de decreto prædeterminante dicemus, facilè applicari poterunt physicæ prædeterminationi, & gratiæ prædeterminanti, quæ sunt ejus vis ac instrumentum, & quæ ab illo, sicut radii à sole, rivuli à fonte, & effectus à causa, promanant. 68.

Notandum ultimò: Duplicem solere in nobis distingui libertatem, unam potentialē ac in actu 69.

primo,

primo, quæ consistit in potentia seu facultate A qua voluntas potest velle aut non velle, eligere vel non eligere, & se determinare ad amandum vel non amandum hoc vel illud objectum: alteram actualem & exercitam, quæ est ipsamet actualis electio & determinatio voluntatis, in qua consistit libertatis potentialis, seu habitualis exercitium. His præmissis.

Dico primò: decretum prædeterminans causare libertatem actualem nostræ voluntatis.

70. Probatur primò: Illud causat libertatem actualem nostræ voluntatis, quod reducit libertatem potentialem de actu primo ad secundum: Hoc facit decretum prædeterminans in sententia Thomistarum, applicat enim voluntatem, & B facit quòd illa in actu secundo se determinet ut secundum liberum & secundum determinans, ut constabit ex infrà dicendis: Ergo libertatem ejus actualem causat. Unde Augustinus de corrept. & grat. cap. 8. ait: quòd gratia causat in nobis *liberrimam, fortissimam, & invictissimam voluntatem.* Et subdit, *Voluntas quippe humana, non libertate consequitur gratiam, sed* GRATIA LIBERTATEM, *& insuperabilem fortitudinem.* Et lib. 1. contra duas Epist. Pelag. cap. 19. *Gratia* (inquit) *operatur in cordibus hominum, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.*

71. Favet etiam D. Thomas 1 p. quæst. 83. art. 1. C ad 3. ubi ait: *Deus movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ,* SED POTIUS HOC IN EIS FACIT. Et in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 2. ad 1. *Deus operatur in voluntate & in libero arbitrio secundùm ejus exigentiam. Unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc* SUA OMNIPOTENTIA FACIT, *ut illud in quod mutatur* VOLUNTARIE VELIT. Quæ verba maximè ponderanda sunt: si enim hoc facit Deus suâ omnipotentiâ, manifestum est ad conciliandam libertatem actuum humanorum cum divinorum decretorum efficacia, non esse recurrendum ad præscientiam, futurum nostræ voluntatis consensum explorantem, sed ad infinitam divinæ voluntatis efficaciam, attingen- D tem substantiam & modum libertatis in nostris operationibus, & ad omnipotentissimam illam potestatem, quam, juxta Augustinum, Deus habet cordium inclinandorum.

72. Probatur secundò conclusio, & ratio præcedens magis illustratur. Libertas actualis nostræ voluntatis in libera ejus electione & determinatione consistit, ut diximus in ultimo notabili: At hæc solùm à decreto prædeterminante causari potest: Ergo & actualis libertas. Major patet, Minor verò sæpè fuit à nobis demonstrata, ex eo quòd ad rationem causæ & principii actualis respectu alicujus effectûs, duæ conditiones indispensabiliter requiruntur: videlicet quòd illum E prioritate saltem naturæ & causalitatis antecedat, & intimam ac indissolubilem cum eo habeat connexionem: quæ conditiones soli decreto prædeterminanti, respectu liberæ determinationis nostræ voluntatis, quadrare possunt. Nam decretum indifferens, nec illam prioritate naturæ antecedit, sed eam potiùs ab humana voluntate supponit, vel expectat; nec habet intrinsecâ & indissolubilem cum illa connexionem, sed potest indifferenter connecti cum consensu vel dissensu, & ad utrumque mediâ voluntatis determinatione transire. Idem dicendum est de decreto moraliter tantùm excitante, illud enim nō est ab intrinseco, & ex propria vi & efficacia, cum liberi arbitrii determinatione connexum, sed tantùm ab extrinseco, & ex accidenti, ex libertate scilicet arbitrii creati, quæ per accidens in talibus occasionibus & circumstantiis, ad cōsensum potiùs quàm ad dissensū se determinat

Dices cum Adversariis: liberam nostræ voluntatis electionem & determinationem non deberi, nec posse, salvâ libertate, à Deo immediatè causari, sed tantùm à voluntate creata, ex innata libertate, sub concursu indifferenti, & motione tantùm morali, ad consensum potiùs quàm ad dissensum se determinante. 73.

Sed hæc responsio & doctrina Adversariorum, Tractatu præcedenti disp. 4. art. 2. fusè impugnata est, ejusque falsitas patet etiam ex dictis suprà disp. 3. art. 3. ubi contra Molinam ostendimus, determinationem voluntatis ad actus supernaturales, esse divinæ prædestinationis effectum, nec solùm subjacere ejus præscientiæ, sed etiam ejus providentiæ & causalitati; ibiq; plura Sanctorum Patrum testimonia, in hujus veritatis confirmationem, adduximus: præsertim definitionem Cælestini I. in Epistola ad Episcopos Galliæ, ubi definit, quòd *Nemo, nisi per gratiam libero bene utatur arbitrio.* Et D. Augustini lib. 1. retract. cap. 9. dicentis: *Quia omnia bona, & magna, & media, & minima ex Deo sunt, sequitur ut à Deo sit & bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, & in magnis numeratur bonis.* 74.

Confirmatur primò: Deus cùm sit primum liberum, & tale per essentiam, ac supremum habeat in nostras voluntates dominium; omnem liberam illarum determinationem, quæ est libertas per participationem, eminentissimo & perfectissimo modo in se continet: Ergo potest illam causare, & efficere sine libertatis dispendio, ut voluntas humana in suo ordine, & ut secundum liberum & secundum determinans, ad suos actus liberos se determinet. Consequentia patet: causa enim efficiens potest producere effectus quos virtualiter aut eminēter præcontinet. 75.

Confirmatur secundò ex Augustino de corrept. & gratia cap. 14. dicente: *Deus magis habet in potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas.* Ex quibus verbis hoc potest confici argumentum. Dominium divinum ita est summum ac perfectum, quòd quidquid potest creata virtus & dominium, potest & Deus, & multò amplius, ac perfectiori modo: Sed voluntas creata, ratione dominii quod habet in suos actus liberos, potest salvâ libertate seipsam determinare & applicare ad suos actus liberos eliciendos: Ergo à fortiori Deus id præstare poterit. Unde, inquit S. Thomas quæst. 21. de verit. art. 8. *Sicut voluntas potest immutare actum suum, ita & multò amplius Deus.* Hanc rationem fusiùs expendemus infrà, quando adversæ sententiæ fundamenta convellemus. 76.

Confirmatur tertiò: Si Deus non possit, salvâ libertate, voluntatem creatam ad suos actus liberos determinare & applicare, ejusq; determinationē ab illa expectare, & veluti emendicare, ac precariò obtinere debeat; sequitur ejus dominium in nostras voluntates, non esse regale & monarchicum, sed tantùm civile & politicum: Consequens est falsum, ut constat ex verbis Augustini nuper relatis, & ex illo Proverb. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini, quocunque voluerit vertet illud*: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur: Dominium supremum & perfectum, ut docent Theologi, consistit 77.

sistit in potestate utendi aliquâ re, eamque applicandi ad quodcunque dominus voluerit; sic voluntas, quia cæteras potentias animæ ad suos actus applicat, eis dominari & imperare dicitur; & charitas cæterarum virtutum regina appellatur, quia illas ad operandum movet & applicat, & illarum actus ordinat, & cum ultimo fine conjungit: Ergo si Deus non possit uti voluntate creatâ, & eam, salvâ ejus libertate, determinare & applicare ad quodcunque voluerit, illamque solùm possit moraliter movere, & suasionibus allicere, manifestum est, ejus dominium in nostras voluntates, non esse regale & supremum, sed civile tantùm & politicum.

78. Ex dictis in hac conclusione inferes, sublato decreto prædeterminante, tolli etiam omnem libertatem actualem, seu omnem liberam nostræ voluntatis determinationem. Sublatâ enim causâ, tollitur effectus: Ergo si decretum prædeterminans causet libertatem actualem nostræ voluntatis, & efficiat quòd voluntas creata, sub indifferentia objectiva judicii, quæ est proxima & intrinseca libertatis radix, se ad volendum & operandum determinet, retinendo potentiam ad oppositum, in quo libertas actualis nostræ voluntatis consistit; manifestum est, quòd sublato decreto prædeterminante, omnis etiam libertas actualis nostræ voluntatis destruitur.

79. Confirmatur: Decretum prædeterminans, ut suprà ostendimus, reducit libertatem potentialem de actu primo ad secundum, & facit quòd illa in actum secundum se exerat: Ergo illo sublato, libertas nostræ voluntatis semper maneret potentialis, suspensa, indeterminata, & otiosa, ac veluti paralytica, & nunquam sese explicaret in actum secundum. Ut enim suprà vidimus ex Commentatore, & D. Thoma, à principio indifferenti, ut indifferens est, nunquam exit actus determinatus, nisi ab aliquo determinetur & inclinetur ad illum; sicut à frigido, ut tali, nunquã procedit calidum, nec à calido frigidum, &c.

Nec obstat quòd proprium sit agentis liberi sese determinare, nam, ut infrà dicemus, licèt secundum liberum debeat in suo ordine se determinare, non tamen independenter à motione, determinatione, & applicatione primi liberi, primique determinantis, à quo libertas actualis nostræ voluntatis, quæ est aliqua perfectio simpliciter simplex, tanquam à primo fonte emanare debet, sicut omnis sapientia desursum est descendens à Patre luminum, ut dicitur Jacobi 1.

§. II.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundò: Decretum prædeterminans, libertatem potentialem nostræ voluntatis non lædit.

80. Hæc conclusio sequitur ex principiis suprà de libertate statutis. Ostendimus enim in primo articulo, de ratione libertatis potentialis nostræ voluntatis, non esse indifferentiam illam versatilem & Molinianam, quæ divinæ motionis & applicationis necessitatem excludit. Sicut enim de ratione causæ efficientis non est quòd sit prima, sed quòd efficiat, licèt moveatur ab alia priori; ut patet in igne & cælo, terra & Sole; ita non est de ratione liberi arbitrii, ut se primò determinet, sed ut determinet se juxta suam naturam: id est si fuerit primum liberum, determinet se primò; si verò fuerit secundum, quale est voluntas creata, secundariò tantùm, & dependenter à motione & applicatione primi liberi, primique determinantis & applicantis: Ergo licèt decretum prædeterminans, cum indifferentia illa versatili stare non possit, quia tamen alteram indifferentiam non excludit, nec impedit, sed potiùs efficit quòd liberum arbitrium in suo ordine, & in ratione secundi liberi & determinantis, se secundariò moveat & determinet, ut infrà magis declarabimus, libertatem potentialem nostræ voluntatis non lædit. *art. 7*

81. Præterea in secundo articulo ex D. Thoma demonstravimus, duplicem esse nostræ libertatis radicem: unam extrinsecam, & in Deo existentem, infinitam scilicet divinæ voluntatis efficaciam, substantiam & modum in nostris operationibus attingentem: alteram intrinsecam, & in ipso homine residentem, nempe indifferentiam objectivam judicii, quâ positâ in intellectu, ostendimus implicare contradictionem quòd voluntas necessitetur, seu ad unum per modum naturæ determinetur. Nec Suarez, licèt in utrumque latus se vertat, probare potest oppositum, ejusque argumenta, ut vidimus, parùm urgent, & facilè diluuntur. Cùm ergo decretum prædeterminans descendat ab infinita divinæ voluntatis efficacia, substantiam & modum in nostris operationibus attingente, illudque non tollat, sed causet indifferentiam objectivam judicii (applicat enim intellectum, ut formet judicium indifferens, quo repræsentet voluntati objectum ad quod illam movet, ut indifferens, & ut bonum aliquod particulare, quod non habet necessariam connexionem cum bono in communi, quodque proinde potest acceptare vel respuere) libertatem potentialem nostræ voluntatis non lædit aut violat, sed potiùs perficit & conservat.

82. Frivola autem ac levis est impugnatio Petri à S. Joseph, in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat, ubi sic discurrit. *Neque ad libertatem sufficit, quòd per decretum divinum relinquatur indifferentia judicii, quâ homo judicet medium non habere necessariam connexionem cum fine. Nam illa judicii indifferentia, est quidem radix libertatis, caterùm ipsa libertas formalis, omnium consensu, in voluntate consistit. Quare ut homo sit liber, non tantùm requiritur ut sit liber in judicando, sed etiam & maximè ut sit liber in eligendo, seu ad volendum & non volendum. Cùm ergo per decretum divinum, & motiones prædeterminantes, voluntas irrefragabiliter adstringatur ad unam partem, sequitur hominem non manere liberum, etsi habeat judicium indifferens ad utrumlibet, nisi eo modo, quo fur qui catenis & compedibus constrictus est, dicitur liber ut fugiat, quia videt ostium apertum, quo elabi posset, si esset solutus.* Addit que, *illa parùm consonare cum doctrina Alvaris & aliorum Thomistarum, qui fatentur libertatem esse formaliter in ipsa voluntate, & tantùm radicaliter in intellectu, & qui ad libertatem formalem & propriè dictam, requirunt indifferentiam activam ad agendum & non agendum; item ad agendum hoc vel illud, neque ad eam sufficere indifferentiam objecti: hac autem quis non videt cohærere non posse?*

83. Verùm hæc levissima sunt, & nullius penè roboris ac momenti. Libenter enim & ultrò fatemur, ad libertatem non sufficere indifferentiam objectivã judicii, sed insuper requiri indifferentiam activam in voluntate, modo superiùs explicato: id est, facultatẽ seu potentiam ad agendum

vel

vel non agendum, quæ tamen divinæ motionis & applicationis necessitatem non excludat; sed negamus, & constanter negamus, fieri posse, etiam de potentia absoluta, quòd indifferentia illa judicii præcedat in intellectu, & in voluntate non sit potentia illa proxima & expedita, seu indifferentia illa activa quæ ad rationem libertatis requiritur. Rationem suprà assignavimus: cùm enim voluntas sit potentia cæca, sequens ductum & cognitionem intellectûs, non potest ferri in objectum, nisi eo modo quo ipsi repræsentatur ut amabile: id est necessariò, si illud ut necessariò diligibile, & ut continens omnem rationem boni, repræsentetur, ut in visione beatifica contingit: liberè verò, si illud repræsentetur ut bonum aliquod particulare, non habens necessariam connexionem cum bono in communi; ut contingit in nobis viatoribus, qui Deum solùm cognoscimus per fidem & cognitionem obscuram. Voluntas ergo, cùm sit appetitus rationalis, essentialiter subordinatur intellectui, & ab ejus cogitatione dependet, ac in proxima quasi agendi potestate, per judicium rationis completur: unde implicat quod judicium indifferens de aliquo actu, sit in intellectu, & in voluntate non sit libertas, seu potentia proxima ad illum eliciendum, vel non eliciendum.

84 Non obstat, quod per decretum divinum, & motionem prædeterminantem, voluntas determinetur & applicetur ad unum actum. Nam ad illum non determinatur vel applicatur per modum naturæ, ut agentia naturalia, in quibus non remanet potentia ad oppositum, sed per modum liberi, & relinquendo in illa potentiam ad oppositum. Unde talis motio non habet rationem vinculi & impedimenti, ut imaginatur arguens, sed potiùs resolvit ipsam indifferentiam potentiæ, eamque transfert de actu primo ad secundum; quod non est eam ligare, sed solvere; nec eam impedire, sed expedire, eamque actuare & perficere, ab illa tollendo defectum potentialitatis & suspensionis, ut infrà ostendemus.

85 Ex quo patet, quàm ineptum sit exemplum quod ab illo Auctore adducitur. Nam potentia loco motiva non subordinatur essentialiter visivæ, sicut voluntas intellectui; nec per visum completur & redditur expedita, sicut libertas per judicium rationis indifferens. Item catenæ & compedes in fure ligato & compedito, habent rationem obicis & impedimenti; & impediunt ne potentia gressiva in actum exeat: decretum autem divinum, & motiones prædeterminantes, non impediunt, sed efficiunt quod libertas in actum secundum prorumpat, eamque transferunt ab indifferentia potentiali ad actualem, ac proinde, ut infra dicemus, illam actuant & perficiunt, non verò ligant aut impediunt. Unde principia doctrinæ Thomisticæ rectè inter se cohærent, eorumque connexio non est captu difficilis, ut Petrus à S. Joseph existimat, *sed oculis ægris odiosa lux, quæ puris est amabilis*: ut ait Augustinus 7. Confessionum cap 16.

86 Sed & id quoque mirabile est, ne dicam ridiculum, quod ait idem Auctor in sua Idea Theologica, lib. 1. de Deo, cap. 18. *Patres scilicet* Pag. 122. *Dominicanos, in privatis colloquiis plerumque affirmare solitos, in eorum sententia, positâ motione physicè prædeterminante, voluntatem non agere necessariò, sed tantùm infallibiliter &c.* Quasi verò Patres Dominicani, solùm id dicant clanculùm, & in angulis, ac veluti mussitando, nec palam in Scholis, in Academiis, in Templis, voce, scripto, in concionibus & lectionibus publicis, ubique terrarum id profiteantur, & doceant? Certè alterius mundi se civem, vel ut meliùs dicam, novi orbis scriptorem, profiteatur necesse est solitarius iste, & fateatur nusquam se legisse Thomistas, quos impugnat, nisi oculis alienis, vel alienatis; cùm non viderit apud Alvarem, Joannem à S. Thoma, Salmanticenses, & alios D. Thomæ Discipulos, integras disputationes & tractatus, quibus ostendunt physicam prædeterminationem non tollere, sed causare; nec lædere, sed perficere libertatem; & quod pejus est, ibidem asserere audeat; *Bannem & Alvarem,* NECESSITATEM ANTECEDENTEM, PLANE INELUCTABILEM, *in voluntate præmota perspicuè admittere, quamque* (inquit) *omnes sinceri physicæ prædeterminationis Defensores probare tenentur, sic consequenter loqui velint*. Primum enim apertissimè falsum est, & mera hujus Auctoris impostura, vel hallucinatio. Licèt enim Bannez & Alvarez cum aliis Thomistis doceant, prædeterminationem physicam esse aliquam suppositionem antecedentem, ex qua sequitur infallibiliter liber nostræ voluntatis consensus; nusquam tamen dixerunt, imò nec somniarunt, illam esse *necessitatem antecedentem, planè ineluctabilem*, ut refert ille Auctor, imò potiùs oppositum expressissimè docent. Nam Bannez 1. p quæst. 19. art. 8. dub. 1. conclus. 2. sic ait: *Effectus contingentes aut liberi, si comparentur ad scientiam, vel providentiam, vel voluntatem Dei, sunt necessarii* SECUNDUM QUID, *scilicet* EX SUPPOSITIONE, *quæ necessitas est conditionalis, seu potiùs* CONSEQUENTIÆ, NON CONSEQUENTIS. Alvarez verò disp. 22. de auxil. num. 40. *Necessitas* (inquit) *futuri consensûs, quæ desumitur ex antecedenti decreto voluntatis divinæ,* NON EST NECESSITAS ABSOLUTA, SED CONDITIONALIS, ET SECUNDUM QUID, *ut suprà dictum est; unde actus nostri liberi qui necessariò sequuntur ex hujusmodi suppositione, non sunt simpliciter necessarii, sed liberi, ut ex communi sententia antiquorum disp. 25. patebit.*

Alterum etiam quod addit, non minùs à veritate alienum est: nam ut fusè ostendemus infra art. 7. potest dari suppositio antecedens, se tenens ex parte causæ primæ, & primi principii nostræ libertatis, quæ non tollit, sed causat libertatem, & quæ proindè, quantùm ad effectum conservandi libertatē, est virtualiter, seu æquivalenter consequens; & talis est, ut ibidem dicemus, suppositio physicæ prædeterminationis. 87

Tertiò probatur conclusio. Ad libertatem non requiritur, voluntatem positis omnibus naturâ & causalitate ad agendum prærequisitis, posse non agere in sensu composito, seu posse componere non actionem cum prærequisitis ad agendum prioritate naturæ & causalitatis; sed satis est posse non agere in sensu diviso, seu voluntatem sub divina motione & applicatione, retinere potentiam ad non agendum, seu ad dissentiendum, absolutè & simpliciter, ut demonstrabimus articulo sequenti, convellendo primum ac præcipuum Adversariorum fundamentum: At decretum prædeterminans, ejusque motio, sunt de prærequisitis ad agendum, prioritate tantùm naturæ & causalitatis, ut suprà demonstravimus, & communiter docent nostri Thomistæ; nec tollunt à voluntate mota potentiam ad dissentiendum, seu ad eliciendum actum oppositum, nam ut ait S. Prosper de vocat. gent. 88

lib. 2. cap. 9. *Deus ad obediendum sibi ipsum velle sic donat, ut etiam à perseveraturis illam mutabilitatem qua potest nolle, non auferat.* Et D. Thomas suprà relatus asserit: *Quòd quamvis non effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate; tamen potentia deficiendi effectum, simul stat cum divina voluntate.* Ergo decretum prædeterminans, libertatem potentialem nostræ voluntatis non destruit.

89 Hanc rationem tangit idem S. Doctor 1. 2. quæst. 10. art. 4. ad 3. his verbis: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quòd voluntas ad illud non moveatur.* (Ecce impossibilitatem componendi dissensum cum divina motione.) *Non tamen est impossibile simpliciter.* (Ecce potentiam absolutam ad dissensum, quàm voluntas sub illa retinet) *Unde non sequitur quod voluntas à Deo ex necessitate moveatur.* Ecce quomodo ad libertatem sufficit absoluta potentia ad dissentiendum, nec requiritur quod dissensus possit cum divina motione componi.

90 Deniq; probatur conclusio: De libertate creata philosophari debemus per analogiam & similitudinem ad increatam, cùm ista illius sit imago, effluxus, & participatio: Sed libertas divina & increata cum divinorum decretorum immutabilitate & indefectibilitate cohæret, ut Tractatu præcedenti ostensum est. Ergo etiam libertas creata cum infinita eorumdem decretorum efficacia & immutabilitate stare poterit. Hanc rationem fusè ac eruditè expendit Gaspar Ram. Cancellarius Academiæ Oscensis, Tractatu de divinis præmotionibus.

Disp. 3, art. 2.

§. III.

Stabilitur tertia conclusio.

91 Dico tertiò: decretũ prædeterminans, libertatẽ potentialẽ nostræ voluntatis perficere.

Probatur primò: Libertas nostræ voluntatis est perfectior, quando exit in actum secundum, quàm dum remanet in potentia & in actu primo; nam actus secundus semper excedit primũ in perfectione, sicut in actualitate: Sed decretum prædeterminans facit quod libertas potentialis exeat in actum secundum, & quod voluntas sub indifferenti judicio rationis se determinet, ut secundum liberum, & secundum determinans: Ergo ejus libertatem perficit.

92 Confirmatur primò: Indifferentia actualis & positiva, est perfectior potentiali & privativa; nam prima est perfectio simpliciter simplex, quæ in Deo formaliter reperitur, non autem secunda: Sed decretum prædeterminans transfert libertatẽ ab indifferentia potentiali ad actualem, quia facit illam actu velle, & actu in suo ordine se determinare, & reducit eam de potentia in actum, ut docent Thomistæ: Ergo illam perficit.

Confirmatur & declaratur amplius: Illud per-
93 ficit libertatem, quod ab illa tollit aliquem defectum & imperfectionem, ut ex ipsis terminis liquet: Sed decretum prædeterminans tollit aliquem defectum & imperfectionem à libero arbitrio, scilicet potentialitatem & suspensionem, seu carentiam actûs: Ergo illud perficit. Unde Fulgentius de incarn. & gratia cap. 20. *Gratiâ humanum non aufertur, sed sanatur; non adimitur, sed corrigitur; non removetur, sed illuminatur; non evacuatur, sed adjuvatur, atque servatur arbitrium.* Et Prosper sent. 6. *Arbitrium hominis gratia non abolet, sed adolet.* Quibus verbis duo illi eximii Augustini Discipuli, & gratiæ efficacis defensores acerrimi, illam nobis exhibent, non solùm ut libertatis amicam & contubernalem, sed etiam ut ejus parentem & nutricem, quæ illam fovet, conservat, nutrit, & adolescere facit.

Secundò principaliter arguitur. Inferiora perficiuntur per subordinationem & conjunctionem ad superiora, ut patet in Luna, quæ illuminatur & perficitur per conjunctionem ad Solem, in fluviis qui crescunt & augentur dum remeant in Oceanum, & in creaturis intellectualibus, quæ sanctificantur, & beatificantur per amorem & conjunctionem ad Deum. Unde bellissimè Marcilius Ficinus in convivium Platonis cap. 21. *Qui Deum vero amore prosecutus fuerit, Deum inveniet, & se in Deo recuperabit, quia ad suam, per quam creatus est, redibit ideam, ubi rursus reformabitur, quia ideæ suæ perpetuò cohærebit.* Sed per decretum prædeterminans, & motionem efficacem, voluntas nostra Deo ut primo libero actu subordinatur, & conjungitur fonti & principio totius libertatis creatæ, efficaciæ scilicet infinitæ divinæ voluntatis, quæ (ut suprà ostendimus) est prima creatæ libertatis radix: Ergo per decretum prædeterminans, ejusque motionem, libertas nostra perficitur. 94

Hanc rationem fusè prosequitur Guillelmus Gibiusus, Congregationis Oratorii insignis Theologus, in libro de libertate Dei & creaturæ, ubi egregiè & eleganter expendit, quòd cùm reliquæ omnes perfectiones, eò cumulatiores sint & lætiores, quò principio suo magis accedunt, absurdum videtur dicere, quod libertas nostra, ubi ad Deum, perfectionis omnis & libertatis scaturiginem, reducitur, eique per prædeterminationem, & motionem efficacem actu conjungitur & subordinatur, statim effugiat & evanescat. Certè si omnis paternitas quæ est in terra, ab ea quæ in Deo est derivatur, ut dicitur ad Ephes. 3. & si omnis sapientia desursum est descendens à Patre luminum, ut habetur Jacobi 1. Item si omnis perfectio quæ *simpliciter simplex* appellatur, dicit ordinem dependentiæ, & subordinationem ad Deum, ut totius bonitatis & perfectionis principium: cur etiam libera nostræ voluntatis determinatio, quæ inter perfectiones simpliciter simplices numeratur, non proveniet à libera determinatione Dei, tanquam à primo totius libertatis fonte; & cur liberum per participationem, non pendebit in actuum suorum determinatione ab eo quod est liberum per essentiam? 95

Deniq; suadetur conclusio. Omnis motio quæ attemperatur & accommodatur naturæ subjecti quod movet, illud perficit: Sed motio decreti prædeterminantis, naturæ & conditioni voluntatis creatæ attemperatur: Ergo illã perficit. Major patet, Minor probatur. Voluntas, cùm sit appetitus rationalis, petit moveri sub indifferenti judicio rationis, & cum facultate & potentia ad oppositum: Sed motio decreti prædeterminantis utrumque præstat, ut jam ostendimus, & nostri Thomistæ communiter docent: Ergo naturæ & conditioni voluntatis creatæ attemperatur. Hanc rationem tangit S. Thomas quæst. 6. de malo art. 1. ad 3. his verbis: *Deus movet voluntatem,* IMMUTABILITER, *propter* EFFICACIAM *virtutis moventis, quæ* DEFICERE NON POTEST (Ecce infrustrabilitatem & efficaciam divinæ motionis, petitam non ex Dei præscientia, futurum nostræ voluntatis consensum explorante, sed ex efficacia infinita divinæ voluntatis) 96

Sed

Sed propter naturam voluntatis motæ, non inducitur necessitas, sed MANET LIBERTAS. Ecce ejus dulcedinem & suavitatem, naturæ voluntatis humanæ accommodatam.

97 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Cùm voluntas creata sit agens physicum simul & morale, nec moraliter solùm, sed etiam physicè in suos actus influat, utroque modo petit à Deo moveri; moraliter scilicet, per ostensionem bonitatis; & physicè, per internam applicationem & motionem. Prima motio se tenet ex parte objecti, & dicitur intentionalis & metephorica. Secunda se tenet ex parte potentiæ, & vocatur realis & physica. Una convenit Deo in ratione finis ultimi: altera ei competit in ratione primi principii. Quia ergo decretum prædeterminans utroq; modo movet voluntatem, nec unquam illam physicè movet & applicat ad aliquem actum eliciendum, quin simul illam moraliter excitet per ostensionem bonitatis finitæ & limitatæ, quæ potest quidem eam invitare & allicere, non tamen cogere vel necessitare, accomodatur naturæ & conditioni voluntatis creatæ & consequenter ejus libertatem non lædit, sed perficit.

98 Utrumq; hoc genus motionis agnoscunt SS. Patres in voluntate creata. Nam S. Thomas 1. p. quæst. 105. art. 4. ostendit *Deum movere voluntatem, non solùm per modum objecti, sed etiam* INTERIUS INCLINANDO. Et D. Augustinus interdum unam motionem explicat, interdum alteram. Nam de spiritu & litera cap. 34. dicit. *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus.* (Ecce motionem moralem & metaphoricam) Et lib. 1. ad Simplic. quæst. 2. *Quis*, inquit, *audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem* MENTEM APPLICARET, *voluntatemque conjungeret, in qua Iacob justificatus est?* Ecce physicam motionem, ac internam mentis applicationem. Utramque etiam eleganter expressit D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, versùs finem, his verbis: *Deus voluntatem* APPLICAT OPERI, *& opus explicat voluntati.*

ARTICULUS VI.

Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ.

99 Duo sunt præcipua fundamenta quibus Adversarii ducuntur ad rejicienda decreta prædeterminantia, ut libertati contraria. Primum est, quia existimant esse de ratione causæ liberæ, ut positis omnibus ad agendum prærequisitis, possit non agere, etiam in sensu composito, seu cum illis non actionem seu dissensum componere: Sed decretum prædeterminans, juxta Thomistas, est de prærequisitis ad agendum, prioritate saltem naturæ, & cum eo non potest componi dissensus vel negatio actionis; quia cùm sit ab intrinseco efficax, non potest frustrari suo effectu: Ergo tale decretum actuũ humanorum libertatem destruit.

100 Secundum fundamentum est huic affine, & sumitur ex doctrina Anselmi, docentis omnem suppositionem antecedentem, & quæ ex electione seu consensu nostræ voluntatis non descendit, ejus libertatem destruere: Sed decretum prædeterminans est aliqua suppositio antecedens, & quæ non dependet ab electione seu potestate nostræ voluntatis: Ergo libertatẽ destruit. Hæc sunt præcipua Adversariorum fundamenta, quæ breviter hic convellenda sunt. Unde sit

§. I.

Primum Adversariorum fundamentum evertitur.

Dico ergò primò: non esse de ratione agentis liberi, ut positis omnibus naturâ & causalitate ad agendum prærequisitis, possit non agere in sensu composito, seu cum illis negationem actionis componere, sed sufficere quod tunc sit potens ad non agendũ in sensu diviso, seu quod negatio actionis sit tunc absolutè possibilis.

Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Ea quæ secundùm ordinem naturæ tantùm prærequiruntur ad agendũ, sunt simul cum actu (prioritas enim naturæ, est solùm prioritas causalitatis & instantis à quo, non verò prioritas temporis & instantis in quo) unde quia quod est, quando est, necesse est esse, impossibile est quòd positis omnibus naturâ prærequisitis in agente libero ut operetur, possit non agere in sensu composito, seu negationem actionis cum illis componere, aliàs posset non actum cum actu, & formam cum ejus negatione conjungere. 101

Confirmatur: Illa quæ prioritate solùm naturæ & causalitatis operationem antecedunt, constituunt agens liberum in ratione principii actualis operationis; unde sicut principium actuale operationis non potest cum ejus negatione componi, ita nec illa quæ prioritate solùm naturæ operationem agentis liberi antecedunt. 102

Probatur secundò: Unum ex prærequisitis ut Deus operetur ad extra, est æternum decretum de illo opere, v.g. de creatione mundi: Sed posito tali decreto, Deus non potest non agere in sensu composito, id est non potest componere suum decretum de creatione mundi, cum non creatione; quia id implicat, propter ipsius immutabilitatem; & nihilominus Deus liberrimè creavit mundum: Ergo non est necessarium ad salvandam libertatem, quod positis omnibus naturâ & causalitate ad agendum prærequisitis, possit quis non agere in sensu composito. 103

Respondet Suarez, in libertate divina duo concipi signa: unum in quo concipitur Deus indifferens ad utrumq; scilicet ad creationẽ mundi, vel non creationem; & aliud in quo se determinat ad ejus creationem. Ratione prioris (inquit) Deus dicitur liber, quia potest utrumq; in sensu composito, non verò ratione posterioris. 104

Sed contrà primò: Divina decreta non possunt in Deo esse vel concipi ut futura, sed solùm ut præsentia, & egredientia à voluntate divina: ut in Tractatu de scientia Dei, contra eundem Suarem fusè ostendimus, & expresè docet D. Thomas quæst. 6. de verit. art. 3. ad 10. his verbis: *Actus prædestinationis, cùm mensuretur æternitate, nunquam cadit in præteritum, sicut numquam est futurus, sed semper consideratur ut egrediens à voluntate per modum libertatis.* Ergo non possunt cum fundamento in re concipi illa duo signa quæ Suarez fingit in libertate Dei. 105

Secundò, dato & non concesso, quòd illa duo signa in libertate Dei distingui possint, tamen absurdum est dicere, quòd in secundo signo in quo Deus concipitur se determinare ad creationem mundi, & illam decernere, non sit nec concipiatur ut liber: nam in tali signo Deus eligit creationem mundi, ut medium ad manifestandam suam gloriam & bonitatem: Electio autem est proprius actus libertatis. 106

Addo quod, nulla potentia amittit propriã & spe-

specificam perfectionem, pro illo instanti temporis, vel rationis, aut naturæ quo reducitur ad actum secundum; sed potiùs tunc magis perficitur & actuatur, ut patet in nobis: nam voluntas nostra, dum actu eligit, & se determinat, est perfectiori modo libera, quàm dum est constituta in actu primo, & gaudet libertate & indifferentiâ solùm potentiali: Ergo similiter in eo signo in quo actus liber concipitur ut egrediens à voluntate Dei, & divina libertas actu se determinans ad creationē mundi, Deus concipitur perfectiori modo liber, quàm in alio signo, in quo juxta Suarem concipitur ut indifferens ad utrumque.

107 Probatur tertiò conclusio argumento ad hominem. In sententia Adversariorum gratia congrua est de prærequisitis ad agendum, & tamen illa non potest componi cum dissensu, vel cum negatione actionis: alioquin falleretur divina præscientia, quæ prævidit hominē in his occasionibus & circunstantiis infallibiliter consensurum; & eadē gratia simul esset congrua & incongrua, quod implicat: Ergo non est de ratione liberi arbitrii, ut positis omnibus ad agendū prærequisitis, possit non agere in sensu composito, seu negationem actionis cum illis componere.

108 Idem argumentum fieri potest de homine actu operante. Nam in instanti quo loquor, ipsâ locutione meâ jam existente, & reduplicatâ, impossibilis est pro tunc actualis negatio locutionis; aliàs duo contradictoria possent esse simul, nimirum locutio & non locutio, & idem posset simul esse & non esse; & tamen pro illo tunc, locutio mea est libera, cùm liberè loquar, ut supponimus: Ergo stat libertas locutionis pro aliquo nunc, pro quo tamen non est possibile oppositum, nimirum negatio locutionis; quia ad libertatem locutionis sufficit quòd non locutio sit absolutè possibilis: Ergo similiter stare poterit libertas amoris v. g. in voluntate ad amandum prædeterminata, quamvis cum tali prædeterminatione non possit conjungi negatio amoris quia ad libertatem amoris sufficit quòd non amor sit absolutè possibilis.

109 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio alio exemplo aptissimo. Dicunt enim Philosophi partem substantialem, v.g formam, etiam extra totum, esse verè potentem ad componendum: sed in quo quæso sensu? An ne quia extra totum sit possibilis ipsa actualis compositio? hoc sanè implicatorium est, cùm actualis compositio, non extra, sed solùm intra totum possibilis sit. Solùm ergo volunt quòd pars extra totum sit verè potens ad componendum, in hoc sensu, quòd habeat quidem potentiam ad componendum, etiam in statu quo est extra totum, licet actualis compositio in illo statu nunquā sit possibilis. Et si quæratur quomodo hęc stare possint, nempe potentia pro hoc statu, & quod extremum pro eodem statu possibile non sit? Respondetur rationē esse, quia ad hoc ut alicui insit pro aliquo statu seu duratione vera potentia ad aliquid, non requiritur quòd illud, etiam pro illo statu seu duratione, sit possibile, sed sufficit quod sit possibile absolutè: potentia enim non specificatur ab extremo possibili pro omni statu, sed ab extremo possibili absolutè, ut patet manifestè in Deo: ipse namq; adhuc supposito decreto de non creando alio mundo, habet verè potentiam ad creandum alium mundum, quia alius mundus, licèt supposito illo decreto possibilis non sit, est tamen possibilis absolutè. Sic ergò pars, etiam in statu quo est extra totum, habet veram potentiam ad componendum, licèt extra totum actualis compositio possibilis non sit, per hoc præcisè quod sit possibilis absolutè. Similiter etiam voluntas ad amandum prædeterminata, est verè proximèque potens ad non amandum, non quia sub illo statu sit possibilis actualis positio non amoris, seu cum tali prædeterminatione conjungibilis (hoc enim implicat in sententia Thomistarum, quia cùm illa sit ab extrinseco efficax, infallibilem habet nexum cum operatione) sed quia etiam, stante prædeterminatione ad amandum, negatio amoris est absolutè possibilis.

Respondent Adversarii, negando Consequentiam, & paritatem: quia, inquiunt, in exemplis adductis de gratia congrua, & actuali locutione, impossibilitas alterius extremi provenit ex aliqua suppositione libera, & libertatis usum includente, vel supponente, ac proinde inducit solùm necessitatem & impotentiam consequentem, & secundùm quid: suppositio autem decreti prædeterminantis ad amorem, ex qua provenit pro illo tunc impossibilitas negationis amoris, libertatis usum non involvit, sed illum omninò antevertit; Unde sensus compositus ex illa descendens, inducit necessitatem antecedentem, libertati contrariam. Ita Suarez tomo 1. de gratia prolog. 1. cap. 6. num. 7. ubi inquit: *Distingui potest duplex sensus compositus, unus qui sit ex suppositione præveniente, alius qui ex subsequente; & quando necessitas est in sensu composito priori modo, per talem sensum compositum non salvatur libertas, quia illa suppositio inducit necessitatem simpliciter, & libertati contrariam, juxta doctrinam Anselmi. Quando vero suppositio est consequens, tunc optimè accommodatur distinctio sensûs compositi & divisi, quia necessitas in tali sensu composito non repugnat libertati.* 110

Sed hæc responsio & doctrina Adversariorū, facilè impugnari potest. In primis enim falsum est quòd decretum prædeterminans non involvat usum libertatis; licèt enim illum non includat formaliter, includit tamen illum radicaliter, seu eminenter; quia, ut suprà dictum est, tale decretum oritur ab efficacia infinita divinæ voluntatis, quæ, ut docet Augustinus, magis habet in sua potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines, & quæ in sententia D. Thomæ est prima radix & origo totius contingentiæ & libertatis creatæ. Si ergo sensus compositus, juxta Suarem, non tollit libertatem, quando involvit usum liberi arbitrii, manifestum est sensum compositum ex suppositione prædeterminationis descendentem, libertati non magis obesse, quàm sensum compositum provenientem à gratia congrua, vel ab ipsa libera operatione voluntatis creatæ: sicut enim in gratia congrua formaliter includitur consensus conditionatus voluntatis nostræ, scientiâ mediâ prævisus; ita & in gratia prædeterminante includitur radicaliter, eminenter, & causaliter; quia talis gratia est quidā effluxus à primò libero, & à prima totius libertatis radice procedit; undè licèt non sit ut libera ut quod, & formaliter, est tamen libera ut quo, & causaliter; eoque ferè modo quo semen dicitur vivens ut quo, quia est instrumentum generantis ad vitam communicandam. 111

Præterea falsum est quòd suppositio prædeterminationis physicæ, omninò, seu omnibus modis, liberum nostræ voluntatis consensum antevertat, illudque adverbium, *omninò*, additur 112

ditur à Suare, loco citato, dum sententiam Thomistarum refert, ut aliquo colore possit illam impugnare. Nam licèt illum antecedat prioritate naturæ & rationis, non tamen prioritate durationis & temporis: suppositio autem liberum nostræ voluntatis consensum solâ prioritate naturæ antecedens, libertatem non tollit, sed causat; nec illam destruit, sed ædificat. Ratio est, quia prioritas naturæ est prioritas causalitatis & originis; unde solùm convenit causæ, respectu effectûs; vel principio actuali, respectu operationis. Sicut ergo causa non destruit aut tollit effectum, sed illum causat & perficit; ita & suppositio, solâ prioritate naturæ liberum nostræ voluntatis consensum antecedens, libertatem non tollit, sed causat, nec eam lædit, sed conservat. Unde etiam falsum est quod additur à Suare, omnem scilicet suppositionem antecedentem destruere libertatem: illa enim quæ accommodatur naturali modo agendi voluntatis, & quæ illam movet, & applicat sub indifferentia objectiva judicii, & relinquendo potentiam ad oppositum, solâque prioritate naturæ liberum nostræ voluntatis consensum antecedit (qualis est in sententia Thomistarum suppositio decreti prædeterminantis) libertati creatæ non præjudicat, sed potiùs illam statuit & causat, & est consequens virtualiter, aut æquivalenter, ut infrà latiùs exponemus, impugnando secundum fundamentum adversæ sententiæ. Unde fit

§. II.

Cujusdam Recentioris argumenta solvuntur.

FRanciscus Annatus in libro quem pro defensione scientiæ mediæ edidit, disp. 1. cap. 6. §. 3. pluribus argumentis suadere conatur, esse de ratione liberi agentis, positis omnibus ad agendum prærequisitis, posse non agere in sensu composito, seu negationem actionis cum illis conjungere.

113 Primò sic arguit: Liberum agens, quatenus tale est, suppositis ad agendum prærequisitis, potest agere in sensu composito: Ergo & non agere, etiam in sensu composito. Probatur Consequentia ex communi sensu Auctorum, qui cùm dicunt illud esse liberum agens, quod potest agere & non agere, utrumque sine dubio eodem modo usurpant, & eodem modo posse putant: Ergo si agens liberum, positis prærequisitis ad agendum, possit agere in sensu composito, poterit etiam eodem modo non agere.

114 Confirmat hoc argumentum: Quia potentia illa liberi agentis, est potentia dominativa, quâ datur illi optio actionis & non actionis: ut autem in illo sit perfectum dominium, debet posse conjungere non actionem cum illis circumstantiis cum quibus conjungit actionem, alioquin non conjungit ex dominio, sed ex necessitate.

115 Secundò, Agere agentis liberi, est agens liberum componere cum prærequisitis ad agendum ipsam actionem: Ergo agens liberum posse non agere, idem est ac posse absolutè non componere actionem suam cum prærequisitis ad agendũ. Rursus agens liberum componere suam actionẽ cum prærequisitis ad agẽdum, ex Didaco, est facere ut pro eodem instanti tẽporis simul sint in libero arbitrio, & prærequisita ad actionem, & ipsa actio: Atqui agens liberum potest absolutè loquendo non componere suam actionem cum prærequisitis ad agendum: Ergo absolutè loquẽdo facere potest, ut pro eodem instanti temporis sint prærequisita, & non sit actio. Denique pro eodem instanti temporis esse prærequisita ad agendum in libero arbitrio, & non esse actionem, est componi non actionem cum prærequisitis ad agendum: Sed agens liberum, absolutè loquendo, primum potest: Ergo & secundum: Hoc autem est posse non agere in sensu composito, significant compositionem non actionis cum prærequisitis ad agendum: Hoc igitur potest agens liberum, & quæcunque necessitas impedit ne hoc possit, impedit ne sit liberum.

116 Tertiò, Agens liberum debet hoc posse ad quod aliquando tenetur: Sed tenetur aliquando componere non actionem cum prærequisitis omnibus ad agendum: Ergo debet hoc posse. Major est certa, quia ad impossibile nemo tenetur: Minor verò probatur. Quando aliquis peccat, tenetur componere negationem peccati cum prærequisitis ad agendum, quia componere non peccatum cum prærequisitis ad agendum, non est aliud quàm facere ut eodem instanti quo sunt illa prærequisita, sit etiam non peccatum, seu non sit peccatum; Atqui homo tenetur facere ut pro eodem instanti in quo sunt prærequisita ad peccandum, non sit peccatum, alioquin non peccaret in eodem instanti: Ergo homo tenetur componere non peccatum, seu negationem peccati, cum prærequisitis ad peccandum.

117 Quartò, Hoc quod est non agere, positum in definitione liberi agentis, aliter dicitur in sacris litteris & Conciliis, *Renuere, abjicere, dissentire, resistere.* Quibus apertè significatur, esse in potestate libera agentis, componere cum prærequisitis ad agendum ipsum non agere: quid enim est quæso dissentire, nisi dissensum ponere? Est autem de ratione dissensûs, ut ponatur pro eodem instanti pro quo quis movetur, & incitatur ad consensum; nemo enim dissentire dicitur, antequam moveatur, neque postquam motus fuit, & obtemperavit motioni: Ergo posse dissentire, est posse ponere dissensum, pro eo instanti quo est motio, atque adeò componere dissensum cum motione.

118 Quintò, Exigimus ab Adversariis, ut distinctionis alterum membrum exponant, cùm voluntatem quam negant positis ad agendum prærequisitis posse non agere in sensu composito, dicunt tamen posse non agere in sensu diviso? Quid, inquam, est voluntatem posse non agere in sensu diviso? nempe sumendum est oppositum ejus quod est posse non agere in sensu composito, distinctionum enim membra debent esse opposita. Et quia posse non agere in sensu composito, est facere posse ut pro eodem instanti temporis, simul sint prærequisita, & non actio; consequenter posse non agere in sensu diviso, non erit aliud quàm facere posse ut pro alio instanti temporis quo non sunt prærequisita, sit non actio. Atq; ita definitio liberi agentis habebit hunc sensum; agens liberum est illud quod habet potestatem agendi pro tempore quo sunt prærequisita ad agendum, & simul habet etiam potestatem non agendi, sed pro tempore quo illa non erunt. Quasi verò sit ullum agens tam necessarium de quo nõ liceat hoc ipsum affirmare; videlicet illius potentiã agendi, quæ cum prærequisitis ponit actionẽ, esse etiam potentiã non agendi, pro tempore quo prærequisita deerunt.

119 Denique, Agens liberum, positis omnibus ad agendum prærequisitis, propriè, simpliciter, & absolutè dicitur potens ad non agendum: Sed non

non potest taliter denominari, nisi possit negationem actionis cum illis componere: Ergo &c. Minor probatur, nam potentia conjuncta cum sui effectûs impossibilitate, non sufficit ad tribuendam denominationem simpliciter & absolutè potentis: Ergo si positis omnibus ad agendum prærequisitis, negatio actionis sit impossibilis, non potest agens liberum, positis omnibus ad agendum prærequisitis, propriè, simpliciter, & absolutè dici potens ad non agendum.

120 Hæc sunt præcipua P. Annati argumenta quæ (ut consideranti patebit) æquè militant contra gratiam congruam, quam ille admittit, quàm contra decretum prædeterminans, & gratiam de se efficacem, quam docent Thomistæ. Nam positâ gratiâ illâ congruâ, quæ est de prærequisitis ad agendum, implicat de facto poni dissensum, & negationem actionis cum illa componi; alioqui, ut suprà dicebamus, falleretur divina præscientia, & eadem gratia simul esset congrua & incongrua. Idem etiam patet in prædestinatione, & in dono perseverantiæ, & confirmationis in gratia, quæ libertatem non destruunt, & tamen non possunt cum peccato & damnatione componi. Unde D. Thomas quæst. 23. de verit. art. 5. ad 3. *Non enim ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, & iste potest damnari: sed ista sunt incompossibilia, Deus vult istum salvari, & iste damnatur.* Idem docet Augustinus cap. 12. libri de corrept. & gratia, ubi agens de perseverantiæ dono quod electi ex meritis Christi recipiunt, dicit illud donum esse tale, *ut non solùm sine illo perseverantes esse non possint, verùm etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.* Quod idem est ac cum tali dono non perseverantiam non posse componi. Unde cap. 6. libri de bono persever. loquens de eodem dono: *Quomodo (inquit) potest amitti, per quod fit ut non amittatur quod possit amitti.* Id etiam ex Adversariis apertè profitetur Petavius tomo 1. libro 9. cap. 7. his verbis: *Illud quod per Christi merita tribuitur donum, non solùm dat posse si velint, sed etiam velle quod possunt; & est tale ut eo dato non nisi perseverantes sint, id est, ut certò, & quod in scholis dicitur, infallibiliter perseverent, tametsi liberè gratiæ illi donoque consentiant, non necessariò; sed ita ut dissentire possint, si velint, quod Tridentina sancit Synodus, quamvis ut non dissentire velint, eodem illo perseverantiæ dono perficitur.* Ergo ex confessione ipsorum Adversariorum, ad libertatem non requiritur ut negatio actionis cum omnibus ad agendum prærequisitis possit componi. Quod magis patebit ex solutione argumentorũ.

121 Ad primum ergo distinguo Antecedens: liberum agens, suppositis ad agendum prærequisitis ex parte potentiæ & actûs primi, potest agere in sensu composito, concedo Antecedens: prærequisitis ex parte applicationis potentiæ, & actûs secundi, nego Antecedens: his enim positis, liberum agens propriè loquendo non potest agere, sed de facto agit, & est in exercitio actuali suæ libertatis; unde implicat, quod cum illis negationem actionis componat, aliàs simul ageret & non ageret. Itaque in sententia Thomistarum, prærequisita ad agendum sunt in duplici differentia: quædam enim se tenent ex parte potentiæ & actus primi, ut habitus, virtutes operativæ, & auxilia sufficientia; & hæc, cùm constituant solùm principium habituale operationis, possunt indifferenter cum actione vel non actione componi: alia se tenent ex parte applicationis potentiæ, & se habent per modum

A reductivi de actu primo ad secundum; & ista, cùm constituant principium actuale operationis, non possunt ab ea separari, nec cum illius negatione componi. Quando verò dicit arguens, quod Auctores in illa definitione liberi agentis, quâ dicitur esse illud quod positis omnibus ad agendum prærequisitis potest agere, ly *potest*, eodem modo, & in eodem sensu usurpatur: verum est si per ly *prærequisitis*, intelligantur ea quæ prærequiruntur ex parte potentiæ & actûs primi: secùs autem si designentur ea quæ solùm prærequiruntur ex parte applicationis potentiæ: his enim positis liberum agens non potest agere vel nõ agere, sed de facto agit, retinendo

B tamen potentiã ad non agendum, seu ad non continuandam actionẽ quam elicit. Unde.

Ad confirmationem, similiter dicendum est, quod potentia liberi agentis in actu primo considerati, & ut liberi libertate tantùm potentiali, est potentia dominativa, quâ datur illi optio actionis & non actionis; potentia verò liberi agentis in actu secundo, non habet dominium illud potentiale, sed actuale, quia actu eligit operari, retinendo potentiam ad non agendum, seu ad non continuandam actionem; & hoc secundum dominium est multò perfectius quàm præcedens, quia illud includit defectum potentialitatis, & carentiæ seu suspensionis actûs, quo istud caret: unde hoc reperitur in Deo formaliter, aliud verò solùm eminenter. 122

C Ad secundum in primis respondeo, Antecedens, prout jacet, non esse verum. Nam falsum est quod agere agentis liberi, sit agens liberum componere cum prærequisitis ad agendum ipsam actionem; hoc enim convenit etiam agenti necessario, ut patet. 123

Secundò, hoc dato & non concesso, non valet Consequentia, quia ad hoc ut agens liberum possit non agere, non requiritur quod possit non componere positivè actionem suam cum prærequisitis ad agendum prioritate naturæ, sed sufficit quod possit illam non componere negativè,

D quod potest præstare, etiam quando illa prærequisita non sunt.

Tertiò, distinguo Majorem secundi argumenti. Agens liberum componere suam actionem cum prærequisitis ad agendum, est facere ut pro eodem instanti temporis simul sint in libero arbitrio prærequisita ad actionem, & ipsa actio: in eodem instanti temporis formaliter, concedo: in eodem instanti temporis materialiter, nego. Solutio patebit ex statim dicendis.

Quartò, Minor ejusdem argumenti, quæ asserit quod agens liberum potest absolutè loquendo non componere actionem suam cum prærequisitis ad agendum, falsa est, si per ly *prærequisi-*

E *tis*, intelligantur ea quæ prærequiruntur ex parte actûs secundi, & quæ actionem solâ prioritate naturæ & causalitatis antecedunt, ut constat ex suprà dictis.

Denique, ut ostendatur hoc argumentum esse purè sophisticum, illud in Adversarium retorqueo, hoc modo. Agere agentis liberi est, agens liberum componere ipsam actionem, non solùm cum prærequisitis, sed etiam cum concomitantibus, inter quæ est concursus Dei simultaneus in ejus sententia: Ergo agens liberũ posse non agere, idem est ac illud posse absolutè nõ componere actionem suam cũ concursu Dei simultaneo, & aliis actionem cõcomitantibus. & cũ ea indissolubiliter connexis: Sed posse cõponere actionem

nem suam cum concursu Dei simultaneo, & aliis actionem concomitantibus, est posse cum illis componere negationem actionis: Ergo agens liberum posse non agere, idem est ac illud posse componere negationem actionis cum concursu Dei simultaneo, & aliis actionem concomitantibus, & cum ea inseparabiliter connexis, quod tamen manifestam implicat contradictionem.

Item prædestinatum salvari, est illum componere salutem cum prædestinatione: Ergo illum posse non salvari, idem est ac illum posse absolutè non componere salutem cum prædestinatione: Sed posse non componere salutem cum prædestinatione, est posse cum illa componere negationem salutis: Ergo prædestinatum posse non salvari, est illum posse componere cum prędestinatione negationem salutis: quod tamē esse impossibile docet D. Thomas suprà relatus, & D. Bonaventura infrà referēdus. Sicut ergo hæc argumenta purè sophistica sunt, ut patet, ita illud quod ab Adversario proponitur, quod neque vi materiæ, neque vi formæ concludit.

124 Ad tertium concessa Majori, nego Minorem, ad cujus probationem, nego Antecedens: Ad probationem in contrarium, distinguo Majorem. Componere non peccatum cum prærequisitis ad agendum, non est aliud quàm facere ut in eodem instanti quo sunt illa prærequisita, sit etiam non peccatum: in eodem instanti formaliter, concedo Majorem: in eodem instanti materialiter, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

125 Explicatur: Posse componere unum cum alio, non est solùm posse facere quod existat unum in ea duratione materialiter sumpta in qua existit aliud, sed insuper requiritur quod illa duratio utriusque extremi coexistentiam mensuret, aut mensurare possit. Quamvis enim justus v.g. in eodem instanti in quo habet gratiam sanctificantem, possit pro tunc peccare lethaliter, quia gratia sanctificans, præcisè sumpta, & ut non est associata dono confirmationis, non tollit potētiam ad peccandum; nihilominus idē justus qui potest peccare in illo instanti, non potest cōponere gratiam cū peccato lethali: quia licèt possit ponere illud in eo instanti in quo gratia existit, non tamē prout in eo existit gratia, & prout formaliter & reduplicativè ejus præsentiam & existentiā mensurat, sed tantùm prout prædictū instans habet quod mensuraret in exercitio peccatum, si tunc haberet. Item licèt ille qui elicit actum amoris, in eodē instāti materialiter sumpto possit non amare, quia liberè amat, non tamen in eodem instāti formaliter: implicat enim quod idem instans coexistentiam amoris & non amoris simul mensuret; alioqui idem posset simul esse & non esse, & contradictoria de eodem simul verificari. Idem cum proportione dicendum est de præmotione ad actū amoris, quæ est in eodem instanti temporis & durationis cum illo, cumque solā prioritate naturæ & causalitatis antecedit: licèt enim voluntas in eodem instanti in quo est præmota ad actum amoris, possit ponere dissensum seu carentiam amoris, non tamē potest dissentire, seu non amare in sensu composito: quia nō potest talem dissensum seu carentiā amoris ponere in eodē instanti formaliter sumpto, & quatenus formaliter & reduplicativè mensurat præmotionē & amorem qui actu à voluntate producitur, sed solùm in eodem instanti materialiter sumpto, & prout abstrahit ab hoc quod ille amor sit productus vel non. Videantur Salmanticenses tomo 1. in 1. p. tract. 4. disp. 10. dub. 5. §. 6.

Ad quartum nego quod quando in Tridentino definitur liberum arbitrium motum & excitatū à Deo posse dissentire, significetur per hoc, esse in potestate liberi arbitrii componere ipsum non agere cum prærequisitis ad agendum. Ad probationem in contrarium, dicendum est, de ratione quidem dissensûs actualis, & actu positi, esse ut existat in eodem instanti formaliter pro quo quis movetur & incitatur ad consensum: hoc tamen non esse de ratione dissensûs solùm possibilis, aut ponibilis, de quo solùm loquitur Tridentinum in illo canone 4. sess. 6. Hic enim solùm petit, quod possit existere in eodem instāti materialiter sumpto, in quo existit motio. Nā (ut suprà ostendimus) ut alicui insit pro aliquo statu seu duratione vera potentia ad aliquid, nō requiritur quod illud etiam pro illo statu seu duratione sit possibile, sed sufficit quod sit possibile absolutè. 126

Ad quintum jam patet solutio, constat enim ex dictis, membra hujus distinctionis, *In sensu composito, & diviso*, esse inter se opposita, no eo modo quo contendit arguens: ita ut posse non agere in sensu composito, sit posse facere ut pro eodē instanti temporis simul sint prærequisita, & non actio. Et posse non agere in sensu diviso, sit posse facere ut pro alio instāti temporis quo non sunt prærequisita, sit nō actio (hic enim sensus Calvinistic⁹ est, non Thomisticus, ut art. 4 ostēdimus) sed modo jā explicato, ita ut posse non agere in sensu composito, sit negationē actionis posse in eodē instanti formaliter sumpto cū prærequisitis ad agendū coexistere. Posse verò non agere in sensu diviso, sit illā posse existere in eodē instanti, non formaliter, sed materialiter considerato. 127

Ad ultimum concedo Majorem, & nego Minorem: ad cujus probationem, distinguo Antecedens. Potentia conjuncta cum sui effectûs impossibilitate, non sufficit ad tribuendam denominationem simpliciter & absolutè potentis, si talis impossibilitas sit absoluta, & ex natura rei procedēs, concedo Antecedens. Si sit solùm pro aliquo statu aut duratione, & ratione alicujus suppositionis descendentis à libertate, vel à prima ejus origine & radice, nego Antecedens, & Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: nam (ut suprà arguebamus) Deus adhuc supposito decreto de non creando alio mundo, simpliciter & absolutè denominatur potens ad creandum alium mundum, quia licèt alius mundus, supposito illo decreto, possibilis non sit, est tamē possibilis absolutè. Pars, etiam in statu quo est extra totum, habet veram potentiā ad componendum, per hoc præcisè quod compositio sit possibilis absolutè, licèt extra totum actualis compositio possibilis non sit. Et prædestinatus verè potest damnari, licèt actualis damnatio nunquam possit cum prędestinatione conjungi. Unde D. Bonaventura in 1. dist. 40. quæst. 2. ad 1. *Quando alicui debetur locus secundùm prædestinationem divinam, potest quidem cadere, & locum perdere, & alius qui non est prædestinatus potest locum acquirere, & tamen nunquam hoc eveniet.* Et D. Thomas hîc art. 6. ad 2. *Licèt sit possibile eum qui est prædestinatus mori in peccato mortali, secundùm se consideratum* (id est ab intrinseca indifferentia causæ proximæ, etiam stante illa suppositione) *tamen hoc est impossibile, posito* (*prout scilicet ponitur*) 128

eum

eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Articulus VII.

An omnis suppositio antecedens, seu ex libera nostræ voluntatis electione non descendens, destruat arbitrii libertatem?

HUnc articulum jungimus præcedenti, ut secundum Adversariorum fundamentum convellamus, & mentem ac doctrinam Anselmi, quâ illi maximè abutuntur in hac materia, elucidemus, ac exponamus. Unde sit

§. I.

Pars negativa statuitur, & testimoniis Conciliorum & SS. Patrum firmatur.

DIco igitur: Omnis suppositio antecedens, seu ex libera nostræ voluntatis electione non descendens, non destruit libertatem.

129 Probatur primò conclusio ex Concilio Coloniensi in Enchir. Christianæ institutionis de sacr. pœnit. ubi sic habetur: *Duplex est necessitas: una absoluta quam vocamus necessitatem consequentis: veluti necesse est Deum esse, Deum unum esse, hominem esse animal rationale, mortale, nam hæc aliter se habere nequaquam possunt. Alia est necessitas consequentiæ, quâ necessariò evenire dicimus non quæ suâ naturâ necessaria sunt, sed necessariò sequuntur, propter præcedentes causas &c.* Et hac distinctione ibidem conciliat libertatem cum divina præscientia: unde ex hoc loco efficax argumentum desumitur ad probandum omnem suppositionem antecedentem non destruere libertatem. Necessitas enim quæ est ex causis præcedentibus, oritur à suppositione antecedente, ut manifestum est: Sed necessitas orta ex causis præcedentibus non semper destruit libertatem: Ergo neque necessitas proveniens à suppositione antecedente. Major patet, Minor verò sic ostenditur. Juxta Concilium, necessitas orta ex causis præcedentibus, est necessitas consequentiæ tantùm, & non consequentis, ut constat ex verbis relatis: Sed necessitas quæ est tantùm consequentiæ, & non consequentis, non præjudicat libertati, ut ibidé docet Concilium, & consentiunt omnes Theologi & Canonistæ, ut constat ex canone *Nabuchodonosor*, aliàs *vasis iræ*, §. *quamvis*, 23. quæst. 4. & ex Glossa ibidé: Ergo necessitas orta ex causis præcedentibus, non semper destruit libertatem.

130 Probatur secundò conclusio ex Anselmo, cui potissimùm in hac materia confidunt Adversarii. Nam Sanctus ille in libro de concordia libertatis cap. 7. in principio docet scientiam Dei esse causam rerum, & probat hac ratione quâ etiam utitur Magister in 1. dist. 38. *Si Deus à rebus habet scientiam, sequitur quod illæ priùs sint quàm ejus scientia, & sic à Deo non sint à quo nequeunt esse nisi per ejus scientiam.* Item cap. 10 ejusdem libri, agens de concordia præscientiæ & prædestinationis cum libero arbitrio, ait: *Quamvis suâ voluntas utatur potestate, nihil tamen facit, quod Deus non faciat in bonis suâ gratiâ.* Ex quibus locis sic arguo. Divina scientia, juxta Anselmum, est causa futuritionis rerum, & gratia boni usûs liberi arbitrii, seu determinationis liberi arbitrii ad bonum: quia (inquit) *nihil facit voluntas, quod Deus non faciat in bonis suâ gratiâ:* voluntas autem bene utitur libero arbitrio, & ad bonum se determinat: Ergo illum bonum usum & talem determinationem facit Deus in nobis suâ gratiâ: Sed omnis causa est prior saltem naturâ & causalitate suo effectu, ut docent Philosophi, & lumine naturali notum est: Ergo ex Anselmo scientia Dei est suppositio antecedens, respectu futuritionis rerum, & gratia respectu boni usûs & determinationis liberi arbitrii: Sed nec Dei præscientia, nec divina gratia, tollunt vel lædunt libertatem & contingentiam rerum, ut est certum de fide, & toto illo opusculo docet Anselmus: Ergo ex doctrina Anselmi, falsum est quod omnis suppositio antecedens, & ex libera nostræ voluntatis electione non descendens, destruat arbitrii libertatem.

Confirmatur: Idem Sanctus cap. 3. ejusdem libri sic habet: *Quoniam enim quod Deus vult non potest non esse, si Deus vult voluntatem humanam nullâ cogi vel prohiberi necessitate ad volendum, vel non volendum, & vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est voluntatem esse liberam, & esse quod vult.* Quibus verbis apertè docet voluntatem divinam, ratione infinitę efficaciæ quâ pollet, causare substantiam & modum libertatis in nostris operationibus, & efficere quod voluntas creata infallibiliter simul & liberè operetur, & consequenter dari aliquam suppositionem antecedentem, quæ non tollit, sed causat infallibiliter libertatem, & quæ necessitatem solùm consequentiæ & non consequentis inducit. 131

Probatur tertiò ex D. Thoma 1. p. quæst. 19. art. 8. ubi tertio loco hoc sibi argumentum objicit: *Illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolutè: sed res creatæ à Deo, comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid priùs à quo habent necessitatem: Sequitur ergo quod omne quod Deus vult sit necessarium absolutè.* Ecce ipsummet Adversariorum fundamentum, cui sic respondet. *Ad Tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem, juxta modum priorum: unde & ea quæ fiunt à voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantùm, & sic non omnia sunt necessaria absolutè.* Quibus verbis S. Doctor duo docet quæ Adversariorum doctrinæ apertè repugnant. Primum est, res omnes creatas, & consequenter actus liberos nostræ voluntatis, qui utique aliquid creatum sunt, comparari ad voluntatem divinam ut ad aliquid prius, & in eam reduci tanquam in primam & universalissimam causam. Secundum est, quod quidquid habet necessitatem ab aliquo priori, non est necessarium absolutè. Quia (inquit) *Posteriora habent necessitatem, juxta modum priorum.* Ex quo infert, aliqua habere à voluntate divina necessitatem absolutam, ut Solem oriri, ignem calefacere &c. Alia verò hypotheticam tantùm, & conditionalem: ut prædestinatum salvari, præventum gratiâ efficaci converti &c. Ergo falsum est, quod omnis suppositio antecedens, & de libera nostræ voluntatis electione non descendens, tollat libertatem, & necessitatem antecedentem, seu absolutam inducat. 132

Confirmatur: D. Thomas ibidem sibi objicit aliud argumentum, quod etiam communiter nobis opponunt Adversarii. *Omnis causa quæ non potest impediri (seu cui non potest resisti) ex necessitate suum effectum producit: Sed voluntas Dei non potest impediri, nec ei resisti: dicit enim Apostolus ad Rom. 9. Voluntati enim ejus quis resistit? Ergo* 133

Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem. A
Cui sic respondet: *Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessariò, quæ sic fieri vult.* Quibus verbis duo etiam docet doctrinæ Adversariorum directè opposita. In primis enim asserit, voluntati Dei efficaci non posse resisti, nec illam posse impediri & frustrari suo effectu. Secundò hanc, ut ita loquar, irresistibilitatem, non solùm non obesse libertati creatæ, sed etiam illam firmare & statuere: si enim voluntati divinæ non potest resisti, & illa velit ut liberè operemur, firmum & certum est quod liberè operabimur. B
Id ergo quod Adversarii putant maximè nocere libertati, juxta D. Thomam, est illud quod maximè eam firmat, fovet, & statuit; idque quod dicunt illius esse ruinam & perditionem, vel ut alii loquuntur, *ejus ultimum vulnus*, idem S. Doctor asserit esse primam ejus originem & radicem. Quis ergo non videat, eos à doctrina D. Thomæ peregrinari, & derelinquere fontem aquæ vivæ, ut fodiant sibi cisternas dissipatas, sicut dicitur Jeremiæ 2.

§. II.

Ratio fundamentalis exponitur. C

124 VT vis & efficacia præcipuæ rationis quâ ducuntur Thomistæ ad probandum dari aliquam suppositionem antecedentem quæ libertati non præjudicat, sed potiùs eam statuit & firmat, meliùs & faciliùs percipiatur: quæro ab Adversariis, cur impossibilitas vel necessitas orta ex suppositione consequente, seu ex libera nostræ voluntatis determinatione descendente, libertatem ejus non tollat, aut lædat? Vel aliis terminis, cur id quod libertatem consequitur, & consequendo facit aliud extremum pro tunc impossibile, non præjudicet libertati? Respondebunt sine dubio, quia eo ipso quod libertatē consequitur, est utiq; ipsius libertatis effectus, D
ac proinde potiùs signum libertatem ostendens, quàm eam destruens. Hæc est profectò omnium concors & vera responsio, ex qua efficax argumentum desumo ad probandum omnem suppositionem antecedentem, eam præcipuè quam involvit divina prædefinitio, seu decretum prædeterminans, non præjudicare libertati. Si enim secundùm responsionem jam datam, & juxta rei veritatem, suppositio consequens non tollit libertatem, quia est effectus illius; à fortiori suppositio antecedens divinæ prædefinitionis, seu decreti prædeterminantis, eam non destruet; quia ut docent Thomistæ, tale decretum oritur à prima radice & principio libertatis, infinitâ E
scilicet divinæ voluntatis efficaciâ, ipsamq; libertatem, per modum causæ seu principii actualis illius antecedit: implicat autem quod aliquid libertatem antecedat, ut causa libertatis, & quod libertatem destruat: nam causa effectum suum non destruit aut annihilat, sed potiùs illum producit, fovet, & conservat. Cùm ergò Thomistæ doceant decretum prædeterminans, & physicam prædeterminationem ac gratiam efficacē, quæ ab illo fluunt & emanant, non aliter antecedere liberi arbitrii consensum & determinationem, quàm per modum causæ & principii actualis illius, & in tali decreto, seu prædeterminatione & gratia efficaci, solam prioritatem naturæ & causalitatis agnoscant, manifestum est, juxta illorum principia, suppositionem illius, quamvis antecedentem, non destruere, sed causare libertatem, & omnem necessitatem aut impossibilitatē ab ea inductam, non magis nocere libertati, quàm illam quæ ad suppositionem ipsius actûs liberi consequitur: sicut enim hæc suppositio est effectus aut signum libertatis, ita & alia est illius causa & origo; & sicut prima formaliter consequitur libertatem, ita & altera est eam consequens virtualiter, seu æquivalenter, quantùm ad effectum conservandi libertatem, ut in solutione argumentorum fusiùs expendemus.

Sed quia discursus ille perspicuè satis intentum ostendit, haud dubiè Adversarii negabunt 135
principium quod hîc supponimus, nimirum talem posse esse decreti prædeterminantis & physicę prędeterminationis naturam, ut libertatem antecedat, & nihilominus antecedendo causet: hoc enim, inquiunt, est de ratione liberi agentis, ut ita se ad volendum & operandum determinet, quod à nulla causa superiori, salvâ ejus libertate, determinari possit: nam ut dicitur Eccles. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui. Apposuit tibi ignem & aquam; ad quod volueris porrige manum tuam &c.*

Verùm in hac responsione, quæ est veluti 136
summa & medulla doctrinæ Molinisticæ, multa improbanda & impugnanda occurrunt. In primis enim quod primò asseritur, talem videlicet non posse esse decreti prædeterminantis & physicæ prædeterminationis naturam, ut libertatem antecedat, & nihilominus antecedendo causet, manifestè veritati repugnat: quia implicat dari vel concipi aliquam causam, quæ prioritate saltem causalitatis & naturæ suæ effectum non antecedat, quod lumine naturali notum est, & patet inductione in omnibus causis secundis: Sol enim naturâ præcedit radium, ignis calorem, & essentia proprietates quæ ab ipsa dimanant. Ergo tantùm abest quod divinum decretum, ejusque influxus & motio, non possint in nobis causare libertatem, si liberi arbitrii determinationem & consensum prioritate naturæ antecedant, quin potiùs oppositum, nec fieri nec concipi possit, & manifestam contradictionem involvat.

Aliud etiam quod in eadem responsione sub- 137
jungitur, scilicet de ratione liberi argentis esse, ita se ad volendum & operandum determinare, ut à nulla superiori causa determinari possit, à veritate & sana doctrina non minùs alienum est. Licèt enim hoc cujuslibet causæ creatæ, etiam Angelicæ, potestatem excedat, quia ut rectè ait Doctor Subtilis suprà relatus: *Contra naturam voluntatis est, determinari à causa inferiori, quia tunc ipsa non esset superior*: Non est tamen cur hujusmodi vim & potentiam supremæ & omnipotentissimæ causæ denegemus, ut ibidem docet idem Scotus, subdens: *Non est autem contra naturam voluntatis, determinari à causa superiori*, scilicet Deo. Cujus disparitatis duplex ratio, eaque egregia, assignari potest. Prima est, quia cùm Deus sit primum liberum, & tale per essentiam, omnem libertatem creatam & participatam, omnemque liberam nostræ voluntatis determinationem, eminentissimo & perfectissimo modo continet, *magisque habet*, ut inquit Augustinus, *in potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas.* Si ergo creata voluntas seipsam quasi suâ libertate præveniens, potest se in consensum liberum determinare, cur omnipotens eandem suâ efficaciâ præveniens, idem præstare non poterit:

Hanc rationem tangit D. Thomas quæst. 22. de verit. art. 8 his verbis: *Sicut voluntas potest immutare actum suum, ita & multò ampliùs Deus.* Potestque confirmari & illustrari discursu quo utitur Innocentius Papa in Epistola ad Concilium Carthaginense, quæ inter Epistolas Augustini est 91. ubi sic ratiocinatur: *Ergo eris tibi in providendo præstantior, quàm potest in te esse qui te ut esses effecit?* Quem sapientissimum Pontificem imitati, similiter dicamus: Eris-ne tibi ad tuos actus determinandos præstantior & potentior, quàm potest is esse qui te ut esses effecit?

138 Hanc rationem breviter ac dilucidè proponit Ildephonsus Michaël, Zamorensis, tomo 1. in 1. p. quæst. 19 art. 8. cap. ultimo, ubi sic discurrit: *Nunquam destruitur effectus per antecessionem suæ causæ, cùm sit de essentia effectûs subsequi ad causam, & sit de ratione causæ antecedere prioritate aliquâ effectum; nam causa est, ut dicitur in 2. physicorum, ad quam sequitur effectus: libertatem autem causæ secundæ, nisi falli velimus, vel nisi superbiamus, non debemus apprehendere ut primam & independentem, sed ut participatam, posteriorem, dependentem, & subsequutam post primam causam, ejusque decretum & influxum.*

Pag. 499.

139 Secunda ratio sumitur etiam ex D. Thoma eadem quæst. 22. de verit. art. 9. ubi hæc scribit. *Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa esse voluntatis, quod secundùm fidem solus Deus est: unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud secundùm quod vult.* Quibus verbis hoc discrimen statuit inter Deum & agentia creata, quod nulla creatura, quantumvis perfecta, potest in mentem humanam illabi, & ut ita loquar intra voluntatis officinam intrare, nec consequenter ipsam immutare, & applicare ac determinare ad volendum, ex quo inferunt Theologi, quod ipsi etiam Angeli non possunt naturaliter cognoscere actus nostros liberos, nec penetrare cordis humani cogitationes; quia illæ clauduntur intra scrinium cordis nostri & pectoris, in quod nulla creatura, etiam angelica, invitâ voluntate potest intrare. Cæterùm Deus, cùm sit auctor & principium ipsius voluntatis, & supremum habeat in illam dominium, potest intra ipsam illabi, & in ejus sinum ingredi: juxta illud Ezechielis 44. *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam*; & consequenter solus Deus potest, illæsâ voluntatis libertate, eam intrinsecè immutare, applicare, & determinare.

140 Hanc doctrinam latiùs expendit 3. contra Gent. cap. 88. ubi sic discurrit: *Oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat: nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali, quantùm ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinens eam in esse: A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.* Et infrà: *Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum hujus motûs, quod est potentia ipsa voluntatis: hoc autem est Deus qui animam solus creat. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia.* Quibus verbis, hoc etiam inter Deum & creaturas agnoscit discrimen, quod agentia creata, cùm sint omnino voluntati extrinseca, non possunt eam intrinsecè immutare & applicare, sed tantùm extrinsecè & objectivè movere & excitare: Deus autem, cùm sit auctor & principium animæ & voluntatis, ac intimè illi conjungatur, veluti anima ipsius animæ, & sicut principium in quo vivimus, movemur, & sumus, ut dicitur Actorum 17. non reputatur tanquam agens extrinsecum, sed computatur inter causas internas ipsius voluntatis, non formaliter ut anima, sed radicaliter & eminenter, sicut causa prima. Unde potest utroque modo movere voluntatem, extrinsecè scilicet & objectivè, eam alliciendo & invitando ad sui amorem & prosecutionem: quod præstat in ratione summi boni & ultimi finis, cujus motio est tantum moralis & metaphorica, ut docent Philosophi. Et etiam effectivè, eam interiùs inclinando, & applicando ad quodcumque voluerit, quod ei competit in ratione primæ causæ & primi principii, ut egregiè explicat idem S. Doctor 1. p. quæst. 105. art. 4. ubi quærit: *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam?* Et in corpore articuli distinguit duplex genus motionis, quarum una se tenet tantùm ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit, *Quod utroque modo proprium est Dei movere voluntatem* (intellige efficaciter, ut ibidem explicat) *Sed maximè secundo modo*, INTERIUS EAM INCLINANDO. Et articulo sequenti docet quod Deus in omnibus agentibus operatur tribus modis: scilicet finaliter, effectivè, & formaliter. Et in resp. ad 3. ait: *Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum, & est finis omnium actionum.* Denique art. 4. primo loco sibi objicit hoc argumentum quod nobis frequenter opponunt Adversarii. *Omne quod movetur ab extrinseco, cogitur: Sed voluntas non potest cogi: Ergo non potest à Deo moveri.* Cui sic respondet: *Ad primum ergo dicendum, quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi. Sicut grave, cùm movetur deorsum à generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei propriam ejus inclinationem.* Quibus verbis docet Deum movendo & determinando voluntatem hominis, eam non cogere vel necessitare; quia cùm sit ejus author, dans ei propriam inclinationem, non se habet ut agens extrinsecum respectu illius, sicut reliqua agentia creata, sed ei intimè unitur & conjungitur tanquam radix & principium ipsius libertatis. Unde sicut si substantia animæ haberet aliquem influxum prævium in voluntatem, eamque sub indifferentia objectiva judicii ad volendum & operandum prædeterminaret, non destrueret ejus libertatem, sed potiùs eam causaret, quia est radix talis potentiæ, & cum ea intimè conjungitur. Ita similiter, quia Deus est auctor & principium ipsius animæ & voluntatis, eiq; intimè unitur, ut primum liberum, & prima causa libertatis creatæ, quamvis ipsam ad volendum, & ad operandum applicet & prędeterminet, non tollit aut lædit ejus libertatem, quia ejus influxus est influxus radicis & principii ipsius libertatis, & habet pro effectu ipsum actum liberum, etiam inquantum liberum, & substantiam ac modum libertatis in ejus operationibus simul attingit, eamque movet & applicat ad volendum, sub indifferentia objectiva judicii, quæ, ut suprà ostendimus, est proxima radix libertatis.

Potest

Potest hoc ampliùs declarari & illustrari alio exemplo aptissimo, quo utuntur Salmanticenses in Tractatu de voluntate Dei. Si in manibus hominis esset aliqua libertas intrinseca, distincta à libertate voluntatis, eique essentialiter subordinata, tunc ejus natura esset, quòd hoc ipso quod voluntas efficaciter vellet aliquid fieri à manibus, illæ etiam liberè & secundariò illud vellent, licèt possent velle oppositum; nec in tali casu, imperium aut motio voluntatis applicantis manum ad opus, ejus libertatem læderet; quia talis libertas esset solùm secundaria, & essentialiter dependens à libertate voluntatis, tanquam primi liberi, primique determinantis & applicantis potentias & facultates animæ; & etiam quia voluntas illam determinans & applicans, non se haberet per modum principii purè extrinseci respectu illius, sed esset illi intimè conjuncta, & in eadem essentia animæ radicata. Ita similiter dicimus, quod quia libertas nostræ voluntatis est tantùm secundaria, à Deo tanquam primo libero, primoque determinanti essentialiter subordinata; & aliunde Deus non se habet ut agens purè extrinsecum respectu voluntatis, sed illi intimè conjungitur, tanquam radix & principium libertatis, illam consequenter non destruit, aut lædit, quamvis voluntatem prædeterminet, quia per hoc non impedit, sed facit quod voluntas in suo ordine, & ut secundum liberum & secundum determinans, seipsam moveat & determinet. In hoc enim nulla plane est repugnantia aut implicantia, ut sæpe ostendimus, & docet D. Thomas ubi suprà art. 5. ubi secundo loco sibi hoc argumentum proponit *Una operatio non potest esse simul à duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium: si igitur operatio creaturæ est à Deo in creatura operante, non potest esse simul à creatura, & ita nulla creatura aliquid operatur.* Quod est idem argumentum quod nobis frequenter opponunt Adversarii: dicunt enim, quod si voluntas movetur, applicatur, & determinatur à Deo; seipsam non movet, nec applicat, aut determinat; & sic tollitur ejus libertas, cùm de ratione causæ liberæ sit seipsam determinare & applicare. Cui sic respondet S. Doctor: *Ad secundum dicendum quod una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo & secundo agente.* Ita similiter nos dicimus, quod libera determinatio voluntatis creatæ, non procedit à duobus agentibus ejusdem ordinis, sed nihil prohibet quin procedat à primo & à secundo agente, tanquam à duabus causis essentialiter subordinatis; à Deo scilicet, tanquam à primo libero, & primo movente, & applicante; & à voluntate humana, ut à secundo libero, & secundo movente & applicante: sicut nihil vetat, quin eadem plantæ generatio sit à Sole, ut à primo generante; & à terra, tanquam à generante secundo.

Disp. 10. dubio 4. §. 3

142 Unde ad locum Ecclesiastici suprà adductum, quod nobis sæpe objiciunt Adversarii: respondet idem Doctor Angelicus 3. cont. Gent. cap. 90. quod *Hæc verba Ecclesiastici ad hoc solùm inducuntur, ut homines esse liberi arbitrii ostendatur, non verò ut eorum electiones à divina providentia subtrahantur.* Quod fusiùs expendit in hac 1. parte quæst. 22. art. 2. ad 4. his verbis: *Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo à divina providentia, sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa, determinata ad unum, sicut in rebus naturalibus quæ aguntur tantùm, quasi ab altero directa in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium quo consiliantur & eligunt, unde signanter dicit in manu consilii sui. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur.* Quibus verbis apertè declarat, hæc verba Ecclesiastici ad hoc solum induci, ut explicetur facultas quâ pollet homo ratione libertatis sibi inditæ, ut in suo ordine, & in ratione secundi liberi & determinantis, eligat & se determinet: per illa tamen non excludi subordinationem & dependentiam quam habet à Deo in primo libero & determinante, nec consequenter divinæ motionis & applicationis necessitatem. Sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas cœlestis motûs: quo exemplo idem sanctus Doctor utitur quodl. lib. 1. art. 7. ad 1. & in 2. sent. ad Annib. dist. 29. art. 4. ad 3. ubi ait, *Potestas nostra nihil operari potest sine Deo qui operatur in omni natura & voluntate: unde cùm dicimus aliquid esse in nobis, non excludimus Dei auxilium.*

§. II.

Diluuntur argumenta P. Annati, & mens ac doctrina Anselmi, de duplici necessitate antecedente & consequente, explicatur.

Præcipua Adversariorum argumenta desumuntur ex authoritate & doctrina Anselmi libro 2. *Cur Deus homo*, cap. 18. ubi duplicem necessitatem distinguit: alteram antecedentem, quæ tollit libertatem; alteram consequentem, quæ libertati non nocet. Verba Anselmi sunt: *Est namque necessitas præcedens, quæ causa est ut sit res, & est necessitas sequens, quam res facit. Præcedens & efficiens necessitas est, cùm dicitur cœlum volvi, quia necesse est ut volvatur, sequens verò quæ nihil efficit, sed sic est cùm dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cùm enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut dum loqueris non loquaris: non quod aliquid te cogat ad loquendum. Nam violentia naturalis conditionis cogit cœlum volvi, te verò nulla necessitas facit loqui.* Idem docet in libro de concordia prædestinationis cum libero arbitrio, cap. 10. ubi ait: *Pariter igitur quamvis necesse sit fieri quæ præsciuntur, & quæ prædestinantur, quædam tamen præscita & prædestinata non eveniunt eâ necessitate quæ præcedit rem, & facit, sed eâ quæ rem sequitur, sicut suprà diximus. Nox enim quamvis prædestinat, facit, voluntatem cogendo, aut voluntati resistendo, sed in sua eam potestate dimittendo. Quamvis tamen suâ voluntas utatur potestate, nihil tamen facit quod Deus non faciat in bonis suâ gratiâ, in malis non suâ, sed ejusdem voluntatis culpâ.* Et cap. 3. de concordia præscientiæ & prædestinationis docet, necessitatem consequentem esse illam quæ *descendit de libera voluntate.* 143

Ex his Anselmi testimoniis, quædam deducit argumenta P. Annatus in libro quem pro defensione scientiæ mediæ edidit disp. 1. cap. 6. §. 4. ad probandum prædefinitiones absolutas & efficaces, à prævisione scientiæ mediæ independentes, quæ à Thomistis, *decreta prædeterminantia*, appellantur, destruere libertatem. 144

Primò sic arguit num. 155. Necessitas quæ facit rem esse, & quæ causa est ut res sit, est necessitas præce-

præcedens, & inimica libertati, ex Anselmo: Necessitas quæ sequitur ex prædefinitione, facit rem esse, & est causa ut sit res: Ergo est necessitas præcedens, & inimica libertati, juxta mentem Anselmi.

145 Secundò, Necessitas sequens, & quæ libertati non nocet, alia non est ex Anselmo, quàm illa quam res facit, & quæ descendit de libera voluntate: Sed necessitas quam infert prædefinitio, non est illa quam res facit, nec descendit de libera voluntate: Ergo non est necessitas quæ apud Anselmum dicitur sequens, & quæ non nocet libertati. Quod si sub secundo illo traditæ distinctionis membro contineri non potest, restat ut ad primum reducatur, & credatur esse necessitas præcedens, & noxia libertati, aut damnetur Anselmus unà cum sua distinctione.

146 Tertiò, Prædefiniri actum liberum, est prædefiniri actum qui non trahat necessitatem essendi ex causa antecedenti, & independenti ab illius voluntate cui liber dicitur: Atqui actum esse prædefinitum, est trahere necessitatem essendi ex Dei prædefinitione: Ergo prædefiniri actum liberum, est prædefiniri actum qui non sit prædefinitus, quod implicat. Ibidem num. 134.

147 Quartò, necessitas quam abhorret agens liberum, illa est cujus causam ipsum nec impedire potest, nec vincere: Necessitas agendi quæ sequitur ex prædefinitione, seclusâ scientiâ mediâ, est hujusmodi: Ergo illa est quam abhorret liberum agens. Neq; hoc argumentum (inquit) eget probatione, sed meditatione. Ita num. 136.

148 Denique, Quando antecedens est causa consequentis independens à libertate, nemo dubitare potest, quin non sit tantùm necessitas consequentiæ, sed & consequentis quoque, ut videre est in consequentia amoris beatifici ex visione, & actûs violenter coacti ex vi cogente. Cùm ergo divina prædefinitio, seclusâ scientiâ mediâ, nec pendeat à nostra libertate, nec illam supponat, & tam indissolubiliter sibi connectat positionem actûs prædefiniti, quàm visio beatificum amorem, quare dicitur tantùm necessitas consequentiæ, & non etiã consequentis? Ita num. 137.

149 Priusquam his argumentis respondeamus: præmittendum existimavi, mirari me, quomodo adversarii Anselmi authoritatem tantoperè contra nos urgeant; cùm illam in aliis materiis in quibus cum illis non convenit (ut cùm agitur de peccato Angelorum, & quæritur an prima illorum operatio sit à Deo; & utrum Deus positivè influat in actus malos, & peccaminosos) non solùm facillimè abjiciant, sed etiam ferè contemnant. Unde Vazquez tomo ultimo quæst. 94. dub. 6. quærens utrum per opera aliàs Deo debita, hoc est præcepta, satisfieri possit, respondet affirmativè, & sibi objicit authoritatem Anselmi, oppositum docentis libro 1. *Cur Deus homo* cap. 20. quam sic excipit. *Ad tertium ex Anselmo respondimus suprà, & CONTRA IPSUM probavimus, apud Deum fieri posse satisfactionem de aliàs debitis, multaque alia* CONTRA IPSUM *adduximus quibus ostendimus* NON PROBARE QUOD CONTENDIT. Similiter Theophilus Raynaudus tomo de Christo, editionis Antverpiensis pag. 100. fatetur Anselmum docuisse, plures subsistentias divinas, eandem non posse humanitatem terminare; & tamen oppositum ibidem docet. Quid ergo, si nos similiter in præseuti Anselmi authoritatem negaremus, & uno verbo infringeremus argumenta proposita, quorum totam vim, ac robur Adversarii ex ejus authoritate desumunt?

150 Verùm quia majori reverentiâ Sanctos Patres colimus, & in Schola Thomistarum non audiri solent hæ voces: *Perperam Chrysostomus, Perperam Augustinus*, quæ in libris quorumdam Recentiorum leguntur; ideò hac omissâ responsione, & admissâ Anselmi authoritate, quem ut Doctorem eximium, sanctissimum Præsulem, ac patrẽ haud ultimi nominis veneramur. Respondeo illum per necessitatem præcedentem, libertati contrariam, non aliã intellexisse, quàm eam quæ oritur ex aliqua causa extrinseca cogente, seu ad unum per modum naturæ determinante, ut contingit in amore beatifico, aut in volitione boni in communi. Per necessitatem verò consequentem, eam significare, quæ vel ex ipsa electione & libertate voluntatis immediatè descendit, vel ex ejus prima causa & radice oritur: qualis in sententia Thomistarum est suppositio decreti prædeterminantis. Nam, ut suprà dicebamus, licèt hæc suppositio sit formaliter antecedens, tamen quantùm ad effectum conservandæ libertatis, est virtualiter seu æquivalenter consequens; eò quod causa libertatis non magis possit ei nocere, quàm ejus effectus.

151 Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet ex ipso Anselmo, cap. 10. libri de concordia, ubi explicans necessitatem antecedentem, dicit esse illam *quæ præcedit rem, & facit*, & statim addit: *Non enim ea Deus quamvis prædestinet, facit voluntatem cogendo, aut voluntati resistendo.* Quibus verbis satis apertè declarat, se loqui tantùm de præcedentia cogente, seu ad unum per modum naturæ determinante: unde libro 2. *Cur Deus homo*, cap. 18. ut hanc necessitatem explicet, adducit exemplum de ortu Solis, & de motu cœli, quæ constat esse agentia naturalia, seu ad unum per modum naturæ determinata. Et Clemens Alexandrinus libro 2. Stromatum necessitatem illam φυσικὴν appellat: id est naturalem, & per modum naturæ moventem ac determinantem.

152 Quando ergo Anselmus dicit quod necessitas antecedens est illa quæ præcedit rem & facit, hoc non est intelligendum de quacunq; prioritate & efficientia (alioquin, ut suprà dicebamus, causa libertatis destrueret libertatẽ, quod absurdissimum est) sed de præcedentia cogente, seu ad unum per modũ naturæ determinante, nec relinquente in voluntate potentiã ad oppositum, & de efficientia liberi arbitrii determinationem & cooperationẽ impediente ac excludente. Similiter quando ait quod necessitas sequens est illa quam res seu voluntas facit, intẽdit solùm quod voluntas illam facit secundariò, & ut secundum liberum, & secundum determinans: non autem primariò, & indepẽdenter à motione & applicatione primi liberi, primiq; determinantis. Unde addit: *Quamvis tamen suâ voluntas utatur potestate, nihil tamen facit quod Deus non faciat in bonis suâ gratiâ; in malis, nõ suâ, sed ejusdem voluntatis culpâ.* His præmissis, Annati argumenta facilè diluentur.

153 Ad primũ enim respondetur distinguendo Majorem. Necessitas quę facit rem esse, & quę causa est ut res sit, est necessitas præcedẽs: si faciat rem esse, illam determinando ad unum per modum naturæ, & excludendo determinationem & cooperationem liberi arbitrii, concedo Majorem. Si non determinet illam ad unum per modũ naturæ, sed per modum liberi, nec impediat, sed efficiat,

ciat determinationem & cooperationem liberi arbitrii, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Necessitas quæ sequitur ex prædefinitione, facit esse, & est causa ut res sit, eam determinando ad unum per modum naturæ, & excludendo determinationem & cooperationem liberi arbitrii, nego Minorem: Eam determinando ad unum per modum liberi, & causando liberi arbitrii determinationem & cooperationem, concedo Minorem, & nego Consequentiã.

154 Ad secundum eadem facilitate respondetur, distinguendo etiam Majorẽ. Necessitas sequens, & quæ libertati non nocet, alia non est ex Anselmo, quàm illa quam voluntas facit: ut mota & applicata à Deo ut à primo libero & determinante, concedo Majorem. Quam facit independenter à motione & determinatione primi liberi, primique determinantis, nego Majorem. Eodem modo distinguo Minorem. Necessitas quam infert prædefinitio, non est illa quam voluntas facit: dependenter a motione & applicatione Dei, ut primi liberi, & primi determinantis, nego Minorem. Independenter ab illa, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

55 Secundò responderi potest, aliter distinguendo eandem Minorem. Necessitas consequens est illa quæ descendit de libera voluntate: vel formaliter, vel æquivalenter, concedo Majorẽ: formaliter tantùm, nego Majorem. Similiter distinguendo Minorem. Necessitas quam infert prædefinitio, non descendit de libera voluntate: formaliter, concedo Minorem. Eminenter, seu æquivalentet: nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: cùm enim Deus sit primum liberum, & magis habeat in sua potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines, omnemque eorum libertatem, seu liberam determinationem eminentissimo & perfectissimo modo præcontineat, potest, seclusis imperfectionibus, præstare totum id quod potest voluntas creata; unde sicut illa seipsam quasi suâ libertate præveniens, potest se in consensum liberum determinare; ita & Deus suâ efficaciâ illam præveniens, eam potest determinare. Vel ut loquitur D. Thomas suprà relatus: *Sicut voluntas potest immutare actum suum, ita & multò ampliùs Deus.* Quare sicut suppositio quæ descendit à voluntate humana, est formaliter consequens, quia descendit à secundo libero, & causa secunda libertatis creatæ; ita & illa quæ oritur à divina prædefinitione, est eminenter seu æquivalentet consequens, quoad effectum servandi illæsam libertatem, quia descendit à primo libero, & à prima totius contingentiæ ac libertatis radice, infinitâ scilicet divinæ voluntatis efficaciâ. Unde talis suppositio reducitur ad secundum membrum distinctionis traditæ ab Anselmo, scilicet ad necessitatem consequentem.

156 Nec valet ratiocinatio Adversarii, qui loco suprà citato num. 136. sic discurrit. *Sed & hoc quoque videtur absurdum, negari antecedentem esse necessitatem, cujus causa est antecedens, cùm constet apud omnes quamcunque necessitatem sequi conditionem suæ causæ, atque ab ea denominari. Et ita naturalis dicitur necessitas illa, quæ causam habet naturalem; violenta, quæ vim extrinsecùs illatam; absoluta, quæ existentem atque operantem absolutè; conditionata, quæ suspensam ex aliqua conditione. Iam quo sensu & quâ probabilitate dicetur consequens, aut negabitur antecedens necessitas illa cujus causa est antecedens? Et illa quæ dicitur antecedens, quare sic dicitur, nisi quia est ex causa antecedenti?* Non valet, inquam, hæc ratiocinatio, seu potiùs grammaticalis observatio; nam ut docent Dialectici, aliud est id à quo significatio nominis imponitur, & aliud id ad quod significandum imponitur: lapis enim dicitur à lædendo pedem, omne tamen quod lædit pedem non est lapis. Ita pariter, licèt necessitas antecedens hanc denominationem à causa præcedenti desumat, omnis tamen causa quæ liberi arbitrii consensum & determinationem præcedit, non debet, nec potest dici necessitas antecedens: alioquin, ut suprà arguebamus, indifferentia objectiva judicii quæ voluntatis electionem præcedit, esset necessitas antecedens: imò & ipsa libertatis causa, eam destruere, ac necessitatem antecedentem inducere diceretur, quo nihil absurdius imaginari potest. Sola ergo illa necessitas dicitur simpliciter antecedens, quæ ad unum per modum naturæ antecedenter determinat.

Ad tertium etiam patet solutio: Major enim eodem modo distinguenda est, quo in præcedentibus argumentis. Prædefiniri actum liberum, est prædefiniri actum qui non trahat necessitatem essendi ex causa antecedenti: prædeterminante ad unum per modum naturæ, concedo Majorem: prædeterminante ad unum per modum liberi, nego Majorem. Vel ex causa antecedenti, quæ non habeat in sua potestate voluntates hominum, & earum libertatem ac determinationẽ radicaliter seu eminenter non contineat, concedo Majorem. Ex causa antecedenti, quæ habeat in sua potestate voluntates hominũ, earumque libertatem eminentissimo & perfectissimo modo contineat, nego Majorem. Unde cùm divina prædefinitio prædeterminet ad unum per modum liberi, & descendat ex infinita efficacia divinæ voluntatis, quæ est prima radix nostræ libertatis, eamq; radicaliter seu eminenter præcontineat: quamvis actus liberi nostræ voluntatis, ex illa trahant aliquam necessitatem essendi (scilicet infallibilitatis) remanet tamen illæsa & incolumis arbitrii nostri libertas. 157

Ad quartum respondeo Majorem (quæ asserit quòd necessitas quam abhorret agens liberum, est illa cujus causam nec impedire potest nec vincere) esse verã, quando causa est particularis, & finitæ ac limitatæ virtutis, ut sunt omnia agentia creata: secùs autem quando est universalis, & infinitæ virtutis & efficaciæ, ut est divina prædefinitio. Nam hæc, ratione hujus universalis causalitatis, & infinitæ efficaciæ quâ pollet, est dativa & causativa libertatis, & substantiam ac modũ libertatis, in nostris operationibus attingit, ut suprà ostendimus. Unde tantùm abest, ad libertatem requiri quòd agens liberum ejus vim & efficaciam possit vincere aut impedire, quin potiùs si illi resisteret, eamque vinceret, aut impediret, tolleretur libertas; quia prima ejus radix, infinita scilicet divinæ voluntatis efficacia, destrueretur. Quare D. Thomas suprà relatus asserit: *Ex hoc quòd nihil voluntati divinæ resistit, sequi quod non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd fiant contingenter vel necessariò, quæ sic fieri vult.* Et Sylvius in opusculo de primo Motore, & 1. p. quæst. 19. art. 8. restatur hanc propositionem: *Quod ex inimpedibili per necessariam sequitur consequentiam, hoc inimpedibile est & necessarium*, fuisse damnatam Romæ à Xisto IV. anno 1476. in quodam Petro de Rivo, Doctore Lovaniensi, & ab 158

& ab eodem Rivo retractatam. Idem asserunt Doctores Lovanienses in justificatione & defensione cujusdam Censuræ suæ, Parisiis impressa anno 1641. Nam ibidem cap. 4. num. 81 expressè dicitur, prædictam propositionem in ipsa Universitate Lovaniensi fuisse olim ante 112. annos censam & abjectam, & deinde Romæ ipso Rivo præsente, sub Xisto IV. damnatam, & ab eodem Rivo recantatam.

159 Ex quo duplici testimonio, omni exceptione majore, infringitur responsio Cardinalis De Lugo dicentis propositionem à præfato Authore assertam, & ab illo Pontifice proscriptam, non fuisse illam quam retulimus, sed istam: *Quod ex præcedenti ordine successivæ durationis sequitur per necessariam consequentiam, necessarium & inimpedibile est.* Neque enim par est credere, Sylvium, virum prudentem, sapientem, & in omni passu suo solidum, hujus propositionis censuram in suis ad primam partem D. Thomæ commentariis voluisse inserere, eamque in opusculo quod de primo Motore edidit, confirmare, ac denuò asserere, & tam fœdam levitatis, vel ignorantiæ, aut negligentiæ, & dormitationis, in hoc duplici eximio opere, notam imprimere, nisi de illius veritate fuisset omninò certus. Multò minùs credibile est aut probabile, Professores Lovaniensis Academiæ, quæ magnam sibi promeruit toto terrarum orbe authoritatem, idem voluisse tam expressè asserere, præsertim in justificatione Censuræ, quàm ipsi Nuncio Apostolico, Galatino Episcopo, die 9. Septembris 1588. per Decanum ejusdem Facultatis, Dominum Henricum Cuychium, exhibuerunt, nisi de ejusdem propositionis Censura fuissent etiam certi. Crediderim potiùs his quæ præfatus Cardinalis, in sui de hac propositione judicii confirmationem, loco citato adducit, deesse quidpiam, quàm Sylvio & Doctoribus Lovaniensibus, in his quæ ad manum illis erant exquirendis aut investigandis, diligentiam & sedulitatem defuisse.

3. parte disp. 26. sect. 6

160 Cæterùm, etsi gratis concedatur, dictam propositionem non fuisse damnatã, sed aliam quam refert De Lugo, semper tamen illa remanet de errore suspecta, quia ut ostendit Sylvius ubi suprà, prior illa propositio ex posteriori sequitur. Nam si non est necesse id quod per necessariam consequentiam sequitur ex aliquo præcedenti ordine successivæ durationis, esse inimpedibile & necessarium; à fortiori non erit necesse, id quod per necessariam consequentiã sequitur ex aliquo præcedenti liberi arbitrii determinationem & consensum, prioritate naturæ, esse necessarium & inimpedibile, seu non liberum, & contingens. Quia ut suprà arguebamus, ea quæ prioritate naturæ contingentiam & libertatem antecedunt, eam causant & non destruunt; prioritas enim naturæ est prioritas causalitatis & dependentiæ, & competit causæ & principio actuali, in ordine ad effectũ quem actu producit.

161 Ad quintum distinguo Majorem. Quando antecedens est causa consequentis, independens à libertate, nemo dubitare potest quòd non sit tantùm necessitas consequentiæ, sed & consequentis. Si antecedens sit causa consequentiæ, solùm quantùm ad substantiam & entitatem actûs, verum est. Si sit causa consequentis, non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quantùm ad modum contingentiæ & libertatis in eo inclusum (ut contingit in proposito) falsum. Nam ut suprà ex D. Anselmo retulimus: *Quoniam quod Deus vult non potest non esse, si Deus vult voluntatem humanam nullâ cogi vel prohiberi necessitate ad volendum, tunc necesse est voluntatem esse liberam & esse quod vult.* Unde patet disparitas ad exemplum de visione beatifica ab arguente adductum. Hæc enim, cùm tollat indifferentiam objectivam judicii, quæ est proxima radix libertatis, nec in voluntate beatorum relinquat potentiam ad non diligendum Deum, in amorem beatificum non influit libertatem, sed necessitatem. Econtra verò, cùm divina prædefinitio utrumque præstet, causat libertatem & contingentiam in actibus prædefinitis.

§. IV.

Aliud ejusdem Annati argumentum dissolvitur.

IDem Author disp. 1. cap. 6. §. 1. probat admittendam esse in Deo scientiam mediam, eò 162
quòd *Admissâ scientiâ mediâ non sit difficile ad intelligendum, quomodo Deus prædefinire possit actum liberum, illæsâ ejus libertate; eaque seclusâ quomodo fiet divina prædefinitio cum libertate actûs prædefiniti, adeò sit captu difficile, ut sit hic etiam unus ex maximis Adversariorum laboribus.... Suntque aliqui Authores, qui cùm habeant usum scientiæ mediæ, velintque nihilominus retinere prædefinitiones actuum liberorum, huic difficultati succumbunt, ut videre est in Cajetano &c.*

Respondeo primò: hunc modum ineundæ libertatis quem Molina excogitavit, non esse ita 163
facilem, quin ex illo gravissimæ emergant difficultates, & plura sequantur absurda & inconvenientia, quæ Tractatu 3. fusè expendimus impugnando scientiam mediam. Sed nec ita clarum & perspicuum, quin multi existiment veritatem illam objectivam futurorum contingentium, à divino decreto independentem, eoque anteriorem, quæ est præcipuum scientiæ mediæ fundamentum, esse obscurissimam, ac prorsus inintelligibilem. Unde Suarez lib. 1. de essentia prædest. cap. 7. num. 8. & tomo 1. de grat. proleg. 2. num. 12. ait quod non intelligentes qualiter futura conditionata contingentia sint scibilia, prout antecedunt determinationem divinæ voluntatis, quiescere debent, confugientes ad infinitatem divinæ scientiæ.

Præterea, Dato quod modus ille conciliandi 164
libertatem à Molina excogitatus, sit ita facilis & perspicuus, ut ab omnibus intelligi valeat, & facilem reddat, ut ait Adversarius, bonorum actuum prædefinitionem; alter verò obscurior, & difficilior, & paucis intelligibilis: dico tamen hanc nimiam facilitatem & claritatem in hac materia esse valde suspectam, ac similem ignibus illis fallacibus & fatuis, qui viatores decipiunt, & ad præcipitia ducunt. Nam D. Augustinus de prædest. Sanct. cap. 14. loquens de hac concordia, ait *Esse difficilem ad solvendum quæstionem.* Epist. 2. ad Valentinum *difficillimam* vocat Epist. 1. *Difficillimam & paucis intelligibilem.* Et in libro de gratia Christi cap. 47. sic ait: *Ista quæstio ubi de libero arbitrio voluntatis, & de Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.* Unde gravi difficultate premi se fatetur libro 2. de peccat. meritis & remissione, cap. 18. ne liberum arbitrium gratiâ, aut gratiam libero arbitrio excludat.

Ipsa

Ipsa etiam ratio (inquit) *quæ de iis rebus à talibus quales sumus iniri potest, quemlibet nostrum quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur: rursusne liberum sic asseramus arbitrium, ut superbâ impietate, ingrati Dei gratia judicemur.* Ex quibus verbis Julianus sumpsit occasionem calumniandi sanctum Augustinum, quasi dixisset gratiam non posse cum libero arbitrio cohærere. Quam calumniam à se repellit S. Doctor libro 4. contra ipsum, cap. 8. his verbis: *Tu autem vir honestus & verax, abstulisti verba quæ dixi, & dixisti quod ipse finxisti. Ego enim dixi istam quæstionem ad discernendum esse difficilem, non autem dixi non posse discerni.... Redde verba mea, & vanescet calumnia tua.* B

165 Denique idem Augustinus libro de gratia & libero arbitrio, quem ad Valentinum Abbatem, & ad Monachos cum illo commorantes direxit, ut illis difficilem hanc libertatis cum divina gratia & prædestinatione concordiam, quæ maximas inter illos rixas & contentiones concitaverat, explicaret hæc scribit cap. 1. *Nunciatum est mihi de vobis, fratres, ab aliquibus qui in vestra congregatione sunt, & ad nos inde venerunt, per quos & ista direximus, quod de hac* (concordia scilicet liberi arbitrii cum gratia & prædestinatione) *dissensiones in vobis sint. Itaque dilectissimi ne vos perturbet hujus quæstionis obscuritas, moneo vos primùm, ut de his quæ intelligitis agatis Deo gratias, quidquid est* C *autem quò pervenire nondum potest vestræ mentis intentio, pacem inter vos & charitatem servantes, à Domino ut intelligatis orate &c.*

Augustino concinunt celebriores Theologi, quos recenset Alvarez disp. 118. de auxiliis. Quatuor tantùm hîc referam, ingenio & eruditione præclaros. Primus est Cardinalis Cajetanus, qui variis in locis hujus concordiæ obscuritatem & difficultatem ingenuè profitetur (quod perperam vocat P. Annatus difficultati succumbere) Nam in cap. 9. Epist. ad Roman. hæc scribit. *Et cùm objicis, conjunge hæc duo simul* (nempe electionem Dei esse infallibiliter effectum habituram, & quemlibet nostrum esse liberi arbitrii) *Respondeo me scire quod* D *verum vero non est contrarium, sed nescire hæc jungere; sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, & similia, quæ tamen omnia credo.* Et 1. p. quæst. 22. ad art. 4. eandem difficilem quæstionem pertractans, ait: *In ea quiescere debet intellectus, non evidentiâ veritatis inspectæ, sed altitudine inaccessibili veritatis occultæ. Et hoc ingeniolo meo satis rationabile videtur, tum propter rationem prædictam, tum quoniam, ut ait Gregorius, minùs de Deo sentit, qui hoc tantùm de eo credit, quod suo ingenio metiri potest. Nec propterea negandum aliquid eorum, quæ ad divinam immutabilitatem, a-* E *ctualitatem, certitudinem, atque universalitatem, & similia spectare scimus, aut ex fide tenemus, suspicor: sed aliquid occultum latere, vel ex parte ordinis qui est inter Deum & eventum provisum: vel ex glutino inter ipsum eventum, & esse provisum, arbitror. Et sic intellectum animæ nostræ, oculum noctuæ esse considerans, in ignorantia sola quietem illius invenio. Melius est enim tam fidei Catholicæ quàm philosophiæ, fateri cæcitatem nostram, quàm asserere tanquam evidentia quæ intellectum non quietant, evidentia namque quietativa est.* Et addit: *Optimum autem atque salubre consilium est in hac re, inchoare ab his quæ certò scimus, & experimur in nobis, scilicet quod omnia quæ sub libero arbitrio nostro continentur, evitabilia à nobis sunt, & propterea digni sumus pœnâ vel præmio. Quomodo autem hoc salvo, divina salvetur providentia ac prædestinatio &c. credere quod sancta Mater Ecclesia credit. Scriptum est enim, altiora te ne quæsieris, plurima enim sunt supra sensus humanos revelata, & hoc est unum ex illis,* Similia habet Dominicus Soto in cap. 9. Epistolæ ad Romanos.

Sed quia fortè Patrum Dominicanorum testimonia Adversariis possent esse suspecta, unum 166
proferam ex Patribus Societatis, quem Possevinus virum insigni eruditione & perspicuitate refertum appellat. Hic est Benedictus Pererius, qui tomo 6. disputationum selectarum in sacram Scripturam, ad illa verba Apostoli ad Rom. 9. *Ergo cujus vult miseretur,* eandem quæstionem (de concordia scilicet libertatis cum prædestinatione & gratia) expendens, ait: *Hæc duo manifesta esse, & ex sacris litteris, & secundùm rectam rationem; homines à Deo prædestinatos, necessariò (necessitate dico infallibilitatis) salutem suam consequi, nec perire posse, & hominem esse liberi arbitrii ad eligendum quodcumque voluerit, sive bonum, sive malum. Verùm quo tandem vinculo sive glutino connectantur ista & copulentur inter se, videtur incomprehensibile homini in hac vita.* Et paulò infrà, hujus difficultatis intelligentiam, non secùs ac mysterii sanctissimæ Trinitatis, cum Cajetano, differt usque ad æternæ vitæ fruitionem, asseritque D. Augustinum hanc non potuisse comprehendere difficultatem, imò & Apostolum argumentum sibi propositum non alio modo diluisse, quàm per hanc exclamationem: *O homo tu quis es qui respondeas Deo!*

Expressius adhuc loquitur Franciscus Zumel 167
1. 2. quæst. 111. art. 3. disp. 1. ubi hæc scribit: *Mirabile est argumentum quod Adversarii conficiunt, cùm dicunt se non posse intelligere, quo pacto salvetur concordia liberi arbitrii cum gratia, nisi tollendo prioritatem divini auxilii efficacis: mirabile, inquam, est argumentum, quia si ipsi non intelligunt, fides & Ecclesia intelligit &c.* Postea subdit: *Quod si ego non intelligo, non ob hoc deserenda est veritas Catholica: etenim si tam clara & aperta esset liberi arbitrii cum gratia efficaci concordia, ut isti dicunt, non est cur tantopere laborarit Augustinus, & laboraret Ecclesia &c.*

Eadem veritas ratione suaderi potest. Primò quia concordia gratiæ efficacis & doni perseve- 168
rantiæ, cum libertate & mutabilitate arbitrii creati, pertinet ad mysterium prædestinationis, & est præcipuus ejus effectus: Ergo sicut prædestinationis mysterium non potest in hac vita penetrari, & clarè cognosci, ita nec illa concordia.

Secundò, Quia ut suprà vidimus ex D. Tho- 169
ma, vinculum illud quo hæc extrema inter se connectuntur, est effectus divinæ omnipotentiæ: *Deus enim* (inquit S. Doctor) HOC SUA OMNIPOTENTIA FACIT, *ut voluntas illud in quod mutatur,* VOLUNTARIE VELIT: Sed effectus divinæ omnipotentiæ non possunt solo lumine naturali à nobis penetrari & comprehendi: Ergo nec illa concordia. Unde inquit Augustinus lib. 2. contra litteras Petiliani cap. 84. *Si tibi proponam quæstionem, quomodo Deus Pater attrahat ad filium homines quos in libero dimisit arbitrio? fortassis eam difficilè soluturus es: quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? &*

tamen

tamen utrumque verum est, sed intellectu hoc penetrari pauci valent.

170 Tertiò, Si in ordine naturali tot sint arcana & secreta quæ humani ingenii vires transcendunt, & à nobis in hac vita perfectè cognosci non possunt, ut natura temporis, compositio continui, fluxus ac refluxus Oceani, multaque alia quæ Philosophorum ingenia absorbent, aut torquent: quid mirum, si divinæ gratiæ operatio in nobis, secretissima sit, ac soli ejus largitori plenè cognita? *Si difficile æstimamus quæ in terris sunt, & quæ in prospectu sunt invenimus cum labore: quæ autem in cœlis sunt quis investigabit? sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam, & miseris Spiritum sanctum de altissimis?* Sapientiæ 9.

171 Sicut ergo Suarez suprà relatus ait, quòd non intelligentes qualiter futura contingentia conditionata, sint scibilia, prout antecedunt determinationem divinæ voluntatis, quiescere debent confugientes ad infinitatem divinæ scientiæ. Ita similiter nos dicimus, quòd licèt in hac vita plenè & perfectè non intelligamus, qualiter possit Deus movere efficaciter liberum arbitrium ad benè, liberè, & infallibiliter operandum, quiescere debemus confugientes ad efficaciam infinitam divinæ voluntatis & omnipotentiæ. Et mirum est quòd Suarez, aliique Recentiores, hanc fidem cœcam à Thomistis exigant, quantùm ad ea quæ spectant ad scientiam mediam, & ad veritatem objectivam futurorum contingentium ante decretum; & tamen quando agitur de concordia libertatis cum divinorum decretorum & auxiliorum efficacia, non solùm eam exhibere recusent Augustino, aliisque Theologis suprà relatis, asserentibus in hac difficillima & obscurissima concordia, captivandum esse intellectum in obsequium fidei, ejusque claram & evidentem notitiam, usque ad visionem beatificam esse differendam; verùm etiam ipsos Thomistas derideant, eò quod asserant, non esse possibile humanæ menti, nexum hunc divinæ motionis efficacissimæ cum nostræ voluntatis libertate, in hac vita comprehendere, cùm tamen utrumq; connexorum fateri necesse sit. Quod, inquit Petrus à S. Joseph, in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat, *Perbellè dictum esset apud Pythagoræos qui jurabant in verba Magistri: apud illos autem qui non tam curant quid quisque privatus Doctor asserat, quàm quod solidè probet, levis hæc credulitas parùm appositè ingeritur.*

Disp. 2. sect. 10. n. 7.

172 Sed audiat quæso Petrus, non Pythagoram loquentem, non privatum doctorem discurrentem & ratiocinantem, sed ipsummet Augustinum, ipsum, inquam, Ecclesiæ Salomonem, oracula fundentem serm. 20. de verbis Apostoli cap. 7. ac sibi dicentem. *Quæris tu rationem, ego expavescam altitudinem: O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei! tu ratiocinare, ego mirer: tu disputa, ego credam: altitudinem video, ad profundum non pervenio: O altitudo!... Requievit* (Apostolus) *quia invenit admirationem, nemo quærat à me occultorum rationem. Ille dicit inscrutabila sunt judicia ejus, & tu scrutari venisti? Ille dicit investigabiles sunt viæ ejus, & tu investigare venisti? Si inscrutabilia scrutari venisti, crede jam peristi. Tale est velle scrutari inscrutabilia, & investigabilia investigare, quale est velle invisibilia videre, & ineffabilia fari. Ergo ædificetur domus, cùm pervenerit ad dedicationem, tunc fortasse inveniet ipsorum occultorum apertissimam rationem.* Certè sapiens hæc Augustini admiratio, securior nobis videtur quàm omnis humana ratiocinatio. Sacra hæc obscuritas & caligo (in qua, ut ait Dionysius, Deus splendescit) clarior ac lucidior nobis apparet, quàm lux illa Molinistica, quæ clarè videre præsumit, ubi Doctorum Aquila se caligare fatetur. Hæc docta Augustini ignorantia, sapientior est omni humanâ sapientiâ: nam ut dicit Hieronymus: *Melius est aliquid nescire, quam cum periculo discere.* Vel ut loquitur ipsemet Augustinus, *Melior est fidelis ignorantia, quàm temeraria scientia.*

Dices: Argumenta quæ fiunt contra concordiam libertatis cum divina providentia & prædestinatione, sunt solubilia, & de facto solvuntur à Theologis: Ergo hujus concordiæ possibilitas potest in hac vita manifestè cognosci. Consequentia videtur manifesta: qui enim solvit argumenta quæ probant aliquorum extremorum conjunctionem repugnare, evidenter ostendit illam esse possibilem. 173

Pro solutione hujus argumenti, observandum est cum Cajetano: aliquod mysterium posse demonstrari evidenter possibile duobus modis, positivè scilicet & negativè, Tunc demonstratur evidenter positivè, cùm probatur mediis naturalibus possibilem esse connexionem prædicati cum subjecto, v.g. Dei cum homine. Dicitur verò demonstrari evidenter negativè, quando ostenditur nihil reperiri quod evidenter probet illud mysterium esse impossibile, & solvuntur argumenta quæ fiunt contra ejus possibilitatem: v.g. si infidelis arguet contra fidelem, hoc modo. *Omnis natura quæ est una numero, est etiam una in supposito: Sed natura divina est una numero: Ergo & una in supposito*: fidelis autem distingueret Majorem, dicens eam esse veram in naturis finitis, non autem in natura infinita; & assereret nullo modo probari posse de natura infinita, quòd sit una in supposito, jam evidenter negativè probaret possibilitatem mysterii Trinitatis. Si verò præterea ipse fidelis (quod tamen fieri nequit) haberet medium efficax, quo evidenter probaret hanc propositionem, *natura infinita potest esse in tribus suppositis realiter distinctis*, in tali casu probaret evidenter positivè possibilitatem mysterii Trinitatis. Hoc præsupposito. 174

Ad argumentum respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens. Ergo hujus concordiæ possibilitas potest in hac vita evidenter cognosci: Evidenter positivè, nego. Evidenter negativè, concedo. Ad probationem in contrarium, similiter dicendum est, quod ille qui solvit argumenta quæ probant aliquorum extremorum conjunctionem repugnare, ostendit illam esse possibilem, evidenter negativè, non tamen evidenter positivè. Unde omnia argumenta quæ suprà adduximus, tum ad probandum divinorum decretorum efficaciam non lædere arbitrii libertatem: tum ad convellenda adversæ sententiæ fundamenta, hujus concordiæ possibilitatem, solùm evidenter negativè ostendunt, & si interdum probando nostram sententiam diximus evidens aut manifestũ esse, decretum prædeterminans non tollere aut lædere libertatem, hoc de evidentia negativa non verò de positiva intelligendum est. 175

(∴)

§. V.

§. V.

Alia adversæ sententiæ argumenta diluuntur.

176 Objicies primò: Si Deus vellet imponere necessitatem voluntati creatæ, non posset id præstare per aliquid fortius & potentius, quàm per motionem illam physicam, derivatam à decreto prædeterminante, quia nihil illâ habet fortius & potentius: Ergo si de facto illam movet & prædeterminat, per talem motionem, & prædeterminationem, ei necessitatem imponit, ejusque libertatem destruit.

177 Respondeo ex Capreolo in 1. dist. 35. quæst. 1. art. 3. concesso Antecedente, negando Consequentiam. Quia licèt Deus nihil illâ motione habeat fortius & potentius, habet tamen diversos modos movendi per illam, quibus potest imponere necessitatem, vel causare libertatem. Nam potest hominem movere ad unum per modum naturæ, tollendo ab ejus intellectu indifferentiam objectivam judicii, & à voluntate potentiam ad oppositum; ut contingit in amore beatifico, & in volitione boni in communi. Potest etiam illum movere ad unum per modum liberi, relinquendo in intellectu indifferentiam objectivam judicii, & in voluntate potentiam ad oppositum; quo pacto movet hominē in statu viæ ad omnes actus humanos & deliberatos; ac proinde per talem motionem, nō imponit ei necessitatem, sed potiùs causat & perficit ejus libertatē.

Explicari potest res ista exemplo quidem humili, sed tamen aptissimo, quod habet recens Author Ildephonsus Michaël Zamorensis tomo 1. in 1. p. ad art. 8. quæst. 19 ubi refert, olim dum in gymnasio Complutensi publicè théses de physica prædeterminatione defenderet, à quodā fuisse objectū, Deum suâ motione physicâ ita voluntatē premere, & libertatē omnem veluti conterere & cominuere, non secùs ac si quis imensum ferri pondus super ova projiceret, quæ dubio procul miserè cōfringeret. Sed acutè respōdit citatus Author, durius esse ferri pondus, & crassius exemplum, quàm ut admitti possit, ubi de motione Dei agitur omnino spirituali, & quę res pro cujusq; natura movet. Sed si Deus cum voluntate cujus principium est conferatur, & ita se habere existimetur ut gallina cum ovis quę produxit, probari sibi exemplū, nec alio luculētiori posse rem istam explicari. Ita enim gallina quæ ova produxit, iis incubat, eâq; industriâ sese componit, ut nullū frangat, nullum lædat, sed ea foveat & calefaciat, & ex iis pullos educat. Idem plane de Deo sentiendū: cùm enim sit volūtatis Author, ita eā regit, moderatur, & fovet, ut libertatem nō lædat, sed potiùs servet & foveat, juxta illud quod ex D. Prospero suprà retulimus: *Arbitrium hominis gratia Dei non abolet, sed adolet.*

178 Objicies secundò: Illud destruit libertatem voluntatis, quod tollit ejus indifferentiam: Sed decretum prædeterminans tollit indifferentiam voluntatis, cùm eam determinet ad unum actum eliciendum, ad amorem v.g. potiùs quàm ad odium: Ergo destruit ejus libertatem.

179 Ad hoc argumentum patet solutio ex suprà dictis: Major enim distinguēda est. Quod tollit ejus indifferentiā, actualem & positivam, concedo Majorem. Potentialem & privativam, nego Majorem; & sub eadē distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaq; duplex solet in voluntate distingui indifferentia: una potētialis & privativa, seu suspensiva, quę cùm importet potentialitatem, & suspensionem ac carentiam actûs, dicit imperfectionē; nec reperitur formaliter in Deo, sed tantùm eminenter. Alia actualis & positiva, quâ voluntas actu eligit & se determinat, retinendo potentiam ad oppositū; & hęc est perfectio simpliciter simplex, & convenit Deo formaliter, & non tantùm eminēter. Licèt ergo decretum prædeterminans, primam indifferentiā, seu potentialitatem ac suspensionem voluntatis tollat, eam actuando, & reducendo de actu primo ad secundū; quia tamen non tollit, sed causat secundam; libertatem nostræ voluntatis non tollit, sed perficit, auferēdo ab ea aliquem defectum & imperfectionem, ut suprà explicatū est.

Objicies tertiò: Voluntas non potest determinari per aliquid prævium ad ejus operationem, etiā prioritate naturæ: Ergo nec prædeterminari. Consequentia patet, Antecedens probatur. Determinatio voluntatis debet esse volūtaria & libera: Ergo non potest esse quid præviū ad ejus operationem, etiam prioritate naturæ. Antecedens est certum, Consequentia verò probatur. Nihil potest esse voluntarium & liberum, nisi vel supponat actum voluntatis, vel sit ipsemet actus voluntatis: Ergo si determinatio volūtatis sit libera & voluntaria, nō potest esse quid prævium ad ejus operationem, etiam prioritate naturæ. 180

Respondeo distinguēdo Antecedēs. Voluntas non potest determinari formaliter per aliquid præviū, concedo Antecedens. Non potest determinari causaliter, nego Antecedens, & Consequentiam. Ad cujus probationem, similiter distinguo Antecedens. Determinatio causalis voluntatis debet esse voluntaria & libera, causaliter & ut quo, concedo Antecedens: formaliter & ut quod, nego Antecedens & Consequentiam. 181

Explicatur: Duplicē in voluntate creata solent distinguere Thomistæ determinationem: unam causalē, & alteram formalē. Prima est à solo Deo, ut à primo libero, & determinante, primoq; electionū nostrarū principio: secunda est à Deo & à volūtate creata simul operantibus. Ad primam voluntas se habet merè passivè, illā à Deo recipiendo: ad secundā Deo movēti & applicanti liberè cooperatur. Prima antecedit liberā nostrę volūtatis electionē, prioritate naturæ; secunda verò est ipsa libera electio & actio voluntatis, quaten⁹ exit ab ipsa, ut mota & applicata à Deo. Deniq; prima determinatio est libera & voluntaria, solū causaliter & ut quo, quia efficit quod actus liber & voluntarius exeat à voluntate: sicut semē dicitur vivens ut quo, quia est instrumentū generantis ad vitā comunicandam. Altera verò est voluntaria & libera, non solū ut quo & virtualiter, sed etiam ut quod & formaliter: unde licèt ista non possit esse quid prę viū ad operationē voluntatis, etiā prioritate naturæ, bene tamen illa. 182

Objicies quartò: Voluntas prædeterminata ad actum amoris v.g. non retinet potentiā ad actū odii, vel ad negationē amoris: Ergo non liberè, sed necessariò amat. Consequentia patet, ad libertatē enim requiritur ut voluntas ita moveatur & determinetur à Deo, ut sub tali motione & determinatione, retineat potentiā ad oppositū, ut constat ex suprà dictis. Antecedens verò in quo est difficultas, probatur primò. Possibili posito in actu, nullum sequitur impossibile: Sed positâ prædeterminatione ad amorē, sequeretur impossibile, si voluntas non amaret: Ergo nō est possibile eam nō amare. Major patet, Minor verò probatur. Fieri non potest, ut in eodē instanti simul sit amor & nō amor, vel odiū: Atqui si vo- 183

 luntas

luntas præmota ad amorem, non amaret, simul essent amor & non amor, vel etiã odiũ in voluntate: Ergo positâ prædeterminatione ad amorẽ, sequeretur impossibile, si voluntas non amaret.

Secundò, Si voluntas præmota ad amandum posset non amare, posset irritam facere divinam præmotionem: Sed hoc est impossibile, cùm illa sit executio & instrumentum voluntatis Dei absolutæ & efficacis, quæ nunquam potest frustrari: Ergo idem quod priùs. Sequela Majoris probatur. Si voluntas præmota ad amorem, non amaret, irritam faceret divinam præmotionem: Ergo si possit non amare, poterit illam irritam facere. Consequentia videtur manifesta, quia ut communiter dicitur: *Quod facit actus actu, hoc facit potentia possibiliter.* Ergo si actu non amare, sit irritam facere divinam præmotionem, posse non amare, est eam posse irritam facere.

Tertiò, frustra est potentia quæ nunquam reducitur in actum: Sed illa potẽtia ad non amandum quæ est in voluntate præmota ad amorem, nunquam reducitur in actum: Ergo est frustra.

184 Antequam hæc argumenta diluamus, Advertendum est, illa æq; militare contra gratiam cõgruam, ac contra gratiam prædeterminantem, ac proinde ab Adversariis esse solvenda. Nam si homo vocatus vocatione congruâ, vocationi nõ consentiret, sequerentur plura impossibilia nẽpe quod eadem vocatio simul esset congrua & incongrua, quod divina præscientia falleretur, & quod in eadem voluntate simul essent assensus ac dissensus, ut consideranti patebit. Item si homo excitatus gratiâ congruâ non consentiret divinę vocationi, redderet gratiam illam incongruam, & falleret divinam præscientiam: Ergo si possit non consentire, poterit reddere gratiam incongruam, & fallere divinam præscientiam: *quod enim facit actus actu, hoc facit potentia possibiliter.* Tertiò, Potentia ad dissentiendum quæ est in voluntate excitata gratiâ congruâ, nunquam reducitur in actum; nusquam enim contingit, vel continget, quod vocatus gratiâ congruâ, divinæ vocationi non consentiat; quia ut docent ejus defensores, talis gratia sẽper & infallibiliter sortitur suum effectũ: Ergo talis potentia est otiosa & frustranea; frustra enim est potentia, quę nunquã reducitur in actũ. Videant ergo Adversarii, quomodo tela projecta in projicientẽ recidant.

185 Neque valet si dicas inter gratiã congruam & prædeterminãtem, hoc interesse discrimẽ, quod prima includit liberũ nostræ voluntatis consensum, ut à Deo prævisum per scientiam mediam; altera verò illum non includit, sed antecedit. Nã præterquam quod hæc disparitas nõ est ad rem, nec juvat ad solvenda argumenta proposita, fusè antea impugnata est. Ostendimus enim, quod sicut gratia cõgrua formaliter includit liberum nostræ voluntatis consensum, ut à Deo prævisũ per scientiam mediam; ita & gratia prædeterminans includit illum radicaliter, virtualiter, aut eminenter: Tum quia procedit ab infinita divinæ voluntatis efficacia, quæ est prima nostræ libertatis radix & origo: Tum etiam, quia liberum nostræ voluntatis consensum non aliter antecedit, quàm per modum causæ & principii actualis illius, ac solâ prioritate causalitatis & naturæ, illumque connotat tanquam effectum à se causatum, & derivatum: quia, ut docet Augustinus, talis gratia causat in nobis liberrimam, fortissimam, & invictissimam voluntatem, facitque homines ex nolentibus volentes, & ex repugnantibus consentientes. Hoc præmisso,

Ad argumentum respondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, distinguo Majorem. Possibili posito in actu, nullum sequitur impossibile: Per se loquendo & absolutè, nullaq; factâ suppositione, concedo. Per accidens, & factâ aliquâ suppositione, nego: Nam quando aliquis est justus & habet gratiam, retinet potẽtiam ad peccandum, & tamen si in eo instanti in quo habet gratiam poneretur peccatum, sequeretur aliquod impossibile, nempe quod in eodẽ homine gratia sanctificans & peccatum simul reperirentur. Item quãdo quis amat, retinet potentiam ad non amandum, & per consequens est tunc possibilis carentia amoris, quæ tamẽ si tunc poneretur, sequeretur aliquod impossibile, nimirum quod in eadem voluntate simul esset amor & ejus carentia. Idem cum proportione dicendum est de prædeterminatione ad amorem, cùm enim prioritate tantùm naturæ illum antecedat, & sit in eodem instanti temporis & durationis cum illo, eandem habet incompossibilitatem cum negatione amoris, ac ipsemet amor qui infallibiliter eam consequitur. 186

Ad secundam probationem, distinguo Majorem. Si voluntas præmota ad amandum posset non amare, potentiâ consequenti, & in sensu composito, posset irritam facere divinam præmotionem, concedo Majorem. Si posset non amare, potentiâ solùm antecedenti, & in sensu diviso, nego Majorem. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ad axioma verò quod adducitur, dicendum est illud verificari quando fit comparatio inter potentiam & proprium actum ei correspondentem; secùs autem si non fiat hoc modo comparatio, ut contingit in proposito. Nam actu non amare, stante prędeterminatione ad amorem, est actus potentię consequentis, quæ est infallibiliter cum actu conjuncta: potentia verò ad odiũ, quæ est in voluntate prædeterminata ad amorẽ, est solùm potentia absoluta, & antecedens, quæ est ab actu separata; sive ut alii dicunt, est solùm potentia puræ possibilitatis, non autem potentia positionis, qualis est etiam potentia ad dissensum quæ est in voluntate, gratiâ congruâ excitata, ut docent Adversarii. Unde 187

Ad tertiam probationẽ dicendum est, quod ut potẽtia quæ est ad utrumlibet non sit frustra, sat est quod ponat unum ex duobus actibus cõtrariis quos respicit, & tunc servet potentiam absolutam & antecedentẽ ad alium ponendum; licèt talis potentia sub tali statu & suppositione nunquam in actu reducatur, imò nec reduci possit. Patet hoc in ipsa voluntate, quæ dum actu amat, retinet potentiam ad odium, nec frustra est talis potentia, licèt exerceri non possit, nisi sublato illo actu, & non simul cum illo, quia ad hoc nulla est potentia ut simul duo oppositi actus conjungantur. Idem cum proportione dicendum est de voluntate ad amorem prædeterminata: potẽtia enim ad odium quam sub tali prædeterminatione retinet, nõ debet censeri otiosa, quia absolutè potest in actum reduci, licèt sub tali suppositione & statu nunquã reducatur in actũ. Sicut etiam licèt in sententia Adversariorũ, potentia ad dissentiendum quæ remanet in voluntate excitata gratiâ congruâ, nunquam in actũ reducatur, nõ censetur tamẽ otiosa & superflua. 188

Addo quod, plures sunt aliæ potẽtiæ, quæ nunquã reducuntur in actũ, & tamen non censentur frustraneæ. Nam prædestinatus potest damnari, 189

& re-

& reprobus salvari, & tamen nunquam evenit aut eveniet, quod prædestinatus damnetur, aut reprobus salvetur: juxta illud D. Bonaventuræ, quod suprà retulimus: *Quando alicui debetur locus secundùm prædefinitionem divinam, potest quidem cadere, & locum perdere, & alius qui non est prædestinatus, potest locum acquirere, & tamen* NUNQUAM HOC EVENIET. Item ille cui ex Christi meritis tribuitur perseverantiæ donum, potest quidem non perseverare, si velit; tamen certò & infallibiliter perseverat, & nunquam contigit, neque continget, quod actu & de facto non perseveret, ut docet Petavius tomo 1. lib. 9. cap. 7. cujus verba art. præcedenti §. 2. retulimus. Unde Augustinus de corrept. & gratia cap. 7. *Horum si quisquam peret, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus: sed nemo eorum perit: quia nullâ re vincitur Deus.*

190 Objicies quartò: Voluntas prædeterminata ad amorem, non habet potentiam expeditam ad odium: Ergo non remanet perfectè libera. Consequentia patet, ad perfectam enim libertatem requiritur potentia proxima & expedita ad actus oppositos. Antecedens verò probatur. Ille non censetur habere potentiam expeditam ad aliquem actum, qui habet obicem & impedimentum ligans ipsam potentiam, & ipsam impediens ne eliciat talem actum; ut constat in eo qui est constrictus compedibus, vel ligatus vinculis; talis enim ratione illius impedimenti non censetur habere potentiam expeditam ad ambulandum: Sed voluntas prædeterminata ad amorem, habet aliquod impedimentum, & veluti quoddam vinculum ipsam ligans, & impediens ne in actum odii prorumpat, nempe prædeterminationem ad amorem: Ergo non habet potentiam liberam & expeditam ad odium.

191 Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem. Sicut enim actus ipse amoris quem voluntas elicit, ut à Deo prædeterminata, non impedit potentiam, nec censetur esse obstaculum respectu illius, ita nec prędeterminatio ad amorem. Quia sicut amor actualis liberè elicitur à voluntate, & oritur ex ejus electione; ita & prædeterminatio ad illum, datur per modum liberi, & ex prima totius libertatis & contingentiæ radice descendit. Unde multiplex est disparitas inter prædeterminationem applicantem voluntatem ad amandum, & vincula seu compedes quibus homo detinetur & constringitur. Prima est, quia illa detentio non est aliquid liberum, vel datum ut determinet per modum liberi, secùs autem prædeterminatio; hæc enim est libera ut quo, seu causaliter & radicaliter, daturq; voluntati, ut in suo ordine & in ratione secundi liberi & determinantis, se liberè determinet, ut suprà ostēsum est. Ex quo oritur secunda differentia: vincula enim & compedes, non accommodantur naturæ potentiæ progressivæ nec voluntariè ac suaviter illam detinent, sed violentè & coactè: prædeterminatio autem attemperatur naturæ ipsius voluntatis, eamque movet & applicat ad agendum, fortiter & suaviter; quia illam movet sub indifferentia objectiva judicii, & cum potentia ad oppositum, ut ejus natura & conditio exposcit. Quod Spiritus Sanctus significare voluit per Oseam Prophetam, cùm cap. 11. ait: *In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis*; divinæ enim prædestinationis decreta, & gratiæ efficaces, vocantur quidem vincula, quia eorum certitudo efficacissima, insuperabilis, & immutabilis est; sed tamen amoris vincula, quia suavissima, & naturæ voluntatis accommodata. Vincula sunt, non tam ligantia, quàm ornantia: *Amor enim* (ut ait Chrysologus) *quem ligat, liberat, quem onerat, ornat & coronat.* Vincula sunt, sed antea. Quis autem aureis vinculis trahi, imò & ligari & onerari non vellet? *Delectantur compedibus mulieres* (ait Ambrosius) *dummodo auro ligentur: onera esse si pretiosa sunt, nec putant, nec vincula.*

Aliud etiam inter vincula & prædeterminationem intercedit discrimen. Vincula enim non solvunt, sed ligant potentiam progressivam, & impediunt ne in actum prorumpat: prædeterminatio verò solvit suspensionem & indeterminationem voluntatis, & facit quod in actum se exerat, habeatque actuale suæ libertatis exercitium; unde illa non habet rationem vinculi impedientis, aut cog[...]ntis, sed actum primum cum secundo indissolubiliter conjungentis.

§. VI.

Aliud argumentum solvitur.

Objicies ultimò: Ille non censetur esse completè potens ad operandum, nec consequenter perfectè liber, qui caret aliquâ actualitate aut virtute necessariò requisitâ ad operandum: Sed ille qui non est prædeterminatus ad actum amoris v.g. caret aliquâ virtute vel actualitate, ad operandum necessariò prærequisita, scilicet prædeterminatione, quæ secundùm Thomistas est de prærequisitis ad agendum: Ergo ille qui non est prædeterminatus ad actum amoris, non est completè potens, nec consequenter perfectè liber ad amandum. 192

Communis solutio hujus argumenti distinguit inter prærequisita, ad agendum quæ se tenent ex parte potentiæ & actûs primi, & ea quæ se habent per modum applicationis potentiæ, seu reductivi de actu primo ad secundum; & docet prædeterminationem esse solùm de prærequisitis hoc secundo modo, & consequenter ex ejus carentia & defectu, non sequi in voluntate defectum potentiæ & virtutis activæ, sed tantùm carentiæ applicationis & actualitatis reducentis de actu primo ad secundum. Potestque hoc explicari exemplo concursûs concomitantis Dei, aliquo modo distincti à concursu creaturæ, qui etsi in sententia Adversariorum indispensabiliter desideretur, ad hoc ut creatura apponat suam partem concursûs, non tamen sine illo definit habere creatura posse simpliciter ad agendum. Quia concursus concomitans Dei non est de numero eorum quæ dant posse simpliciter, separabile ab actu; sed de numero eorum quæ præsupponunt hoc posse, & requiruntur ad ipsum agere. 193

Verùm contra hanc responsionem & communem doctrinam Thomistarum, instant quidam Recentiores, & dicunt primò, illam cohærere non posse cum eorum principiis. Thomistæ enim docent prædeterminationem antecedere actum secundum, prioritate naturæ & causalitatis: Sed præcedentia causalitatis & naturæ est actus primus: unde licèt Solis fœcunditas non præcedat nisi naturâ & causalitate emissionem sui radii; tamen Solis virtus est actus primus: Ergo & prædeterminatio. 194

Secundò, Prædeterminatio, secundùm Thomistas, 195

stas, est radix & principium libertatis actualis, A seu liberæ operationis: Sed radix & principium præcedit ut actus primus id cujus est radix: Ergo & prædeterminatio, per modum actûs primi operationem liberi arbitri antecedit.

196 Tertiò, Si prædeterminatio non sit actus primus, cùm illa non sit actus secundus, sed realiter ab operatione distinguatur, erit actus tertius: Atqui hoc est absurdum, cùm omnes Philosophi adæquatè dividant actum in primum & secundum, & nullum agnoscant actum tertium: Ergo idem quod priùs.

197 Quartò, Quod pertinet ad ordinem operativum, & non tanquam ipsa actio, nec tanquam pura conditio ad agendum, debet pertinere ad illum tanquam virtus agendi, ac proinde se tenere ex parte actûs primi: Sed prædeterminatio B pertinet ad ordinem operativum, & non tanquã actio, cùm ab ea realiter distinguatur, nec tanquam pura conditio ad agendum: Ergo tanquã virtus agendi ex parte actûs primi se tenens.

198 Quintò, Causa secunda non subordinata, nec subjecta primæ, nedum non agit, sed nec agere potest: Atqui juxta Thomistas, causa secunda constituitur subjecta & subordinata primæ, per prædeterminationem: Ergo sine illa, non solùm non agit, sed nec agere potest, ac proinde prædeterminatio constituit causam secundam potentem ad operandum.

199 Denique, Nullum concretum constituitur C formaliter tale per aliud, quàm per formam abstractam illius; sicut albus per albedinem, justus per justitiam: Sed forma abstracta hujus nominis *operans*, est sola operatio: Ergo quod non est operatio, non constituit principium quâ operans, sed quâ potens ad operandum.

200 Hæc tamen parùm urgent, & facilè dilui possunt. Ad primum enim, concessa Majori, nego Minorem: nam cùm actus primus sit separabilis à secundo, illum præcedit non solùm prioritate à quo & naturæ, sed etiam prioritate in quo & existentiæ. Unde patet disparitas ad exemplum de virtute & fœcunditate Solis: idcircò enim D virtus & fœcunditas Solis est actus primus, quia est separabilis à secundo, saltem per absolutam Dei potentiam; illumque non solùm prioritate à quo, sed etiam in quo, præcedit. Secùs autem prædeterminatio, hæc enim est omninò inseparabilis ab operatione, cùm causam secundam in ratione principii actualis constituat; eamq; solâ prioritate à quo, non verò in quo, antecedat.

201 Ad secundam distinguo Majorem. Prædeterminatio secundùm Thomistas est principium libertatis actualis, seu liberæ operationis: Principium habituale, nego Majorem: Principium actuale, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem. Radix & principium habituale præ- E cedit ut actus primus, concedo Minorem. Radix & principium actuale, nego Minorem, & Consequentiam.

202 Ad tertium nego sequelam Majoris. Licèt enim prædeterminatio non sit actus primus, neque secundus, non tamen est actus tertius, sed aliquid medians inter actum primum & secundum, & se habens per modum nexûs & vinculi utrumque conjungentis. Sicut in sententia probabili, unio neque est materia neque forma, sed aliquis modus seu nexus intermedius utramque conjungens.

203 Ad quartum nego etiam Majorem: nam in ordine operativo datur medium inter hoc quod est esse conditionem ad operandum, & virtutem seu potentiam operativam: scilicet esse applicationem efficacem ad operandum, seu reductivum de actu primo ad secundum, & hoc modo se habet prædeterminatio, quæ propterea à quibusdam Thomistis appellatur *complementum potentiæ*, quia qnælibet potentia completur & perficitur, per hoc quod applicatur ad agendum, & de actu primo ad secundum reducitur.

Ad quintum distinguo Majorem: Causa secunda non subjecta nec subordinata primæ, nec 204
habitualiter, nec actualiter, non potest agere, concedo Majorem. Si sit illi subjecta & subordinata habitualiter, seu in ratione actûs primi, & principii habitualis operationis, quamvis non sit illi subordinata actualiter, seu in ratione principii actualis operationis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Causa secunda constituitur subjecta & subordinata primæ per præmotionem: In ratione principii actualis, concedo Minorem. In ratione principii habitualis, nego Minorem, & Consequentiam. Vel secundò distinguo Majorem. Non potest agere: potentiâ consequenti, & cum actu conjunctâ, concedo Majorem. Potentiâ antecedenti, & ab actu separatâ, aut separabili, nego Majorem.

Itaque duplex solet distingui principium o- 205
perationis: alterum habituale, & ab operatione separabile: alterum actuale, & cum actione indissolubiliter connexum. Primum constituitur per virtutes operativas, & per auxilia sufficientia: secundum verò per prædeterminationem, & gratiam efficacem. Illud solam potentiam antecedentem, & ab actu separatam essentialiter importat: istud verò potentiam consequentem, & cum actu conjunctam, atque ab eo inseparabilem; unde quamvis causa secunda non præmota, nec Deo in ratione principii actualis subordinata, non sit potens ad agendum hoc secundo modo, seu potentiâ consequenti; benè tamen primo modo, ac potentiâ antecedenti, ab actu separabili.

Ad ultimum, concessa Majori, distinguo Mi- 206
norem. Forma abstracta hujus nominis *operans* est operatio. Si ly *operans* sumatur formaliter, & pro principio formali operationis, concedo Minorem. Si sumatur causaliter, & pro principio effectivo illius, nego Minorem. Similiter distinguo Consequens. Ergo quod non est operatio, non potest constituere principium operans: si per principium operans intelligatur principium formale operationis, concedo. Si intelligatur principium causale & effectivum illius, nego.

Duplex ergo debet distingui principium operationis: Alterum formale, quod constituitur per ipsam operationem, sicut albus per albedinem, & justus per justitiam. Alterum causale seu effectivum, quod debet constitui per aliquid prius naturâ ipsâ operatione. Cùm enim tale principium, operationem prioritate naturæ antecedat, ejus constitutivum eadem prioritate debet illam præcedere, ac proinde constitui non potest per ipsam operationem, vel per concursum simultaneum in ea imbibitum, sed tantùm per concursum prævium, seu per prædeterminationem aut gratiam efficacem, applicantem voluntatem, & eam de actu primo ad secundum reducentem.

(*,*)

§. VII.

§. VII.

Indiculus falsitatum, quas Thomistis solent imponere Adversarii.

REm haud inanem, nec Lectori inutilem, aut injucundam me facturum putavi, si in hujus disputationis fine, brevissimè colligerem falsitates & absurda, quæ nobis in hac materia imponere solent Adversarii, ut in hac charta veluti in parva tabella, unico ictu oculi conspici possint.

207 Dicunt ergo primò Adversarii, nos sentire voluntatem nostram à Deo determinari, non verò se determinare. Nos autem dicimus, illam à Deo ut primo libero determinari, & ut secundum liberum se determinare; duplicemque determinationem distinguimus, unam causalem, quæ est à solo Deo applicante voluntatem ad operandum; & alteram formalem, quæ est à Deo, & à voluntate creata simul operantibus, & istam volumus esse effectum prioris.

208 Dicunt secundò, nullam indifferentiam activam, sed passivam tantùm nos in voluntate creata agnoscere. Dicimus nos, illam utrâque gaudere: passivâ quidem, in ordine ad divinam motionem quam recipit: & activâ, respectu propriæ operationis quam elicit. Hanc tamen nolumus esse ita vagam & effrenem, qualem docent Adversarii, sed temperatam subordinatione & subjectione ad Deum, ut ad primum movens, & ad primum determinans.

209 Dicunt tertiò, nos docere voluntatem à Deo prædeterminatam non posse non operari aut agere oppositum. Dicimus nos, utrumque posse in sensu diviso, licèt non in sensu composito.

210 Dicunt quartò, juxta Thomistas, idem esse posse non agere in sensu diviso, quod ablatâ præmotione, & à voluntate divisa. Hunc tamen sensum tanquam Calvinisticum rejicimus, & dicimus posse non agere vel dissentire in sensu diviso, significare quod voluntas sub ipsa Dei motione, absolutam ad non agendum vel ad dis-

A sentiendum potentiam retinet & conservat.

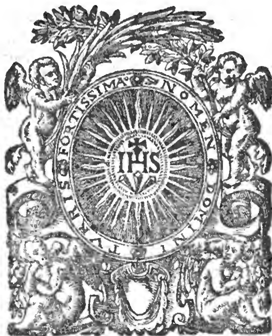
Dicunt quintò, nos totam libertatem ponere in intellectu, non autem in voluntate. Sed hoc nusquam somniavimus, nam in intellectu proximam libertatis radicem collocamus; in voluntate verò tanquam in propria sede aut cubili, eam residere profitemur. 211

Dicunt sexto, nos in voluntate præmota necessitatem antecedentem admittere. Hoc tamen constanter negamus, & inter suppositio- 212
B nem antecedentem, & necessitatem antecedentem distinguimus, ut constat ex suprà dictis.

Dicunt septimò: liberum arbitrium per præmotionem physicam & gratiam efficacem moveri à Deo irresistibiliter & ineluctabiliter. Nos dicimus in his terminis latere æquivocationem: si enim carentiam actualis resistentiæ & dissensûs significent, vera est illa propositio: secùs autem si his vocibus potentia resistendi seu dissentiendi excludatur: hæc enim, ut suprà ostendimus, non tollitur aut absumitur per præde- 213
C stinationem & gratiam efficacem, sed solùm actualis dissensus & resistentia impeditur.

Plerique etiam hallucinantur in intelligentia harum vocum, *Prædeterminatio physica*: existimant enim particulam *præ*, prioritatem temporis aut durationis designare, cùm tamen, juxta Thomistas, solam naturæ & causalitatis prioritatem significet; illudque nomen *physica* Authores illi philosophicè usurpant, prout significat idem quod *naturalis*, seu per modum naturæ movens; cùm tamen Theologicè sumi de- 214
D beat; prout scilicet denotat motionem divinam esse ab intrinseco & ex sua natura efficacem, quamvis causas liberas ad unum per modum liberi, & non per modum naturæ determinet.

Hæc de profundissimo & inscrutabili prædestinationis & reprobationis mysterio dicta sufficiant. Verùm quia ut ait Propheta Regius, *abyssus abyssum invocat*, ab abysso mysterii prædestinationis, transeamus ad abyssum mysterii SS. Trinitatis. Ps. 41



TRACTATUS SEXTUS
DE SACRO TRINITATIS MYSTERIO.
A quæst. 27. primæ partis usque ad 45.
PRÆFATIO.



IC in ipso hujus Tractatûs veluti limine, cùm de profundissimo Trinitatis Mysterio tractare aggredior, hæc mihi triplex exclamatio posse meritò usurpari videtur, quam & Ægyptii dum sacrificarent, cæco quodam ritu, & ipsa etiam Ecclesia primis temporibus, in hujus mysterii significationem usurpabat. O tenebræ, O tenebræ, O tenebræ. *Quid enim hic nisi tenebræ, ubi ratio caligat, mens deficit, & ut profundè Divus Hilarius 2. de Trinit,* Etiam verborum significantiam, rei ipsius natura consumit. *Quis enim capiat quomodo in hoc sacro mysterio, & processiones sint, & nullus sit motus: fluxu quodam æterno, & immutabiles: semper antiquæ, semper novæ: semper compleantur, semper incipiant: producant terminum, & non causent effectum? Quomodo personæ (ut notat D. Ambrosius contra Arrianos) & ex alio sint, & non ex materia: non sint ex subjecto, nec tamen sint ex nihilo: ab alio sint, & non dependeant: in alio, & non recipiantur: ad aliud, & in se subsistant. Quomodo & sine corruptione sit fœcunditas, & sine divisione pluralitas, & sine solitudine unitas. Quomodo demum & unitas in Trinitate, & Trinitas in unitate existat. Vbique sanè tenebræ, & ut dicebat Samaritana,* puteus altus est? *Verùm in quo hauream habeo, nimirum fidem, quæ nobis has tenebras dispellet, & veritatem, in hoc quàm in Democriti puteo occultiorem, eruet. Hæc una nobis semper consulenda est, & veluti in labyrintho Dedaleo, ut nos extricemus, manu tenenda. Etenim ut rectè Ambrosius libro 1. de fide:* Cap. 5 In ipsis Gymnasiis jam Dialectica tacet, non quæro quid loquantur Philosophi, requiro quid faciant: soli in suis gymnasiis remanserunt. Vide quàm fides argumentis præponderet. Illi quotidie à suis consortibus deseruntur qui copiosè disputant, isti quotidie crescunt qui simpliciter credunt: non creditur Philosophis, creditur piscatoribus: non creditur Dialecticis, creditur Publicanis.

Cæterùm nedum in quo hauriam, quod cæteris commune est, habeo: sed & quod nobis peculiare censeo, habeo & qui mihi lapidem puteo superpositum, ut alter Iacob amoveat: Doctorem scilicet Angelicum & profundissimum, quem ut ubique, sic in hoc mysterio profundissimo semper sequor, utinam & mentem assecuturus: ejusque non solùm doctrinæ, sed etiam ordini & methodo inhærens, hunc Tractatum in quatuor præcipuas partes distribuam, & agam primò de processione Divinarum Personarum, deinde de Divinis relationibus, postea de Personis, priùs in communi, deinde in particulari; ac demum de variis Divinarum Personarum comparationibus. Idque congruo ordine: cùm enim relationibus constituantur Personæ, & relationes fundentur in processionibus, priùs de istis, deinde de relationibus constituentibus, ac tandem de Personis constitutis, tractandum est: ordo enim scientificus à principiis sumit exordium. Sed antequam Scholasticas & Metaphysicas quæstiones, quæ circa hoc Mysterium in Scholis agitari solent, discutiamus: præcipuos Hæreticorum errores oportet hic breviter refellere, & in ipsius Mysterii veritate firmandà & defendenda, aliquantulum immorari.

DISPU-

DISPVTATIO PROOEMIALIS.

De existentia seu veritate Mysterii Trinitatis.

HÆreticorum instantia cogit fidei Docto- A
res, de his quæ sunt fidei disputare (in-
quit S. Thomas quæst. 10. de potentia art.
2.) Unde ut Hæreticorum convellantur erro-
res & fidei veritas, circa sacratissimum Trini-
tatis Mysterium, firmiter stabiliatur, hanc dis-
putationem in hujus Tractatûs limine, ut cæte-
ris præambulam, instituimus.

ARTICVLVS I.

*Præcipui Hæreticorum errores circa Myste-
rium Trinitatis recensentur.* B

1 VAriè Diabolus Divinissimæ Trinitatis glo-
riam æmulatus est, variè per Hæreticorum
mentes, quasi per quædam totius falsitatis or-
gana, illius summæ veritatis lucem obumbrare,
& quasi caligine quadam involvere conatus est.
Constat tamen duo præcipua fuisse capita, &
quasi fontes, unde errores omnes, vel saltem præ-
cipui, qui circa hoc mysterium famosiores sunt,
emanarunt: errores scilicet Sabellianorum &
Arrianorum. Illi enim ex unitate omnimoda es-
sentiæ inferebant unitatem etiam personæ, ita
ut ea quæ distinctionem personarum in Scrip-
tura designant, non ad diversitatem ipsarum C
personarum in se, sed ad differentiam officiorum
vel actionum ejusdem personæ referrent. V. G.
quod eadem persona, prout ingenita, & princi-
pium creandi, diceretur Pater: prout incarnata,
diceretur Filius: prout sanctificans creaturam,
diceretur Spiritus sanctus; quasi extensione
quadam & dilatatione ejusdem personæ in di-
versos effectus. Sic enim refert Athanasius ora-
tione contra Gregales Sabellii, explicans illud
Deus de Deo, ubi illa verba Sabellianorum ponit,
*Dilatari Patrem in Filium, sumendo carnem, & in
Spiritum sanctum, sanctificando homines.*

2 In eundem errorem lapsum fuisse Praxean, D
testatur Tertullianus in libro quem adversùs
ipsum scripsit, ubi cap. 1. sic habet. *Variè Diabo-
lus æmulatus est veritatem, affectavit illam aliquando
defendendo concutere, unicum Dominum vindicat, om-
nipotentem mundi conditorem, ut & de unico hæresim
faciat: ipsum dicit Patrem descendisse in Virginem,
ipsum ex ea natum, ipsum passum, &c*, Quare Opta-
tus Millevitanus libro 5. adversùs Parmenia-
num, Praxean *Patripassianum* appellat, quia Pa-
trem passum esse dicebat. Et Tertullianus ubi
suprà ait: *Duo negotia Diaboli Praxeas Romæ pro-
curavit: Prophetiam expulit, & hæresim intulit: Pa-* E
racletum fugavit, & Patrem crucifixit.

3 Alii per extremum Praxeæ & Sabellio oppo-
siti, distinctionem Personarum in Deo agnos-
centes, negaverunt unitatem essentiæ, & con-
substantialitatem Filii cum Patre. Hujus hære-
seos primum fuisse authorem Originem multi
existimant, quibus favere videtur S. Thomas hîc
quæst. 34. art. 1. ad 1. ubi Originem dicit *fontem
fuisse Arrianorum.* Idem tamen S. Doctor 4. contra
Gentes cap 6. in fine, hujus erroris prima semina
jecisse Platonicos docet: illi enim ponebant
summum Deum Patrem & Creatorem omnium
rerum, à quo primitùs effluxisse dicebant quan-
dam mentem, superiorem aliis rebus omnibus,
in qua essent omnium rerum formæ, quam *pa-
ternum intellectum* nominabant.

Sed quidquid sit de hoc, communiter tamen hic 4
error Arrio tanquam authori tribuitur: quia ab
eo ita confirmatus, propagatus, ac dilatatus fuit,
ut per totum ferè orbem hoc venenum se diffu-
derit. Quare à S. Sylvestro, & Constantino Ma-
gno, generalis & œcumenica Synodus 318. Pa-
trum, qui ex toto orbe clarissimi & præstantissi-
mi habiti sunt, Niceæ collecta est, ut illorum sa-
pientiâ, prudentiâ, & eruditione, Arriana im-
pietas jugularetur, & flamma hæc, quæ totum
ferè orbem corripuerat, penitùs extingueretur.
Unde in symbolo ab ipsis edito, Filii Divinitas
apertè declaratur, illeque genitus, non factus, &
consubstantialis Patri dicitur. Quâ voce omnis
Arriana impietas jugulata est, & caput hujus
Draconis contritum; nec Arrianorum tantùm,
sed & semi-Arrianorum error proscriptus est.
Extincto enim Constantinopoli Arrio, & in mo-
rem Judæ, in secessu effusis ejus visceribus, pau-
lò post orta est Semi-Arrianorum secta, qui er-
rorem Arrii utcumq; temperantes, Filium Patri
similem, eiq; coæternum fatebantur; illum ta-
men esse illi æqualem & consubstantialem ne-
gababant, vocem ὁμοούσιον, quæ consubstantialē
significat, quasi emollito rigore, ὁμοιούσιον, hoc
est, similem in substantia, commutantes: ita ut
ipsâ similitudine vocis & consonantiâ plerosq;
fallerent, quasi voce Catholicâ utentes.

Semi-Arrianis adjungi & annumerari solent 5
Macedoniani, qui teste D. Thomâ 4. cont. Gent.
cap. 16. licèt rectè sentirent de Patre & Filio,
quoad identitatem essentiæ, hanc tamen Spiri-
tui sancto denegabant; ipsum esse creaturam,
& famulum ac ministrum Dei, & de illo ea dici
posse quæ de Angelis in Scriptura proferuntur,
asserentes; unde & PNEVMATOMACHI dicti
sunt, eò quòd de Spiritu Sancto litigarent, in-
quit Augustinus libro de hæresibus, hæresi 52.
Quæ etiam hæresis adeò invaluit, ut generalis
Concilii falce præscindi oportuerit, quod ex
150. Patribus Constantinopoli collectum fuit;
cui & S. Gregorius Nazianzenus interfuit, & à
Damaso Papa confirmatum est.

Sopitas hæreses has, & consumpta perversita- 6
tis dogmata, velut ossa putrida ab impietatis tu-
mulo exhumata, suscitarunt superiori sæculo
circa annum 1555. novi hæretici Michaël Serve-
tus, & Valentinus Gentilis Italus. Ille enim de
Lutherano grege juvenis, & animo ferociens,
mirati se dixit, cur tam Lutherani, quàm Cal-
vinistæ in rebus minoris momenti litem Eccle-
siæ moverint; putà circa Sacramenta, Purgato-
rium, vota, & similia; in primo verò fidei My-
sterio convenirent? Unde librum de Trinitatis
erroribus composuit, in quo docuit nullam esse
distinctionem Personarum in Deo, subindeque
non dari in Divinis processionem. Combustus
autem est Genevæ à Calvino, licèt paratus ab-
jurare suam hæresim: habuit tamen successores
impietatis, Ministros in Transylvania.

Valen-

7 Valentinus autem dixit, tres Personas Trinitatis esse tres Spiritus æternos, essentiali differentiâ distinctos: Patrem longè esse cæteris eminentiorem, illumque solùm esse verum & summum Deum, seu essentiatorem, alias verò Personas essentiatas. Sic minorem Patre Filium constituit Arrii discipulus. Traditus est etiam ultimo supplicio, & flammis addictus Bernæ, undecimo post Serveti mortem anno, cùm diceret cæteros Martyres pro Christo occubuisse, se autem mori pro gloria & eminentia Patris. Habet & Valentinus in Polonia aliquos suæ hæresis successores.

Inter hæc vitiosa extrema, & alia Gentilium
8 & Hæreticorum delitia, media incedit Catholica veritas: docens primò Personarum distinctionem, secundò Essentiæ unitatem, tertiò tres tantum Personas in Deo repetiri. Quas veritates sequentibus articulis & assertionibus, breviter exponemus, ac defendemus.

ARTICVLVS II.

Vera & realis personarum distinctio in Deo, contra Sabellianos ostenditur.

DIco primò: Datur in Deo realis Personarum distinctio.

Probatur primò ex illo Genesis 1. *In principio*
9 *creavit Deus cœlum & terram.* Et posteà. *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Ex quibus verbis colligunt SS. Patres mysterium Trinitatis: Augustinus de Genesi ad litteram cap. 1. Origines, & Rupertus, explicantes ly *in principio*, id est in Filio, & per Spiritum Domini, tertiam designari Personam asserentes. Addo quod in Hebræo habetur *creavit*, ELOHIM, id est Dii, seu Judices. Quibus verbis, per ly (*creavit*) quod est in singulari numero unitas Divinæ Naturæ; & per ly *Elohim*, quod est in plurali, Personarum pluralitas designatur. Eadem veritas verbis sequentibus declaratur. Nam ut notat Angelicus Doctor 1. p. quæst 74. art. 3. ad 3. insinuatur persona Patris, in Deo dicente: *fiat lux*; Persona Filii, in verbo quo dicitur; Personâ Spiritûs sancti, in complacentia, quâ vidit Deus lucem quod esset bona.

10 Potest etiam probari conclusio istis testimoniis, quibus Deus introducitur loquens in plurali numero: Genesis 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* Ubi illud verbum, *faciamus*, designat pluralitatem facientium. Et cap. 3. *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est*, Et 11. *Venite descendamus, & confundamus linguam eorum.*

Ad idem faciunt illa testimonia Scripturæ, in quibus pluries nomen Dei repetitum invenitur: Isaiæ 6. *Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth.* Ubi Trinitas Personarum in nomine *sanctus* ter repetito designatur, & unitas in essentia, illis verbis numeri singularis, *Dominus Deus Sabaoth.* Exodi etiam. 3. sic habetur. *Hæc dices Filiis Israel: Dominus Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Iacob*, &c. Ubi unitas exprimitur dicendo, *Dominus Deus*: Trinitas verò, ex nomine *Deus*, tribus vicibus repetito colligitur.

11 Præterea Scriptura variis in locis processionem, generationem, paternitatem, & filiationem in Deo ponit: hæc autem sine reali Personarum distinctione salvari nequeunt: ut enim ait Augustinus libro 1 de Trin. cap. 1. *Nulla omnino res est quæ seipsam gignat ut sit.* Et Tertullianus contra Praxean, *Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est de quo prodit, non ideò tamen est separatum: secundus autem ubi est, duo sunt, & tertius ubi est, tres sunt: tertius enim est Spiritus à Deo & Filio: sicut tertius à radice fructus ex frutice, & tertius à fonte rivus ex flumine, & tertius à sole apex ex radio.*

Nec valet dicere cum Sabellianis: hæc vocabula denotare in Deo distinctionem Personarū, 12
non entitativè & realiter, sed secundùm diversa officia seu munera, quæ gerit unica persona, Patris per creationem, Filii per incarnationem, & Spiritûs Sancti per justificationem; seu secundùm diversorum effectuum connotationes. Hoc enim subterfugium præcluditur à S. Thoma 4. contra Gentes cap. 5. in fine, ostendendo quod ubi ponitur vera filiatio & paternitas, debet poni diversum suppositum seu persona. Ut enim ait Tertullianus libro citato cap. 10 *Vt maritus sim, habeam oportet uxorem, non ipse mihi ero uxor: sic etiam ut pater sim, filium habeo, non ipse mihi ero filius. Et ut filius sim, patrem habeo, non ipse mihi ero pater.* Scriptura autem ponit in Deo veram paternitatem & filiationem, juxta illud Joannis ultimo, *Vt simus in vero Filio ejus Iesu Christo*: Ergo & veram & realem Suppositorum seu Personarum pluralitatem & distinctionem.

Præterea in Scriptura processio & generatio 13
ponitur in Divinis, antecedenter ad omnia creata, & ante incarnationem, & sanctificationem creaturæ: Filius enim dicitur ante Luciferum genitus, & Divina Sapientia prodiisse ex ore Altissimi ante omnem creaturam, & Verbum esse in principio apud Deum, & per illud omnia fuisse facta: Ergo intra ipsum Deum ponitur realis & vera Personarum distinctio, & non solùm ex diversa connotatione, aut respectu ad effectus ad extra, vel ad incarnationem.

Addo quod Joannis 1. Filius dicitur esse apud 14
Patrem, vel in sinu Patris: quæ etiam sine reali Personarum distinctione verificari nequeunt, quia idē non dicitur esse apud se, & in sinu suo, quantumcumq; diversa officia & munera exerceat. Quamvis enim Rex Galliæ sit etiam Comes Provinciæ, & Dux Burgundiæ, illasq; Provincias regat & gubernet; quis tamen dicat, Comitem Provinciæ, aut Ducem Burgundiæ, esse apud Regem Galliæ, vel in sinu ejus requiescere?

Possunt etiam in ejusdem veritatis confirma- 15
tionem, plura ex novo Testamento adduci testimonia: duo tantùm sufficient. Primum sumitur ex ultimo capite Matthæi, ubi dicitur: *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritûs Sancti*, Quibus verbis, ut notat D. Thomas ibidem, uterque extremus error Sabellii & Arrii convellitur: unitas enim essentiæ exprimitur dicendo singulariter *in nomine*, non pluraliter in nominibus: Trinitas verò personarum dicendo, *Patris & Filii & Spiritus sancti.* Secundum habetur primæ Joan. 5. ubi dicitur: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus; & hi tres unum sunt.* Quibus etiam verbis Personarum distinctio cum unitate Essentiæ manifestè exprimitur.

Deniq; suaderi potest conclusio duplici con- 16
gruentiâ sumptâ ex D. Thoma quæst. 9. de potentia art. 9. Prima est: Oportet in Deo veram & propriam rationem amicitiæ salvari in summo gradu: At sine reali personarū distinctione non

potest

Potest salvari in Deo vera, propria, & summa ratio amicitiæ: Ergo datur in Deo realis Personarum distinctio. Major constat, omne enim quod perfectionem sine imperfectione dicit, reperitur in Deo: amicitia autem hujus conditionis est. Minor autem probatur. In Deo enim per ordinem ad creaturas, summa amicitia esse nequit; cùm illas summè non possit diligere, non enim summè diligibiles sunt; nec ad seipsum potest habere amicitiam, nisi sit realis diligentis & dilecti distinctio: amicitia namque est ad alterum, cùm redamationem & æqualitatem importet, teste Philosopho 8. Ethic. cap. 3. & 5. redamatio autem & æqualitas, realem extremorum distinctionem exposcat. Unde Gregorius homil. 17. in Evang. docuit charitatem minùs quàm inter duos haberi non posse: Ergo stare nequit in Deo vera, propria, & summa ratio amicitiæ, absque reali Personarum distinctione.

17. Secunda congruentia est. Ad bonum spectat quòd sit communicativum sui: Ergo ad summum bonum pertinet summè se communicare: Sed sine reali Personarum distinctione, non salvatur summa Dei communicatio: Ergo admittenda est in Deo realis Personarum distinctio. Minor probatur: Creaturis Deus non communicat se summè, nam summa communicatio est communicatio summi boni, summo modo: creaturis autem, etsi summa bonitas communicetur, non tamen summo modo communicatur: sibi autem ipsi summè communicare suam bonitatem non potest, nisi realis Personarum distinctio admittatur; nam inter communicantem, & illum cui fit communicatio, realis distinctio requiritur: Ergo sine reali Personarum distinctione, nequit subsistere summa communicatio Bonitatis Divinæ. Unde Cyrillus libro 2. Thesauri cap 1. *Non potest esse perfecta Deitas, nisi filium habeat, & fructum ex se pariat.*

18. Confirmatur: Deus est fœlicissimus: Ergo debent esse plures Personæ in Divinis. Probatur Consequentia: nulla enim perfecta est jucunditas, nulla vera sine societate fœlicitas: creaturæ autem cùm sint dissimiles, & ab æterno non fuerint, non possunt dare Deo veram & perfectam societatem, ut egregiè discurrit S. Doctor infrà quæst. 31. art. 3. ad 1. his verbis: *Licèt Angeli & animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas Personarum in Divinis, sequeretur quòd Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extranea natura. Dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ, & animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis & hominibus cum eo existentibus, si non essent in Divinis plures Personæ.* Unde præclarè Tertullianus contra Praxean. cap. 5. *Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi & mundus, & locus, & omnia; solus autem, quia nihil aliud extrinsecùs præter illum: cæterùm ne tunc quidem solus: habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem scilicet suam.*

19. Dices, Ex infinitate divinæ naturæ colligimus eam esse unam & immultiplicabilem: Sed persona divina, ut distincta virtualiter ab essentia; non minùs est infinita: Ergo non minùs est una & immultiplicabilis.

Respondeo distinguendo Majorem. Ex infinitate simpliciter, concedo: Ex infinitate in certo quodam genere, nego. Similiter distinguo Minorem. Persona divina, ut distincta virtualiter ab essentia, non minùs est infinita simpliciter, nego Minorem; secundùm propriam rationem relativam, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

Explicatur: Dupliciter potest considerari Persona in Deo. Primò ut imbibit transcendentaliter ipsam divinam essentiam; & hoc modo est infinita simpliciter; quia tamen ut sic non consideratur in ratione personæ, non est inconveniens quod in ratione personæ multiplicetur. Secundò potest considerari, quatenus secundùm propriam rationem relationis distinguitur virtualiter à natura, & hoc modo non exigit infinitatem simpliciter, sed intra propriam rationem; quæ ratio cùm sit relativa, dicit necessariò exclusionem termini quem respicit, atque adeò non petit infinitatem simpliciter, sed tantùm in propria ratione, v.g. Paternitas in ratione Paternitatis, & ideò non excludit quamcumq; aliam Personam, sed tantùm alium Patrem. Si autem essentia divina multiplicaretur, cùm illa non opponatur relativè, nec consequenter distinguatur ratione talis oppositionis, deberet distingui per rationem formalem & essentialem, quam non haberet alia natura, à qua hæc distingueretur.

ARTICULUS III.

Vnitas essentiæ inter Patrem & Filium contra Arrianos probatur.

DIco secundò: Secunda Trinitatis Persona est ejusdem substantiæ & naturæ cum Patre. 20.

Probatur primò conclusio ex Joan. cap. 10. ubi Christus de seipso loquens ait: *Ego & Pater unum sumus*: quibus verbis distinctio personalis exprimitur, dicendo, *Ego & Pater*; unitas autem essentiæ, cùm additur, *unum sumus*: quod intelligendum esse non de sola unitate affectûs, sed de unitate consubstantiali essentiæ, probant Basilius libro 1. contra Ennomium, Chrysostomus in hunc locum, & alii Patres communiter: idque constat ex verbis immediatè antecedentibus: *Et non rapiet quisquam eas de manu mea, Pater meus quod dedit mihi majus omnibus est, & nemo potest rapere de manu Patris mei: Ego & Pater unum sumus*: Ex quibus verbis duplex argumentum conficitur, ad probandum Christum loqui de unitate consubstantiali essentiæ. Primum est: Si solùm accepisset à Patre unionem secundùm affectum, quod Pater illi dedit, majus omnibus non esset; non enim quidquam omnia superat, nisi perfecta Divinitas: Sed Christus ait, *quod dedit mihi Pater, majus omnibus est*: Ergo cùm se unum cum Patre fatetur, loquitur de unitate essentiæ. Unde Augustinus serm. 56. de verbis Domini: *Quod ait unum, audiant Arriani: quod ait sumus, audiant Sabelliani; & nec illi æqualem, nec illi alterum negando, sint vani.*

Secundum argumentum est: Unitatem istam sumpsit Christus pro medio, ad probandum neminem posse ex ipsius manu proprias oves eripere, in hunc modum. Nemo potest illas rapere de manu Patris mei: Sed ego & Pater unum sumus:

Ergo nemo potest illas de manu mea eripere. Sed hic discursus omni robore careret, nisi loqueretur de unitate cum Patre consubstantiali in essentia; cùm ex sola hac unitate æqualitas virtutis arguatur: Ergo cùm docet se unum cum Patre esse, loquitur de unitate consubstantiali essentiæ.

22. Nec obstat illud Joan. 17. Christi ad Patrem pro Discipulis orantis: *Charitatem quam dedisti mihi dedi eis, ut sint unum, sicut & nos unum sumus.* Ex quo deduci videtur, unitatem Christi cum Patre non esse per identitatem essentiæ: exoptabat enim Discipulis unitatem quam habent Pater & Filius: Sed non petebat illis unitatem consubstantialem essentiæ: Ergo inter Patrem & Filium hæc unitas non reperitur. Hoc, inquam, non obstat, cùm enim inter Christum & Deum Patrem, duplex unitas reperiatur: scilicet amoris, quæ vocatur affectiva, & unitas consubstantialis per identitatem essentiæ, primam solùm, non secundam Discipulis exoptabat: quia tamen prima non excludit secundam, ex illa non sequitur secundæ unitatis inter Deum Patrem & Christum negatio.

23. Secundò probatur: Inter Patrem & Filium est necessaria ad minus convenientia specifica in natura: Sed Verbum est Filius naturalis Patris: Ergo est ejusdem naturæ cum illo: cumque natura divina numero multiplicari nequeat, ut constat ex fide, & ratione naturali, multisque argumentis demonstrat D. Thomas 1. contra Gent. cap. 42. & nos fusè ostendimus in Tractatu de natura Dei, ejusque attributis, politeismum expugnando: consequens fit, quòd inter primam & secundam Personam inveniatur omnimoda identitas essentiæ & naturæ. Major patet, Minor verò probatur ex variis locis Scripturæ: nam Psalm. 2. & 88. Matth. 11. Joan. 5. ad Roman. 1. ad Hebr. 1. & alibi passim, Christus *Filius Dei* appellatur. Imò etiam in veteri Testamento hoc nomen *Filii Dei* reperitur: nam Daniel. 3. Nabuchodonosor ait optimatibus suis: *Nonne tres viros misimus in medium ignis compeditos? Qui respondentes Regi dixerunt: vere Rex. Respondit & ait: Ecce ego video quatuor viros solutos, & ambulantes in medio ignis, & nihil corruptionis in eis est & species quarti, similis FILIO DEI.* Ubi Augustinus orat. contra Judæos, Paganos, & Arrianos, cap. 15. *O alienigena unde tibi hoc? Quis tibi annuntiavit Filium Dei? Quæ lex, quis Propheta annuntiavit tibi Dei Filium? Nondum quidem mundo nascitur, & similitudo nascentis à te cognoscitur. Unde tibi hoc? Quis tibi istud annuntiavit? nisi quia scilicet sic te divinus ignis ita illuminavit, ut cùm illic apud te captivi tenerentur inimici Iudæi, sic diceres testimonium Filio Dei.* Bellè etiam Chrysologus serm. 48. expendens verba illa Judæorum, *Nonne hic est fabri filius?* subdit: *Dicebant, hic est fabri filius, sed cujus fabri filius non dicebant. Dicebant fabri filius, ut arte vili ars lateret authoris; & deitatis nomen, fabrile nomen absconderet. Christus erat fabri filius, sed illius, qui mundi fabricam fecit, non malleo, sed præcepto; qui elementorum membra, non ingenio, sed jussione compegit; qui massam sæculi, authoritate, non carbone conflavit; qui Solem non terreno igne, sed superno calore succendit; qui lunam, tenebras, noctem formavit & tempora; qui stellas variâ luce distinxit: qui cuncta fecit ex nihilo, &c.*

Dist. 1 a 3.

A

Respondebunt Arriani, Christum Dei Filium in Scriptura appellari, vel ratione creationis, vel ratione justificationis; ex quibus filiationis modis non sequitur identitas in natura cum Patre. 24.

Sed hæc evasio frivola est, & contra illam obstat primò, quòd si hac solâ ratione Christus esset Filius Dei, posset primogenitus dici, non posset tamen unigenitus appellari: Sed Christus in Scriptura dicitur Filius Dei unigenitus, ut constat ex illo Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti à Patre*: Ergo non est Filius, largâ ratione creationis, neque adoptivus, ratione justificationis, sed naturalis & verus, ratione æternæ generationis.

B

Secundò, Filius verus idem est quod filius naturalis: Sed Christus dicitur verus Filius Dei, primæ Joan. ultimo, *Ut simus in vero Filio ejus*: Ergo est Filius naturalis.

Tertiò, Moïses, utpote vir justus & sanctus, fuit filius Dei adoptivus, & tamen Paulus ad Hebræos 3. illum servum appellat, per comparationem ad Christum ut Filium; at enim; *Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus, tanquam famulus, Christus verò tanquam filius in domo sua*: Ergo Christus non est filius ratione creationis, vel justificationis, sed ratione naturalis & æternæ generationis.

C

Quartò, Hoc filiationis genus reperitur etiam in Angelis: Sed Christus aliâ ratione dicitur filius, ac Angeli, ut constat ex Paulo ad Hebræos 1. sic dicente: *Cui enim dixit aliquando Angelorum, Filius meus es tu, ego hodie genui te?* quod ad Christum dictum est: Ergo Christus est Filius verus & naturalis, per veram & propriam generationem.

Denique, Matthæi 16. laudatur maximè Petrus, eò quod aliis de Christo dicentibus illum esse Heliam, aliis Hieremiam, aut unum ex Prophetis, ipse Christum esse Filium Dei vivi confessus est: Sed non debuisset ita laudari & extolli hæc Petri confessio, si de filiatione adoptiva procederet, cùm etiam alii sentientes Christum esse Heliam, aut Hieremiam, vel alterum ex Prophetis, ipsum Filium Dei adoptivum confiterentur: Ergo Petrus in Christo filiationem naturalem agnovit.

D

Potest etiam probari conclusio ex illo Psalmi 109. *Dixit Dominus Domino meo, sede à dextris meis.* Ubi David eodem & pari modo Dominum vocat illum qui dicit (qui utique est Pater) & illum cui dicit, nempe Filium: Ergo si tam Dominus est Christus, ac Pater, tam verus Deus est ac ille; quia potestas illa supremi dominii in Deitate fundatur. Hoc loco usus est Christus Dominus Matthæi vigesimo secundo ad probandum suam Divinitatem: Petrus Actorum 2. & Paulus ad Hebræos 1. ubi etiam ponderat illam particulam, *sede à dextris meis*, quæ contra ponitur omni creaturæ quantùmcumque excellentissimæ; nulla enim sedet ex propria dignitate & meritis, sed ministrat: *Ad quem* (inquit) *Angelorum dixit: Sede à dextris meis, quoad usque ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum? Nonne omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, &c.* 25.

E

Confir-

26. Confirmatur ex Augustino super eundem Psalmum, ubi notat quòd Dominus Pater dixit Domino, scilicet Filio, *sede à dextris meis.* Sed quia ex hoc quòd Filius sedet ad dexteram Patris, aliquis suspicari posset quandam superioritatem in Patre, respectu Filii; sicut eam ostendit Rex, cùm filium aut principem ad dexteram suam collocat; ut hoc excludat, & indicet omnimodam esse æqualitatem inter Patrem æternum, & Filium, postea subjungit: *Dominus à dextris tuis*, & docet Patrem ad dexteram Filii residere. Ad eandem æqualitatem ostendendam, Christus dixit: *Ego & Pater unum sumus*; seipsum primò nominans, quod videretur præ se ferre quandam inurbanitatem, nisi hoc dixisset ad evertendam illam hæresim, quam prævoverat in Ecclesia orituram, quæ dicebat quòd Pater erat tempore, dignitate, & potentiâ anterior & perfectior Filio.

Denique probatur conclusio: Qui operatur omnia opera Dei, Deum adæquat in virtute; & cùm virtus consequatur naturam, Deum etiam in natura adæquabit: Sed Verbum operatur omnia opera Dei, ut constat Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*: Ergo Patrem in virtute & natura adæquat.

27. Quod si Arriani respondeant, opera Dei Filium facere, non ut principale agens, sed ut ministrum & instrumentum Patris, ex quo non sequitur quòd sit illi æqualis in virtute. Contra hanc evasionem arguo primò ex illo Joan. 5. *Quæcumque facit Pater, hæc & Filius similiter facit*: Sed Pater virtute propriâ, & ut agens principale operatur: Ergo & Filius.

Secundò, Instrumentum & minister non operatur in vi proprii verbi, sed in verbo principalis agentis imperantis: Sed Apostolus ad Hebr. 1. ait quòd *Christus portat omnia verbo virtutis suæ*: Ergo non ut minister aut instrumentum, sed ut principale agens operatur.

Tertiò, Instrumentum & minister non operatur ut vult, sed secundùm dispositionem alterius voluntatis sibi imperantis; unde nec similis aut tantus honor debetur ministro, quantus Domino imperanti: Sed Joan. 5. dicitur, *Sicut Pater mortuos vivificat, ita & Filius quos vult vivificat, & Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem*: Ergo idem quòd priùs.

28. Argumenta Arrianorum non erant alicujus ponderis: sic enim arguebant: Pater est major Filio: Joan. 14. *Pater major me est.* Filius est Patri subjectus 1. Corinth. 15. *Cùm omnia ei subjecta fuerint, tunc ipse filius subjectus erit ei*, scilicet Patri. Præceptum à Patre accepit: Joan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi, sic facio.* Patri etiam obedivit: ad Philip. 2. *Factus obediens usque ad mortem.* Ab ipso clarificatus est: Joan. 12. *Pater clarifica Filium tuum.* Insuper ab eo potestatem accepit, Matth. ultimo: *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Fuit etiam in tempore genitus: Psalmo 2. *Ego hodie genui te.* Sed hæc omnia cum vera Filii Divinitate, cum æqualitate ad Patrem, & identitate essentiæ cum illo repugnant: Ergo Filius non est ejusdem naturæ cum Patre.

29. Respondeo in Christo duas esse naturas, humanam scilicet & divinam: secundum istam, æqualitatem, coæternitatem, & consubstantialitatem habet cum Patre: secundùm humanitatem minor est Patre, subditus illi & obediens,

A præcepta suscipiens, & ab illo clarificatus: potestatem etiam judiciariam ipsi ut homini convenientem accepit in tempore; Divinam autem illi convenientem ut Deo, non in tempore, sed ab æterno habet. Quòd si in tempore dicitur data, est quia in tempore fuit manifestata; & sic dicitur in tempore genitus, quia in tempore illius æterna generatio fuit manifestata hominibus. Cæterùm si hæc argumenta Arrii aliquid probarent; convincerent etiam, Filium non esse omnium creaturarum supremam, cujus contrarium ipse docebat: cùm ad Hebræos 2. dicatur minoratus ab Angelis. Sicut ergo ex hoc non sequitur inferioritas Christi respectu Angelorum, nisi tantùm

B ratione humanæ naturæ; ita ex eo quòd ter major Filio dicatur, non infertur Filium esse minorem Patre, nisi tantùm secundùm humanitatem.

Secundò arguebant Arriani. Vera Divinitas defectû scientiæ non patitur: Sed in Filio defectus scientiæ invenitur, ut constat ex Marci 13. ubi Christus loquens de die judicii ad suos Discipulos, dixit: *De die autem illo, vel hora, nemo scit, nec Angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater.* 30.

Hoc testimonium cui potissimùm Arriani confidebant, varias patitur explicationes. Prima est: hæc verba, *neque Filius*, intelligi de Filio hominis, non naturali, sed adoptivo. Sed illa

C displicet: quia Filius adoptivus supponebatur exclusus per illam particulam, *nemo*, id est nullus homo, & per illam, *nec Angeli in cælo*; omnis enim filius adoptivus, vel est Angelus, vel homo: Ergo superfluè adderetur, *nec Filius hominis*, si per Filium hominis, filius adoptivus Dei intelligeretur.

Secunda explicatio est: Christum ignorare diem judicii, non quâ Deus, sed quatenus homo est; sumendo ly, *quatenus*, non specificativè, sed reduplicativè; id est non negando quod humanitas Christi prædictum diem cognoverit; sed quòd illum cognoverit scientiâ humanâ; 31.

D illum enim non scivit, nisi revelatione divinâ: Quam explicationem doctissimè defendit noster Malvenda lib. 2. de Antichristo cap. 23.

Tertia explicatio est sancti Augustini libro 1. de Trinit. cap. 12. & libro 83. quæstionum quæst. 32. ubi docet quòd ideò Christus dicitur nescire diem judicii, quia non facit hominem aliquem aut Angelum scire diem illum; sicut è converso ex persona Dei dicitur Genes. 22. *Nunc cognovi quòd timeas Dominum*, id est cognoscere alios feci, ut explicat idem Augustinus tomo 4. lib. de Essentia Divinitatis. Hanc interpretationem amplectitur S. Thomas in compendio Theologiæ cap. 242. & Cassiodorus ad Psalmum 9. eamque latè prosequitur noster Alvarez in commentariis super Isaïam, cap. 7. numero 31. 32.

E Ad idem redit quod alii dicunt: Christum diem illum nescivisse, ut Legatum Patris æterni, & Doctorem Gentium, in ordine scilicet ad publicationem, sed veluti sub secreto, & non ad revelandum aliis: quo modo loquendi sæpiùs uti solemus, dum ea rogati quæ sub secreto accepimus, illa nos ignorare respondemus.

Huic interpretationi acquiescunt omnes ferè Theologi, & Scripturæ Interpretes, excepto Maldonato, qui illam ut improbabilem rejicit: quia (inquit) si Christus ideò diceretur nescire judicii diem, quia illum nobis non revelavit, vel 33.

quia nescivit illum ad aliis revelandum, eadem ratione dici posset Patrem illum ignorare, cùm nemini illum Pater revelaverit. Unde aliam interpretationem subjungit, dicens solum Patrem dici scire diem judicii, quia solus Pater ex officio illum sciebat; solius enim Patris, inquit, est constituere diem, quo mundus solvendus est. Quæ interpretatio meritò displicet Malvendæ, ubi suprà, illamque impugnat hac ratione. Ad Christum ex officio pertinet judicium mundi, juxta illud Joan. 5. *Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio*: Sed ad officium Judicis pertinet diem scire quo judicaturus est: Ergo Christus illius diei notitiam ex officio habuit.

Sed quidquid sit de Maldonati explicatione, à communi recedendum non est, maximè ex tam levi fundamento, cui facilè respondetur cum D. Thoma 3. parte quæst. 10. art. 1. ad 1. negando sequelam. Nam licèt Pater diem judicii nobis non revelaverit, illum tamen Christo ut homini revelavit; unde sub secreto illum scivit, solùm respectivè ad nos; non tamen absolutè, sicut Christus, qui illum diem nemini revelavit.

34. Denique arguebant Arriani. Vel generatio Filii est jam absoluta, vel non? Si absoluta est: Ergo habuit finem: At quod habuit finem in tempore, habuit etiam initium. Si autem non est absoluta: Ergo Filius non est perfectus, cujus generatio non est absoluta & perfecta.

Sed hoc sophisma facilè diluitur, dicendo perfectam esse Filii generationem, non quasi cessaverit; est enim actio æterna, juxta illud Psalmi 2. *Ego hodie genui te*, id est in æternitate genero; sed quia illius generationis terminus perfectè existit. Eodem sensu creatio mundi est perfecta non quasi cessaverit, conservatur enim perpetuò, & conservatio est perpetua & durans creatio; unde Christus ait Joan. 5. *Pater meus usque modo operatur*, scilicet mundum creans; sed quia mundus existit perfectè, perfecta est mundi creatio.

Articulus IV.

Spiritum sanctum esse verum Deum, ac proinde ejusdem essentiæ cum Patre & Filio, contra Macedonianos ostenditur.

Dico tertiò, Spiritum sanctum esse verum Deum, ac proinde Patri & Filio consubstantialem.

35. Probatur primò: Habere Templum, & esse nostram beatitudinem ac finem ultimum, soli vero Deo convenit: Sed hæc in Scriptura tribuuntur Spiritui sancto: Ergo verus Deus est. Minor probatur: De primo enim dicitur 1. ad Corinth. 6. *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritûs sancti?* De altero verò 1. Petri 1. *Spiritu sancto misso de cælo, in quem desiderant Angeli prospicere*: Ille autem in quem Angeli desiderant prospicere, est eorum beatitudo ac finis ultimus: Ergo, &c.

36. Secundò: Solius Dei est, propria secreta cognoscere, unde Isaiæ 24. in persona Dei dicitur: *Secretum meum mihi.* Revelatio etiam mysteriorum, est solius Dei opus, juxta illud Danielis 2. *Est Deus in cælo revelans mysteria.* Sed hæc Spiritui sancto conveniunt, ut de primo constat 1. ad Corinth. 2. *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei.* De secundo patet 1. ad Corinth. 14. *Spiritus*

A *loquitur mysteria*: Ergo Spiritus sanctus est verus Deus.

Tertiò: Esse ubique, soli Deo competit; unde Hieremiæ 23. in persona Dei dicitur, *Cælum & terram ego impleo.* Sed hoc convenit Spiritui sancto, juxta illud Sapientiæ 1. *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*: Ergo idem quòd priùs. 37.

Quartò: Creatio est opus solius Dei: Sed creatio Spiritui sancto tribuitur: Ergo est verus Deus. Minor constat ex Psal. 32. ubi dicitur: *Verbo Domini cæli firmati sunt, & Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Et Psal. 103. *Emitte Spiritum tuum, & creabuntur.* Et Judith 16. *Misisti Spiritum, & creata sunt.* 38.

B Quintò: Resuscitare à mortuis est operatio propria Dei, unde Joan. 5. dicitur: *Sicut Pater suscitat mortuos, & vivificat, sic Filius quos vult vivificat*: Sed virtus resuscitationis Spiritui sancto convenit, ut constat ex Paulo ad Roman. 8. sic dicente: *Qui suscitavit Iesum Christum à mortuis, vivificavit & mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis*: Ergo est Deus. 39.

Denique, Loqui per os Prophetarum, est proprium solius Dei, juxta illud Numerorum 12. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*: 40.
C Sed hoc Spiritui sancto attribuitur, dicitur enim in Actibus Apost. cap. 1. *Oportet impleri Scripturam, quam prædixit Spiritus sanctus per os David.* Et 2. Petri 1. *Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*: Ergo Spiritus sanctus est verus Deus.

Dices cum Macedonianis: Dei operationes attribui Spiritui sancto, non per authoritatem, sed per ministerium. Verùm in contrarium militat illud Pauli 1. ad Corinth. 12. ubi diversis donis Dei enumeratis, subdit: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult*: Sed per ministerium operans, & non per authoritatem, non tam operatur ut vult, quàm
D alterius arbitrio subjicitur: Ergo Dei operationes, non per ministerium, sed per authoritatem, Spiritui sancto attribuuntur. Addo quod Psal. 32. Spiritus sanctus dicitur firmare cælos, ut Spiritus oris Dei: Non ergo ut minister aut instrumentum illius; sic enim esset extranea persona, non verò ipsius oris divini Spiritûs. 41.

Contra Divinitatem Spiritûs sancti opponebat olim Macedonius, primò illud ad Roman. 8. *Spiritus postulat pro nobis*: At si Spiritus S. esset Deus, non postularet, sed daret: Ergo non est verus Deus. 42.

Secundò opponebat id quod Joan. 16. de Spiritu sancto dicitur: *Quæcumque audierit loquetur, & annuntiabit vobis*: At qui audire debet, & in-
E strui, ut aliis loquatur, non est Deus, qui instructione non eget: Ergo, &c.

Ad primam objectionem respondeo cum Augustino Epist. 121. cap 15. Paulum asserere quòd Spiritus sanctus postulet, quia interpellare sanctos facit. Unde suprà dixerat: *Adjuvat infirmitatem nostram.* Vel etiam dici potest cum S. Thoma super hunc locum Apostoli, quòd Spiritus sanctus postulat, id est postulantes nos facit. Sicut Genes. 22. dicitur, *Nunc cognovi quòd timeas Dominum*, id est cognoscere feci. 43.

Ad secundam dicendum cum Basilio contra Eunomium, Spiritum sanctum audire à Patre & Filio ea quæ loquitur; non per instructionem & disci-

disciplinam inferioris ad superiorem, sed per communicationem ipsius essentiæ & scientiæ divinæ, quam à Patre & Filio per æternam processionem accipit.

ARTICULUS V.

Tres tantùm Personas esse in Deo, authoritate & ratione probatur.

44. DIco ultimò: In Deo tres sunt Personæ, & non plures, neq; pauciores. Conclusio est de fide, definita à multis Conciliis, & in Symbolo Athanasij, illis verbis: *Vnus ergo Pater, non tres Patres; unus Filius non tres Filij; unus Spiritus Sancti, non tres Spiritus Sancti.* Constat etiam ex illo 1. Joan. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo: Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus.* Quæ propositio quamvis exclusionem non exprimat, pro exclusiva tamen accipitur, communi Ecclesiæ, Patrum, & Theologorum consensu; ac proinde non solùm est de fide, quod in Deo sint tres Personæ, sed etiam quòd non sint plures. Unde in Concilio Lateranensi cap. *damnamus*, de summa Trinit. de fide Cathol. dicitur: *In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas.*

45. Rationem hujus veritatis non posse ab hæreticis tradi, docet D. Thomas quæst. 9. de potentia art. 9. quia cùm fateantur, Filium & Spiritum Sanctum esse creaturas; atq; vis productiva creaturarum innexhauribilis sit, nulloq; illarum numero posit finiri; non potest ab ipsis certus Personarum Divinarum numerus assignari.

46. Ratio autem D. Thomæ loco jam allegato, & 4. cont. Gentes cap. 26. potest ad hanc formam reduci. In Deo est una tantùm Persona improducta, & duæ productæ: Ergo sunt tres, & non plures personæ. Antecedens pro prima parte constat, nam distinctio personalis in Divinis, solùm est secundùm relationes originis, ut infrà ostendemus: Sed inter Personas improductas non potest relatio originis intercedere, cùm una ab altera non procederet, aliàs improductæ non essent: Ergo in Deo esse non potest nisi una Persona improducta. Pro secunda parte probatur: Processio in Divinis non est secundùm actionem transeuntem, sed immanentem: Atqui actiones immanentes tantùm sunt duæ, scilicet intelligere & velle: Ergo processiones divinæ tantùm sunt duæ, una per intellectum, altera per voluntatem; & consequenter Personæ terminantes processiones, tantùm sunt duæ, scilicet Verbum procedens per intellectum & Amor productus per voluntatem.

47. Dices: hoc argumento solùm probari, quòd in Deo tantùm sit processio per intellectum, & per voluntatem, ac proinde quòd Personæ procedentes sint Verbum & Amor; non tamen quòd in divino intellectu non sint plures processiones, & plures illarum termini; & idem de voluntate: ac per consequens non convinci non esse in Deo plures Personas quàm tres.

48. Sed contra primò: Si in divino intellectu essent plures processiones quàm una, essent actu infinitæ processiones, cùm semel pluribus quàm una concessis, nequeat illarum terminus vel numerus constitui aliquâ ratione: Sed non sunt concedendæ processiones actu infinitæ in intellectu divino: Ergo neq; plures.

49. Secundò: Si essent plures processiones in intellectu divino, vel illæ essent specie, aut numero tantùm diversæ? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor pro prima parte constat: nam divina intellectio, quæ est processionis principium, vel formaliter ipsa processio, est una unitate specificâ: Ergo processio & terminus processionis, qui cum ipsa adæquatur, non possunt specificè distingui. Pro secunda verò parte ostenditur. Primò: Distinctio solùm numerica sumitur à materia vel subjecto: Sed processiones divinæ, atque illarum termini, carent materiâ & subjecto, cùm sint per se subsistentes: Ergo nequeunt solo numero distingui.

Secundò: Distinctio tantùm numerica ex limitatione provenit, unde natura divina, quia limitata non est, non potest multiplicari numero: Sed processiones divinæ, & illarum termini, quid limitatum non sunt: Ergo non possunt solo numero multiplicari & distingui.

Objicies primò: Sicut scientia & amor attribuuntur Deo, ita & potentia: Si igitur secundum intellectum & voluntatem sint duæ processiones in Deo, videtur quòd debeat esse tertia secundùm potentiam, & per consequens quòd sint plures Personæ quàm tres. 50.

Respondeo cum D. Thoma hîc quæst. 27. art. 3. ad 1. *Quòd potentia est principium agendi in aliud; unde secundùm potentiam accipitur actio ad extra; & sic secundùm attributum potentiæ, non accipitur processio Personæ Divinæ, sed solùm creaturarum.* 51.

Objicies secundò: Generatio in rebus creatis ex naturæ fœcunditate procedit: Ergo similiter in Deo, præter duas processiones, quarum una est per intellectum, & alia per voluntatem, ponenda est alia ex naturæ fœcunditate proveniens, & consequenter alia Persona procedens, distincta à Verbo, & Spiritu Sancto. 52.

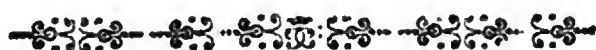
Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio. Tantùm differt natura in Deo ab intellectu, quantùm intellectus à voluntate: Ergo sicut in Deo ponitur una Persona quæ procedit per intellectum, ut Verbum, & alia procedens per voluntatem, ut Amor, ita debet dari alia quæ procedat per modum naturæ, ut Filius. 53.

Ad objectionem respondeo: Generationem in rebus creatis non procedere immediatè à natura, sed mediante potentiâ generativâ. Unde etiam in Deo (de quo philosophari debemus cum analogia & similitudine ad res creatas, seclusis imperfectionibus) nulla datur processio quæ sit immediatè à natura, ut præintellecta intellectui & voluntati, ut infrà ostendemus contra Durandum; sed generatio est immediatè ab intellectu, qui ut est in Patre, habet rationem potentiæ generativæ; & spiratio activa est à voluntate, quæ ut est in Patre & Filio, habet rationem potentiæ spirativæ. Quare 54. *Disp. 2. art. 3. §. 2.*

Ad confirmationem, dato & non concesso Antecedente, de quò disputant Theologi in materia de Attributis, nego Consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia natura in Deo non est immediatè operativa, sicut intellectus & voluntas. 55.

Objicies tertiò: In Deo sunt quatuor relationes: scilicet Paternitas, Filiatio, Spiratio, & Processio: Ergo & quatuor Personæ. Consequentia videtur manifesta, quia, ut infrà dicemus, Personæ Divinæ constituuntur & distinguuntur relationibus. 56.

57 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam ut docet D. Thomas infrà quæst. 30. art. 2. ad 1. & quæst. 9. de potentia art. 9. ad 27. *Licèt sint quatuor relationes in Divinis, una tamen earum, scilicet Spiratio, non est proprietas personalis, neq; constituit Personam, & ideò non sunt in Deo nisi tres Personæ.*



DISPUTATIO II.

De processionibus Divinarum Personarum.

Ad quæstionem 27. primæ partis.

DE ventorum origine, quos, ut ait Psalmista, Divina Sapientia educit de thesauris suis, disputant Philosophi cum Aristotele in libris Metheororum, & Seneca lib. 5. naturalium quæstionum cap. 4. De processione verò Divinarum Personarum, quæ ut ait Bernardus serm. 1. Pentec. *Posuit nubem latibulum suum*, agunt Theologi cum Doctore Angelico in hac parte quæst. 27. Verùm si adeò obscura & arcana est ventorum quos natura producit origo, ut vix de ea Philosophi aliquid certi audeant asserere, quis æternam & ineffabilē Divini Verbi, & Sancti Pneumatis originem agnoscere & explicare valeat? Generationem illius, & istius processionem, quis enarrabit? Stupet certè natura, suspicit ratio, Philosophia miratur, dum audit unam Personam Divinam, ab alia sine ulla prorsus causalitate & dependentia originari; in alio sine passione recipi; ad alium non tanquam ad effectū, sed tanquam ad simplicem terminū tendere. Fides tamen hæc docet, cui natura obsequi, parere ratio, & Philosophia subjici debet; ut constabit ex dicendis in hac disputatione, in qua de existentia, quidditate, & principio divinarum processionum disseremus & cur uni ex illis, non verò alteri, ratio generationis conveniat, discutiemus: invocatâ priùs, his carminibus, Spiritûs Sancti gratiâ.

Aura potens, amor ignipotens, spirabile numen:
Amborum communis amor, cœli aurea flamma:
Sancte veni, Sanctis accende ardoribus orbem.
O Divum flamen, nostris te mentibus affla.

ARTICULUS I.

An sint in Deo processiones ad intra?

SIcut duplex est Divinarum actionum genus, aliud immanentium, aliud transeuntium, per illas ad intra agit, per has aliquid ad extra operatur: ita & à Theologis duæ distinguntur divinarum processionum species; ad intra videlicet, & ad extra; immanentium & transeuntium. Per illas una Persona divina ab alia procedit; per istas verò creaturæ à Deo tanquam à primo principio & prima causa emanant. De primis solùm hîc agimus cum Sancto Doctore, & primò inquirimus an illæ de facto dentur in Deo?

A

§. I.

Dari in Deo Processiones, authoritate Scripturæ, ratione Theologicâ, & duplici congruentia ostenditur.

DIco igitur, dari in Deo processiones, per quas una persona ab alia procedit.

1. Probatur primò: De Mysterio Trinitatis, & processionibus divinis sciendum est juxta id quod ex Scriptura habemus, cùm hæc rationis naturalis captum superent: Sed ex Scriptura habemus dari in Deo processiones, quibus una

B Persona ab alia procedit: Ergo ita sentiendū est. Minor probatur, nam Eccles. 24. Divina sapientia dicitur ex ore Altissimi (est ex intellectu Patris) prodiisse. Et Sap. 7. *vocatur emanatio quædam claritatis omnipotentis Dei.* Et Micheæ 5. dicitur, *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis.* Clariùs adhuc eadem veritas in novo Testamento exprimitur: nam Joan. 7. Christus de se ipso sic ait: *Ego scio eum* (scilicet Patrem) *quia ab ipso sum.* Et cap. 8. *Ego à Deo processi.* Et cap. 15. de Spiritu Sancto loquens, ait: *Cùm venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit.*

C Constat ergo ex sacris litteris dari in Deo ab æterno processiones, Divinarum Personarum productivas; quas non licet per metaphoram interpretari, ut faciunt hæretici: primò ob regulam Augustini, quâ asserit verba Scripturæ in proprietate esse accipienda, quando ex eis nullum sequitur absurdum; nulla autem sequitur absurditas ex eo quòd in Deo verè & propriè processiones ponantur, ut constabit ex argumentorum solutione: secundò ob authoritatem Conciliorum, & SS. Patrum, propriè eas exponentium; sic enim habetur in Symbolo Concilij Niceni: *Credo in Deum Patrem & in Iesum Christum Filium ejus unigenitum, & ex Patre natum ante omnia sæcula: Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero.* Et ibidem asseritur, Spiritum

D Sanctum à Patre Filioque procedere. Idem profitetur Concilium primum Constantinopolitanum in suo Symbolo, ubi de Spiritu Sancto hæc adduntur: *Credimus in Spiritum Sanctum Dominum, & vivificantem, & ex Patre procedentem, & cum Patre & Filio adorandum.* His concinunt Athanasius in suo Symbolo quod in Ecclesia cantatur; Dionysius Areopagita cap. 1. de divinis nominibus, Gregorius Thaumaturgus in sua fidei confessione, Justinus in Dialogo cum Triphone, Hilarius, Augustinus, alijque sancti Patres, relati hîc a Gonzale, & à Salmanticensibus.

E Probatur secundò conclusio ratione Theologicâ. De fide est dari in Deo tres Personas distinctas in unitate essentiæ, ut contra Sabellianos & Arrianos disputatione præcedenti ostendimus: Sed distinctio realis Personarum in unitate essentiæ, absq; processione unius ab alia subsistere nequit: Ergo dantur in Deo processiones. Minor probatur: Tum quia ex D. Thoma suprà quæst. 11. art. 3. & 1. cont. Gen. cap. 42. omnis multitudo sicut debet reduci ad unum, ita debet derivari ab uno principio. Tum etiam, quia cessante processione, cessat oppositio originis; cessante autē oppositione originis, non possunt plures Personæ distingui, nisi diversitate naturæ. Unde Hilarius in libro de Synodis: *Cùm unus*

Deus

Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. Et D.Thomas infrà quæst.33.art.4. ad 4. asserit quòd *ponere duos innascibiles, est ponere duos Deos, & duas naturas divinas.*

4. Deniq; licèt non possit conclusio ratione naturali evidenter ostendi, potest tamen duplici congruentiâ suaderi. Primam fusè prosequitur Richardus à S.Victore libro 3.de Trinit. infinitam namq; bonitatem & fœcunditatem, qualis est naturæ divinæ, decet summa & infinita communicatio: unde dicitur Isaiæ 66. *Nunquid qui alios parere facio, sterilis ero?* At seclusâ processione unius Personæ ab alia, summa & infinita communicatio nequit subsistere; cùm ad extra solùm finito modo possit Dei natura diffundi: Ergo datur in Deo unius Personæ ab alia processio.

5. Secunda, quâ utitur D.Thomas hîc art. 1. in corpore, potest sic proponi. Quicumq; intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, producit aliquid intra se, quod est conceptio rei intellectæ, & dicitur Verbum: Sed Deus est intelligens, imò & in supremo intellectualitatis gradu: Ergo in sui cognitione producit Verbum; cùmq; verbi accidentalis productio divinę naturæ non cōgruat, restat debere esse Verbum substantiale in Deo.

6. Ut autem vis hujus congruentiæ melius percipiatur, & solvatur instantia quæ fieri solet in contrarium: Advertendum est, quòd quando D.Thomas ait: *Quicumq; intellegit, ex hoc ipso quòd intelligit, producit Verbum*, hoc non debet intelligi, de quacumq; intellectione (non enim de ratione intellectionis ut sic, est Verbi productio, ut constat in visione beatifica, in qua, juxta communem Thomistarum sententiam, Beati nullum producunt verbum) sed de intellectione connaturali, quâ quælibet creatura intellectualis seipsam intelligit. Unde vis hujus congruentiæ in eo stat, quod cùm creaturæ intellectuales, etiam perfectissimæ, in omni sua connaturali intellectione verbum producant, congruum est quòd Deus, qui est in supremo gradu naturarum intelligentium, per suam intellectionem connaturalem, quæ est sui ipsius cognitio, etiam Verbum producat.

7. Dices: Angelus seipsum connaturaliter intelligit, & tamen in cognitione sui non producit verbum, cùm ejus substantia sit præsens immediatè per seipsam proprio intellectui: Ergo principium illud D.Thomæ sic explicatum, non est universaliter verum.

Respondeo negando Antecedens: licet enim substantia Angeli sit per seipsam præsens proprio intellectui, per modum actûs primi, & speciei intelligibilis, non tamen per modum actûs secundi, & termini actu intellecti: quia ad hoc requireretur quòd esset in supremo intelligibilitatis gradu, & actus purus omnem potentialitatem excludens. Unde licèt substantia Angeli suppleat vices speciei impressæ in cognitione sui, nequit tamen gerere vices verbi & speciei expressæ, ut docet D.Thomas 4.cont.Gent. cap.11. ubi de Angelis seipsos cognoscentibus loquens, ait: *Licèt intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere & esse.*

8. Aliter etiam potest principiũ illud Divi Thomæ explicari, intelligendo illud per distributionem compleatam, non ex parte intellectionum, A sed ex parte intelligentium; ita ut sensus sit: Omne intelligens, eo ipso quòd intelligit (id est, eo ipso quòd est intellectualis naturæ) in aliqua sua intellectione verbum format. Et sic intellectum hoc principium, est universaliter verum: nulla enim datur natura intellectualis, quæ in aliqua intellectione verbum non producat; ut constat inductione in natura angelica & humana, quæ non solùm in omni cognitione naturali, sed etiam in aliqua supernaturali, verbum producunt, v.g. in cognitione fidei, vel prophetiæ. Cùm ergo Deus sit naturæ intellectualis, & in supremo intellectualitatis gradu existat, congruum est in eo reperiri aliquam intellectionem B producentem Verbum, quæ est intellectio Paterna; quamvis ab intellectione essentiali, quæ convenit Filio & Spiritui Sancto, & Deo secundùm se considerato, & ut abstrahit à personis, Verbum non producatur: quia in illis non est intelligere cum modo fœcunditatis, sicut in Patre, defectu oppositionis relativæ, & distinctionis realis à termino procedente.

Dices: Quamvis creaturæ in omni cognitione naturali, & in aliqua supernaturali, verbum producant, illud tamen non formant quando versantur circà objectum infinitum clarè visum: unde, ut suprà dicebamus, in sententia Thomistarum, in visione beatifica nullum verbum producitur: Ergo cùm Deus seipsum clarè videat, & comprehendat, ex creaturis arguendo, potiùs concludi deberet, Verbum ab intellectu divino non produci, quàm ejus oppositum. 9.

Confirmatur: Productio verbi in nobis provenit ex imperfectione, nimirum ex indigentia ipsius intellectionis, quæ requirit objectum in ratione termini intra ipsum intellectum, & ex defectu objecti, quod non habet sufficientem actualitatem, & conjunctionem cum intellectu, in ratione termini intellectionis: Ergo cùm intellectio divina sit supra omnem illam imperfectionem elevata; ex eo quòd in intellectione creata reperiatur expressio verbi, convincitur D non reperiri in divina. 10.

Ad objectionem respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam quòd intelligentia creata, circa objectum infinitũ clarè visum, verbũ non producat, provenit ex duplici capite. Primò quia in creaturis productio verbi non est ex fœcunditate, sed ex necessitate; & cùm circa objectum infinitũ, quod de se est in ultima actualitate, verbi productio necessaria non sit; consequens est, quòd in ejus clara visione verbũ ab intellectu creato non producatur. Secundò id provenit, quia objecto infinito per essentiam repugnat per verbum creatum repræsentari quidditativè, non minùs quàm per speciem impressam creatã, ut in Tractatu de visione E Beata ostensum est. Ex quibus rationibus nulla militat in intelligente increato: tum quia Verbum non ex necessitate, sed ex fœcunditate producit: tum etiam quia verbum ab illo productum, est ejusdem naturæ, ejusdemq; immaterialitatis cũ objecto intellecto, ac proinde ex nullo ex illis capitibus ei repugnat producere Verbum. Unde vis congruentiæ D.Thomæ consistit in hoc: Omnis intelligentia creata circa proprium objectum in aliqua intellectione verbum producit: Ergo & intelligens increatũ, circa suũ objectum, Verbum increatum producit, cùm talis 11. *Disp. 2. art. 1.*

talis productio non repugnet ex aliis capitibus.

12. Ex quo patet solutio ad confirmationem: concesso enim Antecedente, neganda est etiam Consequentia. Nam quamvis intellectiones creatæ habeant producere verbum ex imperfectione, scilicet ex indigentia, & defectu sufficientis actualitatis in objecto ad quod terminantur; id tamen quod est producere verbum, est perfectio quædam; dicit enim fœcunditatem, quæ quamvis in creaturis non possit esse nisi adjunctâ imperfectione, nulla tamen apparet repugnantia, quominus possit ab imperfectione depurari, & sic depurata esse in Deo. Unde fit ut valde congruè inferatur à D. Thoma, suppositâ fidei revelatione, intellectionem divinam habere illam fœcunditatem, & producere Verbum: quia omnis perfectio in creaturis reperta, debet esse formaliter in Deo, si ab omni possit imperfectione depurari.

§. II.

Solvuntur argumenta in contrarium.

13. Objicies primò: Enti à se, & primo principio, repugnat ab alio procedere: Sed quævis Persona Divina est ens à se, & primum principium: Ergo nequit una ab alia procedere.

Respondeo distinguendo Majorem: processione ab alio ut à causa, concedo: ut à principio originis, omni dependentiâ & causalitate seclusâ, nego. Unde esse à se, dupliciter sumi potest; primò ut excludit principium extraneum seu alterius naturæ, & sic omnes Personæ Divinæ, & quælibet illarum est à se: secundò ut excludit reale principium ejusdem naturæ, & sic solus Pater est à se.

14. Dices: Non potest intelligi processio sine dependentia personæ procedentis à producente: Ergo si una persona non possit ab alia dependere, non potest ab illa procedere. Consequentia patet, Antecedens probatur. Procedere ab alio, est non posse esse sine illo: Sed non posse sine alio esse, est ab illo dependere: Ergo procedere dependentiam importat.

Respondeo negando Antecedens: ad cujus probationem, nego Minorem: nam unum relativum sine alio esse non potest, nec omnipotentia sine possibilitate creaturarum, in veriori sententia; & tamen nec relativum à correlativo dependet, nec omnipotentia à possibilitate creaturarum. Plus ergo ad dependentiam requiritur, quàm necessaria connexio, scilicèt quòd sit ratione subordinationis ad aliud, ad quā necessariò exigitur alietas in natura. Solutio est D. Thomæ in opusc. contra errores Græcorum cap. 7. ubi ex Athanasio docet, Patrem non posse esse sine Filio, & Spiritu Sancto, & tamen illis nō egere, eò quòd conveniat in essentia cum illis. Et 4. contra Gent. cap. 4. ad 9. ait, unam Personam Divinam non pendere ab alia, quamvis sine ea esse nequeat, quia eadem est essentia utriusque.

51. Instabis: Quod procedit ab alio, debet habere distinctum esse, distinctamq; saltem numero naturam ab illo: Ergo si Personæ Divinæ in eadem numero natura subsistant, una non potest ab alia procedere.

Respondeo negando Antecedens: non enim necessarium est, ut omne quod procedit ab alio, habeat naturam aut esse distinctum ab illo, sed

A sufficit quòd habeat distinctum modum essendi: nam ab intellectu informato specie intelligibili procedit verbum, quod est ejusdem naturæ cum specie, & objecto per illud repræsentato, sub diverso tamen modo essendi. Quamvis igitur in divinis sit unica simplex natura, & unicum simplex esse; hoc tamen non tollit veram rationem processionis, quia non obstante unitate naturæ, est distinctio realis Personarum, seu diversus modus subsistendi in eadem natura.

Secundò responderi potest, distinguendo Antecedens: Quod procedit ab alio, processione corporeâ & materiali, concedo Antecedens; processione intellectuali, nego antecedens, & Consequentiam. Solutio est D. Thomæ hîc art. 1. ad 2. ubi sic discurrit: *Quod procedit secundùm processionem qua est ad extra, oportet esse diversum ab eo à quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imò quantò perfectiùs procedit, tantò magis est unum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim, quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis unum. Nam intellectus secundùm hoc quòd actu intelligit, secundùm hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cùm Divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quòd Verbum Divinum sit perfectè unum cum eo à quo procedit, absque omni diversitate.* 16.

B

C

Objicies secundò: Quod procedit ab alio est indigentis naturæ: At in Personis Divinis nulla est indigentia, sed summa perfectio: Ergo nec processio. Minor constat, Major probatur. Omne procedens recipit aliquid ab eo à quo procedit: Sed quod recipit est indigentis naturæ, nisi enim indigeret, non reciperet; unde in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiæ, & Actorum 20. dicitur: *Beatius est dare quàm accipere*: Ergo quod procedit ab alio est indigentis naturæ. 17.

D Respondeo ex D. Thoma quæst. 10. de potentia art. 1. ad 13. *Quod recipiens antequam recipiat indiget, ad hoc enim accipit ut indigentiam repleat, sed postquam jam acceperit, non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non præexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit à Patre, quasi priùs non habens, & postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet à Patre: unde non sequitur quòd sit indigens.* In forma igitur respondeo, distinguendo Majorem: Quod procedit ab alio est indigentis naturæ, si procedat in tempore, & successivè, concedo. Si processio sit æterna, & tota simul, nego. 18.

E Instabis: In æternis non potest dari prioritas & posterioritas: Sed processio necessariò involvit ordinem prioris & posterioris inter personam producentem & productam: Ergo nulla potest dari processio ab æterno. 19.

Respondeo distinguendo Majorem: In æternis non potest dari prioritas & posterioritas, temporis seu durationis, concedo Majorem, Originis, vel naturæ, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem. Processio involvit ordinem prioris & posterioris, prioritate originis vel naturæ, concedo. Temporis aut durationis semper, nego. Nam lux Solis emittit ex se splendorem, & tamen Sol non fuit priùs tempore, quàm ejus splendor, sed solùm priùs

origine

origine seu naturâ. Idem dicendum cum proportione de processione Verbi Divini, quod procedit à Patre, ut lux à Sole, seu ut splendor gloriæ ipsius, ut dicit Apostolus ad Hebr. 1. *Splendor enim* (ut notat S. Thomas ibidem) *est illud quod à fulgente primò emittitur: unde cùm sapientia sit quædam lux spiritualis, prima conceptio sapientiæ est quasi quidam splendor. Verbum ergo Patris, quod est quidam conceptus intellectûs ejus, est splendor sapientiæ quâ se cognoscit.*

20. Objicies tertiò: Si daretur in Deo processio, illa esset secundùm actionem immanentem, & non transeuntem, ut docet S. Thomas hîc art. 1. Sed non potest dari processio in Deo, ratione actionis immanentis: Ergo &c. Minor probatur, quia ut dicitur 9. Metaph. inter actionem immanentem & transeuntem, hoc intercedit discrimen, quòd actio transiens habet terminum productum, non autem actio immanens.

21. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, dicendum est cum Cajetano, quòd discrimen positum à Philosopho inter actionem immanentem & transeuntem, dupliciter explicatur; primò quoad necessitatem, secundò quoad ordinem. Primo modo intellectum, consistit in eo quòd actio immanens, ex ratione communi & generica, non petit habere terminum productum, actio verò transiens, ex communi conceptu actionis transeuntis, terminum productum exposcit; cum quo stat quòd aliqua actio immanens terminum habeat productum. Sicut relatio transcendentalis à prædicamentali distinguitur, per hoc quòd prima non petit universaliter realem existentiam termini, prædicamentalis verò universaliter terminum existentem exposcit; cum quo tamen compatitur, quòd aliqua relatio transcendentalis, sine termino existente nequeat subsistere; ut constat in relatione notitiæ intuitivæ ad objectum, & in relatione actionis ad principium, quæ transcendentales sunt, & tamen realem terminorum existentiam exposcunt. Secundo modo intellectum prædictum discrimen, consistit in eo quòd actio transiens habet terminum productum, ad quem ut ad finem ordinatur; immanens autem terminum à se productum pro fine non respicit, sed potiùs terminus est propter actionem immanentem. Et ita in verbo, & in intellectione creata contingit: non enim intellectio est propter verbum ut finem, sed potiùs verbum est propter intellectionem, cùm ad hoc verbum producatur, ut intellectio in illo contempletur objectum.

ARTICULUS II.

In quo divinæ Processiones consistant?

Ostendimus articulo præcedenti dari processiones in Deo: nunc examinandum restat quid illæ sint, sive in quo essentialiter consistant? Quæstio autem procedit præcipuè de divinis processionibus activè sumptis. Ex cujus resolutione constabit, in quo passivæ processiones consistant.

§. I.

Referuntur sententiæ, & prima rejicitur.

22. In hac ergo celebri controversia, quatuor reperio Authorum sententias. Prima docet, divinas processiones non esse veras & proprias actiones, sed tantùm resultantias quasdam, seu emanationes; & unam Personam oriri ex alia, eo ferè modo quo proprietates oriuntur ab essentia; non per veram actionem, sed per quandam resultantiam, & simplicem emanationem. Ita Suarez libro 1. de Trinit. cap. 8. & Molina hîc disp. 1.

Secunda sententia est Scoti in 1. dist. 2. quæst. 7. qui divinas processiones esse veras actiones ultrò profitetur; vult tamen illas ab actibus intelligendi & volendi esse ex æquo & totaliter distinctas; & dictionem non includere formaliter intellectionem; nec spirationem activam, volitionem; & sic salvare putat, quòd licèt intelligere & velle sint operationes communes omnibus Personis, non tamen dicere & spirare.

Huic Scoti sententiæ annecti potest opinio quæ tribuitur Henrico, Argentinæ, Marsilio, Richardo, & alijs, qui non distingunt duos actus in intellectu; alterum qui sit cognitio, alterum qui sit dictio, sicut Scotus; sed duas cognitiones seu intellectiones, unam absolutam, & communem toti Trinitati, quæ nihil producit; alteram notionalem, & Patri propriam, ex qua Verbum generatur. Et idem proportionaliter dicunt de volitione.

Quarta & ultima sententia, quam Thomistæ amplectuntur, unicum tantùm intelligere essentiale in Deo agnoscit, quod ut modificatum relatione Paternitatis, habet rationem dictionis, & producit Verbum; & similiter unicum velle essentiale, quod prout modificatur per relationem Spiratoris, habet rationem spirationis activæ, & Spiritum Sanctum producit.

Dico ergo primò: processiones divinas esse verè & propriè actiones immanentes ac vitales, & non puras ac simplices emanationes.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 2. ubi ait: *Verbum procedit per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ.* Et art. 3. *Processio Verbi* (inquit) *attenditur secundùm actionem intelligibilem.* Et art. 5. *Processiones in Divinis accipi non possunt, nisi secundùm actiones quæ in agente manent.* 23.

Probatur secundò conclusione contra Suarem, argumento ad hominem: nam hic Author disp. 18. Metaph. sect. 3. docet contra Thomistas proprietates produci ab essentia per veram actionem, & non tantùm per resultantiam: Sed relationes divinæ constitutivæ Personarum sunt proprietates, ut omnes Theologi fatentur: Ergo juxta hujus Auhoris principia, debent à Deo per veram actionem produci. 24.

Probatur tertiò: Simplex resultantia est ab ipsa natura substantiali immediatè, saltem respectu primæ proprietatis: Ergo si processio Verbi, quæ est prima proprietas, sit resultantia, erit immediatè à natura divina; quod tamen negant Suarez & alij Theologi contra Durandum, ut patebit ex dicendis articulo sequenti. 25.

Probatur quartò: Persona subsistens debet produci per veram actionem: Sed processiones divinæ producunt personas subsistentes, ut est certum de fide: Ergo sunt veræ actiones. Major probatur, quia persona subsistens non potest non esse substantialis terminus, per se primò terminans actionem. 26.

Dices: In rebus creatis quamvis generatio terminetur ad personam subsistentem, tamen in sententia Thomistarum non est vera actio, sed tantùm resultantia ex alteratione præcedenti: Ergo falsum est quòd persona subsistens debeat semper 27.

semper produci per veram actionem.

Sed contra: Nam ex hoc convincitur veritas nostræ conclusionis. Idcirco enim in creatis generatio non potest esse vera actio, quia ordine quodam subsequitur ad veram actionem, scilicet alterationem, tanquam complementum illius, unde est tantùm resultantia: Sed divinæ processiones non consequuntur ad aliquam actionem: Ergo non sunt simplices emanationes, sed veræ & propriæ actiones.

28. Dices, Processiones divinas consequi ad intellectionem & volitionem.

Sed contra: Si hoc ita esset, processiones divinæ totaliter distinguerentur ab intellectione & volitione, quod negat ipse Suarez, & nos falsum esse ostendemus §. sequenti.

29. Denique probari potest conclusio, destruendo præcipuum hujus Anthoris fundamentum. Vera & propria actio vitalis ac immanens, potest ab omni defectu & imperfectione depurari: Ergo est perfectio simpliciter simplex, quæ reperitur formaliter in Deo. Consequentia patet: Antecedens verò, præterquam quod constabit ex solutione argumentorum, potest breviter suaderi. Conceptus virtutis activæ potest denudari ab omni imperfectione, & attribui Deo: Ergo & conceptus actionis. Consequentia patet: quia actio multò perfectior est quam virtus activa, cùm sit magis actualis. Antecedens probatur ex D. Thoma suprà quæst. 25. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Manifestum est, quòd unumquodque secundùm quod est actu & perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus: ostensum est autem suprà quòd Deus est purus actus & simplex, ac universaliter perfectus; unde sibi maximè competit esse principium activum.*

Confirmatur: Deus, saltem respectu productionis creaturarum, habet virtutem activam, imò & actionem ab omni imperfectione denudatam: Ergo vera & propria ratio actionis potest ab omni imperfectione depurari, & reperiri in Deo formaliter.

§. II.

Solvuntur objectiones.

30. Objicies primò: D. Thomas hîc art. 1. in corp. Divini verbi processionem, *Emanationem intelligibilem* appellat: Ergo sentit divinas processiones non esse veras & proprias actiones, sed puras ac simplices emanationes.

31. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam D. Thomas loco citato emanationem non strictè, & prout est pura ac simplex resultantia, sed in latiori quadam significatione usurpat, prout emanatio contra actionem corporalem & transeuntem distinguitur; & intendit tantùm puritatem illius actionis significare, ac ostendere eam esse ab omni dependentiæ & causalitatis imperfectione immunem. Pro quo facit quòd hoc nomen, *emanatio*, usurpari soleat ad exprimendum processionem creaturarum à Deo, à quo dicuntur emanare, & tamen verâ actione producuntur ab ipso: Sed quia illa actio creativa, ex parte Dei excludit omnem imperfectionem, ideò emanatio dicitur. Idem in præsenti evenit.

32. Objicies secundò: Idem S. Doctor quæst. 2. de potentia art. 1. sic habet: *Potentia quæ in Deo ponitur, nec propriè activa, nec passiva est, cùm in ipso non sit nec prædicamentum actionis, nec passionis, sed* A *sua actio est sua substantia.* Quibus verbis manifestè videtur denegare divinis actibus veram rationem actionis.

Sed facilè respondetur, loqui D. Thomam de actione prædicamentali & transeunte, quæ cum motu identificatur, ut constat ex ratione quâ utitur; quia nempe *in Deo non est prædicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia*: actionem autem isto modo acceptam, libenter fatemur in Deo non reperiri. Non autem negat D. Thomas veram & propriam actionem, quæ prædicamentalis non sit, nec cum motu identificata. 33.

B Objicies tertiò: In rebus creatis relationes non fiunt per veram & propriam actionem, sed resultant ex fundamento, posito termino; ut docet Aristoteles in prædicamentis cap. de relatione, ubi ait, ad relationem non dari per se motum: Ergo similiter relationes in Deo non producuntur per veram actionem, sed per simplicē resultantiam & emanationem. Consequentia videtur manifesta, quia debemus loqui de divinis, per analogiam & cum proportione ad creata. 34.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia relationes creatæ, cùm sint accidentales, & debilis ac diminutæ entitatis, non possunt aliter fieri, quàm per puram emanationem, & simplicem resultantiam: C Divinæ autem, cùm sint substantiales, & divinarum Personarum constitutivæ, habent perfectionem substantiarum, & rerum per se subsistentium, quarum est propriè fieri, & ideò producuntur per veram actionem. 35.

Objicies quartò cum Suare: De ratione actionis, quæ verè & propriè est actio, sunt plures imperfectiones, nempe ratio motûs, egressio ab agente, & quòd illius terminus sit realiter actus, sicut & principium est realiter agens, & consequenter quòd terminus sit verè effectus: Sed hujusmodi imperfectiones processionibus divinis repugnant: Ergo & vera ratio actionis. 36.

D Respondeo negando Majorem: etenim de ratione actionis solùm est quòd sit ultima actualitas agentis, ab illo egrediens egressu formali aut virtuali: in egressu autem virtuali à principio nulla imperfectio importatur; sicut nec in eo quòd proprietates divinæ in essentia virtualiter radicentur, & virtualiter ab illa dimanent, aliqua imperfectio invenitur. Nec sequitur Deum verè & propriè esse agentem ad intra, sed tantùm esse verè & propriè intelligentem, & cum proprietate producentem: nam hoc nomen agens, ex communi usu loquendi inter Latinos, sumitur pro principio producente per veram efficientiam, & veram causalitatem: sicut nec sequitur ex eo quòd Pater sit principium Verbi, E quòd Verbum principiatum dicatur, ut docet D. Thomas infrà quæst 33. art. 1. ad 2. quia hoc nomine denotatur minoritas aut inferioritas, quæ Verbo non competit. 37.

Quòd si adhuc urgeas in hunc modum: Actio est nobilior suâ potentiâ, ad quam comparatur sicut actus secundus ad actum primum: Ergo si datur in Divinis vera actio, erit ibi aliquid per modum actûs primi & secundi, & tanquam aliquid nobilius & minus nobile. Occurrit Angelicus Doctor suprà quæst 25. articulo primo ad 2. dicens: *Quandocumque actus est aliud à potentia, oportet quòd actus sit nobilior potentiâ: sed actio Dei non est aliud ab ejus potentiâ, sed* 38.

utrum-

utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia; unde non oportet quod aliquid sit nobilius quàm potentia Dei.

§. III.

Impugnatur sententia Scoti.

DIco secundò, processiones divinas activè sumptas, non esse actus ex æquo distinctos ab intelligere & velle; sed dictionem ac spirationem formaliter includere intellectionem & volitionem.

39. Probatur primò conclusio: Ex eo probant Theologi cum D. Thoma hîc art.5. duas tantùm esse processiones in Divinis, quia in natura intellectuali sunt tantùm duæ actiones, scilicet intelligere & velle: Sed hæc ratio non concluderet, si vera esset sententia Scoti, & si præter actiones intelligendi & amandi, darentur in natura intellectuali aliæ actiones intellectûs & voluntatis: Ergo &c.

40. Probatur secundò: Si Filius & Spiritus Sanctus non procederent per actum intelligendi & volendi formaliter, sed per alios actus formaliter aut ex natura rei ab intellectione & volitione distinctos, Filius ex vi suæ processionis non posset dici sapientia genita, nec Spiritus Sanctus, amor aut dilectio Patris & Filii: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela Majoris patet: nam sapientia & amor petunt ex sua natura, ex intellectione & volitione procedere.

41. Probatur tertiò conclusio, destruendo præcipuum Scoti fundamentum. Idcirco enim ille Author fingit in intellectu Dei actum ab intellectione essentiali formaliter & ex natura rei distinctum, ne cogatur admittere quod Verbum procedit per actionem intelligendi essentialem, & tribus Personis communem: Sed hoc non evitatur, admittendo in intellectu Dei actum ab intellectione essentiali distinctum: Ergo ruit præcipuum ejus fundamentum. Minor, in qua posita est difficultas, probatur. Illa actio formaliter ex natura rei ab essentiali intellectione distincta, est in ratione actionis actus absolutus, sicut & intellectio ipsa: Ergo in ratione actionis, communis est & essentialis, sicut & ipsa intellectio. Consequentia patet, Antecedens probatur. Actio illa in ratione actionis ab intellectu dimanantis, non est formaliter relatio; hæc enim nec productiva est, nec per modum actionis egreditur ab intellectu, cùm sit terminus divinæ naturæ, ipsam in ratione personæ constituens: Ergo talis actio, sub conceptu actionis, quid absolutum est, sicut & intellectio; nam in Deo quidquid non est relativum, est absolutum, & pertinet ad essentialia; ac proinde sequitur ex sententia Scoti, quod Pater per actum absolutum, & tribus Personis communem, suum Verbum producat. Quidni ergo idem posset concedere de ipso intelligere essentiali, ne frustra multiplicentur actiones in Deo?

42. Denique probatur conclusio: In nobis intellectio & dictio non sunt actus totaliter & ex æquo distincti, sed dictio essentialiter intellectionem includit, eique solum superaddit quendam modum causalitatis & efficaciæ: Ergo idem à fortiori dicendum erit in Deo. Consequentia patet: si enim ea quæ distinguuntur in inferioribus, sunt indistincta in superioribus: multò magis indistincta in inferioribus, erunt idem in superioribus. Antecedens verò fusè solet ostendi à nostris Thomistis in libris de anima, potestque breviter suaderi. Primò ex D. Thoma hîc art.1. ubi docet quòd quicunq; intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, producit verbum: Si autem intelligere esset actus ex æquo à dictione distinctus, falsum esset quòd quicunq; intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, exprimat Verbum, imò illud exprimeret, inquantum haberet aliam actionem ab intellectione distinctam: Ergo ex D. Thoma intellectio & dictio in nobis non distinguntur, sed dicere est intelligere, cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem, ut inquit idem S. Doctor quæst. 4. de verit. art. 2 ad 5.

Secundò probatur idem Antecedens: Juxta S. Thomam, verbum est intellectionis terminus: ita enim expresse docet infrà quæst.34. art.1. ad 2. Et 4. cont. Gent. cap. 11. his verbis: *Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quòd procedat ab intelligente secundùm suum intelligere, cùm sit quasi terminus intellectualis operationis:* Sed verbum est terminus dictionis: Ergo dictio formaliter est intellectio.

Eadem veritas triplici ratione suadetur. Prima sic potest proponi. Respectus ad terminos se habentes ordinatè, non sufficiunt ad constituendum actus ex æquo distinctos: Sed respectus ad Verbum & terminum productum (in quo dictio consistit) & respectus ad objectum cognitum (in quo consistit intellectio) sunt ad terminos ordinatè se habentes: Ergo non sufficiunt ad distinguendum adæquatè dictionem & intellectionem; & consequenter dictio non erit actus ex æquo ab intellectione distinctus, sed erit formaliter intellectio. Major est certa: nam una & eadem actio potest duos terminos producere, unum primariò, & alterum secundariò; ut constat in actione quâ essentia producitur, secundariò terminata ad passiones; & una actio potest ad duo objecta terminari, primariò ad unum, ad aliud secundariò; ut patet in visione beatifica, primariò terminata ad Deum, secundariò ad creaturas: Ergo termini ordinatè se habentes, non specificant actiones ex æquo distinctas. Minor autem probatur primò ex D. Thomâ infrà quæst. 34. art. 1. ad 3. ubi ait: *Dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum, nihil enim aliud est dicere, quàm proferre verbum, sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti:* Ergo ex mente D. Thomæ verbum & res intellecta ordinatè se habent in terminando habitudinem dictionis & intellectionis. Secundò probatur eadē Minor. Respectus terminatus ad verbum, non sistit in illo, sed transit ad rem intellectam, cùm verbum essentialiter sit repræsentatio objecti: Ergo objectum intellectum & verbum ordinatè se habent. 43.

Secunda ratio ad probandum dictionem ab intellectione adæquatè non distingui, sic potest formari. Omnis actus intellectûs est formaliter intellectio: Sed dictio est actus intellectûs: Ergo dictio est intellectio formaliter. Minorem concedunt Adversarii, Major autem, in qua est difficultas, probatur primò à simili: Omnis actus voluntatis est volitio, omnis actus potentiæ visivæ est visio, &c. Ergo pariter omnis actus intellectûs est intellectio. 44.

Probatur secundò: Objectum adæquatè specificativum intellectûs, est verum & intelligibile, ut docent Philosophi in Metaphysica: Ergo omnis actus intellectûs debet esse intellectio. Consequentia patet: nam actus tendens in objectum, sub ratione veri & intelligibilis, est intellectio; sicut

sicut tendentia in objectum, sub ratione boni & appetibilis, est volitio.

Probatur tertiò: Intellectus est potentia adæquatè intellectiva: Ergo omnis actus ejus est actus intelligendi, seu intellectio. Consequentia patet, quia si intellectus esset elicitivus alicujus actûs qui non esset intellectio, ex hac parte non esset intellectivus; cùm non possit vocari intellectivus, nisi ut elicitivus intellectionis, & sic non esset adæquatè intellectivus. Antecedens autem probatur. Intellectus est potentia adæquatè cognoscitiva: Ergo & adæquatè intellectiva. Hæc consequentia patet: nam in potentia immateriali, qualis est intellectus, ratio cognoscitivi & intellectivi coincidunt; cùm non reperiatur in ipsa alia ratio cognoscitivi, quàm spiritualis, quæ est ratio intellectivi. Antecedens verò probatur dupliciter: Primò quia visus est adæquatè visivus, & sic de aliis sensibus: Sed intellectus est perfectior & universalior in ratione cognoscitivi, quàm quicumque sensus: Ergo est adæquatè cognoscitivus, & non ex parte. Secundò Intellectus est adæquatè & perfectè immaterialis: Sed ad immaterialitatem ratio cognoscitivi sequitur, ut ostendimus in Tractatu de Attributis (*Disp. 2. art. 2*): Ergo intellectus est potentia adæquatè cognoscitiva.

Denique probatur Major principalis hujus secundæ rationis: Actus qui non est intellectio, sufficit ad specificandam potentiam, ex æquo ab intellectu distinctam: Ergo omnis actus potentiæ intellectivæ, formaliter est intellectio. Consequentia patet, Antecedens probatur. Non aliâ ratione volitio specificat potentiam ab intellectu distinctam, nempe voluntatem, nisi quia formaliter intellectio non est: Ergo omnis actus qui non est intellectio, specificare valet potentiam ab intellectu distinctam.

Neque valet si dicas, dictionem, quamvis sit actus ab intellectione distinctus, non valere ad specificandam potentiam ab intellectu distinctam; quia intellectionem supponit, & ab illa ut à principio dependet. Non valet, inquam, nam etiam volitio est intellectione posterior (nihil enim volitum, quin præcognitum) & ab illa dependet ut à principio effectivo, ut aliqui volunt, vel saltem tanquam à necessaria conditione, ut omnes fatentur; & tamen illa specificat potentiam ab intellectu distinctam: Ergo quamvis dictio supponeret intellectionem, & ab illa ut à principio penderet, hoc tamen non obstaret, quin illa specificaret potentiam ab intellectu distinctam, si esset actus ex æquo ab intellectione distinctus.

45 Tertia ratio ad probandum quòd dictio est formaliter intellectio, sic proponitur. Dictio attingit verbum in esse intelligibili formaliter: Ergo est formaliter intellectio. Consequentia patet: nihil enim potest attingere objectum sub ratione intelligibilis formaliter, nisi intellectio. Antecedens autem probatur. Dictio habet attingere verbum in ratione repræsentantis objectum formaliter, cùm verbum essentialiter sit imago & repræsentatio objecti: Sed hoc est attingere illud in esse intelligibili seu intellecti formaliter: Ergo dictio attingit verbum in esse intelligibili formaliter.

46 Dices primò: Actus quorum termini & modi tendendi sunt distincti, distinguuntur ex æquo: Sed dictio & intellectio respiciunt distinctos terminos; prima enim respicit verbum productum, secunda objectum cognitum; gaudentque modis tendendi diversis, nam dictio respicit verbum, il- A lud producendo, intellectio verò suum objectum respicit per modum puræ contemplationis, & ipsum non producit: Ergo dictio & intellectio distinguuntur ex æquo, & consequenter dictio non est formaliter intellectio.

Respondeo distinguendo Majorem: Si distinctio terminorum & modi tendendi, formalis sit, 47
concedo Majorem: si sit materialis, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: nam cùm termini dictionis & intellectionis ordinatè se habeant, ordine primarii & secundarii, tota illorum distinctio, & modi tendendi, in illis materialis est. Instoque exemplò intellectûs, in quo ratio productiva verbi, & ratio in- B tellectivi identificatæ inveniuntur, non obstante diversitate terminorum, & modi tendendi; quia propter illorum ordinem, talis diversitas materialis est. Insto etiam in ratione productivi, & intellectivi, quæ in eodem actu divini intellectûs, per ordinem ad creaturas, reperiuntur absque distinctione formali; eò quod ordinatè ad objectum intellectum, & ad terminum productum comparentur.

Dices rursus: Dictio intellectûs creati est prior intellectione: Sed id quod est prius, non includit 48
posterius formaliter: Ergo dictio intellectûs creati non est formaliter intellectio. Minor patet, Major verò probatur. Priùs est verbum produci, C quod fit per dictionem, quàm objectum intelligi, quod ab intellectione præstatur; cùm ad hoc producatur verbum, ut intellellectus in eo contempletur objectum: Ergo dictio intellectûs creati est prior intellectione.

Respondeo distinguendo Majorem: Dictio ad- 49
æquatè concepta, est prior intellectione, nego Majorem: inadæquatè concepta, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt personalitas divina, sub ratione hypostasis, prior sit relatione sub conceptu referentis; quia tamen prior iste conceptus est inadæquatus, non sequitur illam esse relationem formaliter. Item licèt in relatione creata, prior sit re- D spicientia subjecti, quàm correlativi seu termini; quia tamen conceptus iste est inadæquatus, non licet inferre, relationem creatam terminum formaliter non respicere. Et ratio est, quia potest unica eademque forma duplicem respectum inadæquatum habere, sub quorum uno aliquod munus exerceat, quod sit prius eâdem formâ, prout aliud munus præstat. Et ita contingit ut dictione creata, quæ sub uno conceptu inadæquato exercet munus productionis verbi, & sub alio munus contemplationis objecti; quorum primum, hoc secundum præcedit, absque eo quod liceat colligere, dictionem non esse intellectionem formaliter.

E

§. III.

Alter dicendi modus rejicitur, & vera sententia stabilitur.

DIco tertiò, Non datur in Deo intellectio notionalis & relativa, in linea intellectionis, virtualiter ab absoluta distincta.

Probatur primò: Prædicata absoluta non mul- 50
tiplicantur propter identitatem cum relationibus, ut docet D. Thomas quæst. 9. de potentia art. 9. ad 3. Sed intellectio est unum ex prædicatis absolutis in Deo: Ergo ex identitate cum relationibus non multiplicatur virtualiter.

Secundo probatur: Non datur in Deo duplex 51
intel-

intellectus, unus absolutus, alter relativus, ut fatentur omnes Theologi: Ergo nec duplex intelligere, absolutum unum, & relativum alterum. Consequentia tenet ex paritate rationis.

52. Probatur tertiò: Actio intelligendi essentialis, in ratione intellectionis est infinitè perfecta; cùm sit cognitio attingens omne objectum cognoscibile, sub omni modo quô cognoscibile est: Ergo non datur intellectio notionalis, virtualiter ab absoluta distincta. Consequentia probatur: Ideò in Deo non distinguimus duplicem misericordiam vel justitiam, quia quælibet intra proprium genus est infinitè perfecta: Ergo eadem ratione non debet in Deo distingui duplex actio intellectûs.

53. Denique probatur: Si daretur in Deo intelligere notionale, virtualiter ab essentiali & communi distinctum, solùm posset sic ab eo distingui per relationem; nam notionalia non aliter distinguntur in Deo ab essentialibus & communibus: nisi quia illa dicunt relationem, non verò ista: Sed relatio non est sufficiens ad constituendum aliquod intelligere divinum ab intelligere essentiali & communi formaliter aut virtualiter intra lineam intellectionis distinctum; quia omnis intellectio est actus secundus vitalis, & perceptio objecti, dicens ordinem ad suum objectum ut objectum illius est; relatio verò divina, neque est actus vitalis, neque perceptio objecti, sed terminus naturæ divinæ, constitutivus personæ; nec dicit ordinem ad objectum, sed tantùm ad suum correlativum: Ergo &c.

Quod diximus de intellectione, dicendum est de volitione: quia de utraq; eodem proportionali modo philosophandum est. Unde sicut non debet in Deo admitti duplex intelligere, unum essentiale, & alterum notionale, ut jam ostendimus, ita nec duplex velle.

54. Dices: D. Thomas infrà quæst. 37. art. 2. ad 1. ait: *Esse sapientem vel intelligentem in Divinis non sumitur nisi essentialiter, & ideò non potest dici quòd Pater sit sapiens vel intelligens Filio; sed diligere sumitur non solùm essentialiter, sed etiam notionaliter:* Ergo quamvis in Deo admitti non debeat duplex intelligere virtualiter distinctum, unum essentiale, & alterum notionale, bene tamen duplex velle.

55. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam D. Thomas ibi solùm intendit, inter nomen intellectionis & dilectionis hoc statuere discrimen, quòd primum non dicitur de Filio in Divinis; quamvis enim secunda Trinitatis persona Verbum denominetur, non vocatur tamen intellectio aut cognitio: alterum verò attribuitur Spiritui Sancto; ille enim non solùm amor, ut impulsus, sed & dilectio appellatur. Ex quo infert S. Doctor, quòd licèt non possit dici, quòd Pater est sapiens aut intelligens Filio, bene tamen quòd Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto.

Dico ultimò, processiones divinas activè sumptas, esse ipsosmet actus intelligendi & volendi, cum speciali tamen modificatione, intellectioni & volitioni virtualiter superaddita.

56. Explicatur & simul probatur conclusio. Quamvis actualis productio Verbi in Divinis sit formaliter ipsum intelligere: quia tamen intelligere absolutè & cum præcisione sumptum, est commune tribus Personis, & in Filio & Spiritu Sancto non exprimit Verbum; inde fit ut inquantum formaliter est productio, debeat aliquid addere supra seipsum absolutè & cum præcisione sumptum: quod cùm non possit esse aliquis actus specialis, virtualiter ab ipso distinctus, ut ostendimus, debet esse quædam modificatio, ratione cujus sit expressio Verbi in Patre; non autem in Filio, & Spiritu Sancto. Quod explicatur exemplo ex naturalibus desumpto. Sicut enim per actum scientiæ naturalis producitur habitus scientiæ, absque eo quòd esse productionem talis habitûs, dicat specialem rationem actionis, distinctam ab actu scientifico; sed ita ut ipsemet actus sciendi sit productio illius, non absolutè, & quatenus præcisè est actus denominans scientem & scitum, sed prout est modificatus per quandam formalitatem modalem fœcunditatis & causalitatis. Ita similiter in Divinis verbum exprimitur per illummet actum, qui est intelligere, quatenus tamen habet specialem modificationem sibi superadditam, ob quam exprimit illud. Quod non est ita intelligendum, ut illa formalitas sive modificatio sit ipsa expressio Verbi; aliàs esset actio specialis ab intellectione saltem formaliter distincta; sed ita solùm ut compleat intellectionem in ratione dictionis sive expressionis Verbi; ob quam rationem non incongruè ab aliquibus dicitur expressio, sive productio Verbi ut quo, quia est illud quo intellectio habet exprimere Verbum ut quod.

57. Est tamen hæc differentia inter scientiam & intellectionem creatam producentem verbum, ex una parte, & intellectionem divinam ex alia, quòd modus sive formalitas illa quam intellectio creata & actus sciendi dicunt, inquantum habent rationem productionis, est aliquid in recto ab illis importatum, quo habent complere vim & efficaciam inferendi verbum, aut habitum scientiæ; & hoc quia ratione suæ limitationis non sibi formaliter identificant quidquid ad hoc munus requiritur: at verò modificatio quam dicit intellectio divina, ut productiva Verbi, est aliquid ab ea solùm in obliquo importatum, & tanquam connotatum: quia ratione suæ infinitatis habet ex se formaliter quidquid in recto requiritur ad expressionem Verbi. Illud autem obliquum sive connotatum nihil aliud est quàm relatio Paternitatis, sive modus specialis quo est in prima Persona, vel in Persona constituta per relationem Paternitatis: unde quia illam modificationem non dicit formaliter in Filio, & in Spiritu Sancto, sed oppositam, non est in eis actualis expressio Verbi, sed solùm simplex intellectio. Quod verò illa modificatio sit illud quod modò assignavimus, patet ex eo quòd quidquid aliud divina intellectio dicit, præter hujusmodi connotatum, habet etiam in Filio & Spiritu Sancto.

§. IV.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò: duplex esse discrimen inter dictionem intellectûs creati & intellectûs divini. Primum est, quòd in dictione creata ordo ad verbum productum est prior ordine ad objectum intellectum; quia non nisi in illo, & ratione illius, ad objectum terminatur: dictio autem divina, priùs intelligitur terminata ad objectum sub conceptu intellectionis, quàm ad Verbum productum; quia Verbum non est necessarium, ut in illo & ratione illius cognoscatur objectum: imò Verbum ex infinita fœcunditate, & cognitione Essentiæ & Trinitatis procedit, ut infrà videbimus. 58. Disp. 9. art. 4.

Secundum discrimen inter utramque est, quod A dictio creata comparatur ad intellectionem ut sic, tanquam species ad genus: dictio autem divina non sic comparatur, sed ut res cum modo, ad rem sine modo. Primum patet: nam dictio creata essentialiter distinguitur ab intellectione non producente verbum, & cum illa univocè convenit in ratione intellectionis: Ergo dictio creata comparatur ad intellectionem ut sic, uti species ad genus. Secundum manifestè probatur: intellectio divina non multiplicatur virtualiter intra lineam intellectionis, per intellectionem notionalem & essentialem, ut suprà ostendimus: Ergo dictio non comparatur ad intellectionem divinam, ut inferior in linea intellectionis; & aliàs illi superaddit modum suprà explicatum: Ergo differt ab illa ut includens ab incluso, & sicut res cum modo, à re sine modo. Ratio autem cur dictio creata ab intellectione non producente verbum differt in linea intellectionis, non autem dictio divina ab intellectione divina, est, quia intellectio creata producens verbum, habet objectum distinctum ab intellectione non producente; cùm prima circa objectum creatum, secunda circa objectum increatum, Deum scilicet clarè visum, versetur; ideòq; differt in linea intellectionis, dictio verò divina, in ratione intellectionis, & divina intellectio, habent idem objectum formale, nempe immaterialitatem divinam, & divinam essentiam; & ideò intra lineam intellectionis non distinguntur.

59. Infero secundò contra Scotum, Suarem, & alios: processiones divinas activè sumptas, non identificari adæquatè cum relationibus principiorum, v.g. generationem activam cum relatione Patris. Patet etiam hoc corollarium ex dictis: Nam, ut §. præcedenti ostendimus, dictio in Deo non est actus ab intellectione essentiali virtualiter adæquatè distinctus: At si identitate adæquatâ cum Paternitate gauderet, non posset non distingui virtualiter adæquatè ab intellectione essentiali, cùm ab illa virtualiter adæquatè Paternitas distinguatur: Ergo generatio activa cum relatione Patris adæquatè non identificatur, sed absolutum cum respectivo importat.

60. Sed oppones in contrarium celebre testimonium D. Thomæ infrà quæst. 41. art. 1. ad 2. ubi ait: *Remota motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem originis, secundùm quòd à causa aliqua vel principio procedit in id quod est à principio: unde cùm in Divinis non sit motus, actio personalis producentis, nihil aliud est, quàm habitudo principij ad personam quæ est à principio; quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes.* Quibus verbis non solùm videtur favere oppositæ sententiæ, sed etiam ad illam suadendam, hoc argumentum insinuare. Secluso motu ab actione, non remanet nisi sola relatio: Sed à processione divina secluditur motus: Ergo in illa non remanet nisi sola relatio; & consequenter generatio, & quævis alia processio activa, adæquatè in relatione consistunt

61. Ad testimonium D. Thomas quidam ex nostris respondent, loqui D. Thomam de actibus notionalibus, secundùm id quod addunt ad actus essentiales, in quibus prout sic, ex hic quæ in actione creata inveniuntur, non remanet nisi sola relatio. Sed meliùs respondetur, loqui D. Thomam de processionibus divinis, quantùm ad id à quo nomen processionis fuit impositum ad significandum, non verò quoad rem significatam: quia ut ibi docet, processio fuit imposita ad significandum, à motu in quo ordo realis fundatur; & quia à processionibus divinis secluditur motus, consequens fit, quòd loquendo de processione, quantùm ad id à quo nomen fuit ad significandum impositum, non remaneat nisi relatio sola; ex parte tamen rei significatæ, præter motum & realem egressum, importatur in nomine actionis ratio ultimæ actualitatis, quæ in divinis processionibus invenitur. Unde ad argumentum in forma respondeo, distinguendo Majorem. Secluso motu ab actione, non remanet nisi sola relatio; ex his quæ importat actio, quantùm ad id à quo nomen actionis fuit impositum, concedo Majorem: ex his quæ importat actio, ex parte rei significatæ, nego Majo- B rem. Et insto in actione essentiali intellectûs divini, à qua secluditur motus, & tamen in illa non remanet sola relatio, sed vera ratio actionis & intellectionis. Insto etiam in creatione activa, à qua etiam secluditur motus, & tamen non remanet in illa sola relatio; aliàs cùm relatio fundata in creatione sit relatio rationis, in ente rationis creatio consisteret.

Quod diximus de processionibus activis, dicendum est de passivis, servatâ proportione: unde sicut actio intelligendi, prout in Patre, seu ut modificata relatione Paternitatis, est generatio activa; ita ipsum intelligi, ut in Filio, seu ut filiatione modificatum, est nativitas & origo passiva: quare utramque relatio ingreditur, non ut forma, sed ut C complementum formæ, ut magis patebit ex dicendis articulo sequenti. 62.

ARTICULUS III.

Quodnam sit principium quo Divinarum processionum?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

Suppono primò, duplex solere à Philosophis distingui principium alicujus operationis: unum quod vocant, *principium quod*, & est ipsum D suppositum operans; unde communiter dicitur quòd actiones sunt suppositorum: alterum quod appellant *principium quô*, & est forma seu virtus, quâ mediante suppositum operatur. Et hoc secundum adhuc est duplex; remotum scilicet, sive radicale; & proximum, seu formale; ut videre est in productione ignis vel caloris: proximùm enim ejus principium quô, est calor; radicale verò, forma substantialis ignis, à qua calor emanat tanquam proprietas. 63.

Suppono secundò principium quod divinarum processionum esse ipsum suppositum Patris & Filij; Patris quidem respectu generationis, & Patris & E Filii simul respectu spirationis. Quod enim realiter procedit, realiter debet distingui à principio à quo procedit, propter oppositionem relativam, quæ inter producens & productum reperitur: unde cùm in Divinis solæ Personæ distinguantur realiter, illæ solùm possunt esse principium quod divinarum processionum. Quare Concilium Lateranense cap. *Damnamus*, de summa Trinit. & fide Cathol. decernit essentiam divinam nec generare, nec spirare. His præmissis. 6

Celebris restat difficultas & controversia inter Theologos, quodnam sit principium quo, tam remotum, quàm proximum divinarum processionum? Cùm enim in Patre generante Filium, & in Patre & Filio producentibus Spiritum Sanctum

ctum, inveniatur relationes, perfectionesq; absolutæ, & inter istas natura, quæ est radix omnium aliarum; meritò in dubium revocatur, in qua ex illis formalitatibus principium quô divinarum processionum consistat?

65. In cujus difficultatis resolutione, tam variè opinantur Authores, ut tot ferè sint sententiæ quot capita. Durandus enim in 1. dist. 6. quæst. 2. docet naturam divinam esse nedum radicale, sed etiam proximum & imediatum principium divinarum processionum, ob suam fœcunditatem, quæ ipsi convenit ratione infinitatis; ex quo infert processiones in Deo esse priores actibus intelligendi & volendi, & fore in Deo esse, quamvis per impossibile non esset intelligens. Hic tamen Author non sibi constare videtur: nam ibidem dist. 7. quæst. 2. num. 26. asserit solas relationes esse principium quo divinarum processionum: quæ sententia tribuitur etiam D. Bonaventuræ ibidem qu. 1. eamque sequuntur aliqui Recentiores.

Contrarium docuere Gabriel in 1. dist. 7. quæst. 1. 2. & 3. & quidam alij, quos suppresso nomine citat D. Thomas quæst. 2. de potentia art. 2. pro principio quo divinarum processionum, solam perfectionem absolutam assignantes.

Alij ex utroq; in recto, nempe ex relativo & absoluto, principium quo proximum divinarũ processionum conflari existimant. Pro qua sententia referuntur Albertus magnus in 1. dist. 7. quæst. 2. Richardus quæst. 1. eamq; D. Thomam tenuisse in 1. dist. 7. quæst. 1. art. 2. sentit Cajetanus infrà quæst. 41. art. 5. Illam ex Recentioribus docent Arrubal, Zuniga, & alij.

Sunt etiam aliqui Authores qui distingunt inter processionem, ut productio, & ut communicatio est; & sub priori ratione principium ejus quo solam relationem, sub posteriori autem, perfectionem absolutam assignant. Ita quidam, quos sine nomine citat Durandus ubi suprà, quos ex Recentioribus sequitur Alarcon hîc tract. 5. disp. 6. cap. 2.

Deniq; sententia quæ est communis in Schola Thomistarum, docet principium quô radicale & remotum divinarum processionum esse naturam divinam, proximum verò & imediatum, intellectum & voluntatem; relationibus Paternitatis & Spirationis activæ de connotato solùm & in obliquo ingredientibus. Ita Cajetanus, Bannez, Nazarius, Gonzalez, Joannes à sancto Thoma, alijq; Thomistæ hîc, & infrà quæst. 41. art. 5. quibus subscribunt plures ex Recentioribus.

§. II.

Durandi sententia rejicitur.

Dico primô, naturam divinam, ut præintelligitur intellectui & voluntati, non esse principium quo proximum divinarum processionũ; sed intellectum & voluntatem ad formalem constitutionem talis principij concurrere.

66. Probatur primò conclusio: Filius in Scripturis dicitur Verbum Psal. 44. *Eructavit cor meum Verbum bonum.* Joan. 1. *In principio erat Verbum*, & alibi passim; & Spiritus Sanctus dicitur charitas, vel amor productus: 1. Joan. 4. *Diligamus nos invicem, quia charitas ex Deo est*; quæ verba de Spiritu Sancto explicat Augustin. 15. de Trinit. cap. 17. Sed verbum est terminus productus per intellectum; & amor est terminus productus per

A voluntatem, ut de se est manifestum, nec à Durando negatur: Ergo intellectus & voluntas divina ingrediuntur formalem constitutionem principij processionum in Deo.

Respondet Durandus: Filium dici *Verbum* & Spiritum Sanctum *Amorem*, non propriè, sed metaphoricè, & per quandam approbationem & similitudinem: quia nempe sicut intellectus est prima proprietas naturæ intellectualis, & voluntas secunda; ita Verbum primò procedit, & secundò Spiritus Sanctus: ideoq; Filius *Verbum*, & Spiritus Sanctus *Amor* vocatur.

Sed contra primò: Ex eo quòd allegata testimonia in rigore accipiantur, nullum sequitur 67.
B inconveniens: Ergo absq; fundamento confugit Durandus ad methaphoricas locutiones.

Secundò etiam ratione loca Scripturæ in quibus secunda Persona dicitur Filius, possent in metaphorico sensu explicari, quod est absurdum; aliàs Verbum propriè Filius non esset. Patet sequela: Nam quo jure Durandus testimonia, in quibus secunda Persona dicitur Verbum, ad metahphoricum sensum detorquet, poterit etiam ea in quibus dicitur Filius, in methaphorico sensu explicare.

Tertiò huic responsioni opponendum est quod habet D. Thomas infrà quæst. 34. art. 1. ad 1. ubi appellat Originem, *fontem Arrianorum*,
C eò quòd diceret Filium Dei non esse propriè Verbum, sed metaphoricè.

Deniq; eo ipso quòd secunda Persona non procedat per intellectum, & tertia per voluntatem, nulla extat ratio ordinis & proprietatis processionũ in Deo, ut statim dicemus: Ergo nulla erit ratio cur una dicatur Verbum, & alia Amor.

Probatur ergo secundò conclusio. Vel divina 68.
natura est principium quo divinarum processionum, sub ratione omnino eadem, vel sub ratione diversa? Si primum, sequitur evidenter nullam posse assignari rationem, cur una præcedat aliam; cur una generatio sit, & non alia? cur Verbum ab una tantum Persona, & Spiritus
D Sanctus à duabus procedat? quæ omnia absurda reputantur à Theologis. Si verò secundum dicatur, sic subsumo. Sed hæc rationum diversitas, in nullo alio consistere potest, quàm in eo quòd divina natura, prout intellectiva est, sit principium primæ processionis; secundæ verò, prout volitiva: Ergo intellectus & voluntas necessariò ingrediuntur principium quo divinarum processionum.

Deniq; Durandi sententia rejicitur, ex eo 69.
quod de Divinis philosophari debemus per analogiam & similitudinem ad res creatas, seclusis imperfectionibus: Sed in rebus creatis operationes immanentes, scilicet intelligere & velle,
E non sunt immediatè à natura, præintellecta suis virtutibus & potentijs, sed ab intellectu & voluntate: Ergo & in Deo.

Dices, magnum quantùm ad hoc inter Deum 70.
& creaturas discrimen intercedere: creaturæ enim, cùm sint naturæ potentialis & finitæ, indigent principijs proximis ad operandum; Dei autem natura, cùm sit infinita, & actus purissimus, non eget concursu principij proximi ad suas operationes.

Sed contra: Licèt concursus principij proximi realiter à natura distincti, infinitati & puritati naturæ divinæ repugnet; non tamen concursus principij proximi, virtualiter solùm aut eminenter à natura distincti, & cum illa realiter identificati:

cati: Intellectus & voluntas virtualiter solùm aut eminenter à natura divina distinguntur: Ergo puritati & infinitati divinæ naturæ non præjudicat, quòd divinæ processiones ab intellectu voluntate, tanquam à principio proximo immediatè procedant, & à divina natura radicaliter tantùm & mediatè.

§. III.

Fundamenta Durandi convelluntur.

71. Objicies primò: SS. Patres Hilarius in lib. de Synodis, Damascenus lib. 1. de fide cap. 8. vocant processionem Filij, *opus naturæ*. Et D. Augustinus 15. de Trin. cap. 20. ait: *Verbum per quod omnia facta sunt, esse Filium Dei naturâ*: Ergo ex SS. Patribus, processio Verbi in Divinis, est immediatè à natura, & non ab intellectu.

72. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam generatio Verbi dicitur à SS. Patribus esse opus naturæ, aut à natura, quia est ab illa ut à principio radicali, medio intellectu ut virtute proximâ; vel quia est per ipsum intelligere, quod est constitutivum divinæ naturæ, ut in Tractatu de attributis ostendimus. Addo quod SS. Patres locis citatis agunt contra Arrianos, qui dicebant processionem Filij esse liberam, atq; adeò Verbum divinum esse creaturam; quibus ut se opponant, dicunt illam esse opus naturæ, hoc est necessarium & naturale, non verò liberum: non autem intendunt docere illam esse à natura divina tanquam à proximo & immediato principio.

Disp. 2. art. 1

73. Objicies secundò: Etiamsi intellectus & voluntas maneant extra constitutionem formalem principij quo divinarum processionum, & istæ sint immediatè à natura; potest tamen sufficiens ratio ordinis processionum assignari: Ergo ruit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens verò probatur. Etsi attributa divina immediatè à natura, hoc est non mediâ potentiâ dimanent, potest tamen sufficiens ratio reddi, cur unum immediatiùs quàm aliud naturæ conveniat, & cur unum mediante alio dimanet ab illa: Ergo etiam si Filius & Spiritus Sanctus absq; mediatione intellectûs & voluntatis producantur ad intra, poterit sufficiens ratio assignari ordinis divinarum processionum; & cur una aliam supponat, & mediante illâ conveniat.

74. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, nego Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia proprietates non petunt medijs principiis proximis à natura dimanare; & licèt aliquando una mediante aliâ connectatur cum natura, prima tamen immediatè illi convenit; ac proinde ut assignetur ordo dimanationis in proprietatibus, necessarium non est ad principia proxima illis priora recurrere: actus autem seu operationes conveniunt naturæ, quæ est remotum & radicale principiũ, medijs principijs proximis: ac proinde ratio ordinis inter operationes non potest reddi ex natura immediatè, sed medijs principijs proximis operationis; sive realiter à natura distinctis, qualiter in creatis contingit, sive eminenter seu virtualiter, qualiter contingit in Deo.

75. Objicies tertiò: Secundùm idem proportionaliter debet fœcunditas generativa competere creaturis & Deo: Sed fœcunditas generativa in creaturis reperta, non convenit illis per intellectum & voluntatem; creaturæ enim purè spirituales generationis capaces non sunt; creaturæ autem corporales & mixtæ, qualis est homo, nõ per intellectũ & voluntatem, sed per aliam potentiam generant sibi simile: Ergo vis generativa non convenit Deo, ratione intellectûs, sed ex ipsa naturæ fœcunditate immediatè procedit.

Respondeo distinguendo Majorem, illamq; concedo de creaturis purè spiritualibus, nego autem de creaturis corporalib⁹: quia licèt creaturis primi generis non competat facultas generativa substantialis, convenit tamen illis vis generativâ accidentalis: productio enim verbi creati est quædam intelligibilis generatio; unde communiter dicitur, ab intellectu & objecto pari notiam, partus autem generationẽ significat. Et licèt hujusmodi generatio accidentalis sit, & generatio rerum corporalium sit substantialis; non huic, sed illi debet divina generatio assimilari: tum quia Deus est naturæ intellectualis: tum etiam quia quæ illi attribuuntur, debent esse per similitudinem & analogiam ad perfectiores creaturas, quales sunt spirituales & intellectuales. Addo quod hoc argumentum Durandi, facilè potest in ipsum retorqueri, hoc modo. Secundùm idem proportionaliter debet fœcunditas generativa cõpetere creaturis & Deo: Sed fœcunditas generativa in creaturis reperta, non convenit illis immediatè à natura, sed mediante aliquâ potentiâ: Ergo & in Deo. 76.

Deniq; sic arguit Durandus. Qualis est ordo rei inter realiter differentia, talis est ordo rationis inter differentia ratione: Sed ubi intellectus & voluntas differunt realiter, productio est realiter vi naturæ, non autem intellectûs aut voluntatis: Ergo sic est in Deo, in quo intellectus & voluntas solùm differunt ratione. 77.

Respondeo negando Minorem intellectam universaliter: in Angelis enim, in quibus intellectus & voluntas realiter differunt, productio non est vi naturæ immediatè, sed vi intellectûs & voluntatis, ut constat ex dictis: similitudo autem divinæ productionis, non debet esse ad res corporales, sed ad res spirituales, propter rationem assignatam. Potestq; fieri instantia contra Durandum: nam ubi subsistentia & natura differunt realiter, productio non est vi subsistentiæ principij formalis; & tamen in illius sententia productio divina ad intra habet pro principio quo proximo personalitatem divinã, nempe generatio Paternitatem: Ergo tenetur Durandus solvere argumentum factum. 78.

§. IV.

Impugnantur aliæ sententiæ, & vera statuitur.

Dico secundò: Principium quo, sive proximum, sive remotum divinarum processionum, non est sola relatio, nec sola perfectio absoluta. Ita D. Thomas infrà quæst. 41. art. 5.

Probatur prima pars duplici ratione, quam ibidem insinuat. Prima est: Principiũ quo actionis generativæ aut productivæ, est id in quo genitũ aut productũ producenti assimilatur; cùm intentio agentis ea sit, ut terminum productum sibi assimilet in principio quo agit: At personæ productæ personis producentibus non in relatione, sed in absoluto assimilantur: Ergo non relatio, sed perfectio absoluta connotans relationem, est principium quo processionũ in Deo. 79.

Secunda ratio D. Thomæ est: Proprietas relativa 80.

relativa est veluti individualis conditio divinæ Personæ: At id quod pertinet ad esse individuale, non est id quo generans generat: alioquin (inquit S. Doctor) *Sortes generaret Sortem*; sed id per quod constituitur in ratione Personæ: *Unde neque Paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens Personam generantis alioquin Pater generaret Patrem*: Ergo propreitas relativa in Patre, non est principium quo generandi.

Eandem rationem tangit quæst. 2. de potentia art. 2. ad 5. his verbis: *Paternitas non est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine; sic enim in eo est divina natura; sed in eo est, ut ita dicam, sicut principium individuale, est enim proprietas personalis Et ideò non oportet quòd sit generationis principium principaliter, sed quodammodo cointellectum; aliter sequeretur quòd Pater per generationem, non solùm Deitatem, sed Paternitatem communicaret, quod est inconveniens.*

81. Aliâ ratione suaderi potest eadem prima pars conclusionis: nam si Paternitas v.g. esset potentia generativa in Patre æterno, & principium Divinæ generationis: vel hoc haberet sub conceptu expresso Paternitatis, & ut est relatio exercita, vel sub ratione formæ hypostaticæ, & ut habet rationem subsistentiæ & personalitatis? Neutrum dici potest: Ergo principium quo divinæ generationis non potest in sola relatione consistere. Major constat, Minor autem: quoad utramque partem, probatur. Et in primis quòd Paternitas sub conceptu expresso Paternitatis non possit esse principium quo generationis, patet manifestè: quia sub illo conceptu fundatur in generatione, eamq; secundùm nostrum modum concipiendi supponit; & consequenter supponit etiam potentiam generativam in Patre, seu principium quo generationis. Quod verò non possit hoc præstare, sub conceptu formæ hypostaticæ, probatur. Principium quo alicujus productionis debet esse activum, saltem ut quo: Atqui relatio ut habet rationem personalitatis, seu formæ hypostaticæ, non est activa, etiam ut quo, sed est purus terminus naturæ, eam in ratione personæ constituens: Ergo licèt sub hac ratione sit conditio necessaria ad agendum, seu potiùs modus intrinsecè complens virtutem agendi, non tamen est principium quo generationis.

82. Secunda pars conlusionis, quæ asserit solam perfectionem absolutam non esse principium quo divinarum processionum, est etiam D. Thomæ loco citato, & quæst. 2. de potentia art. 2. Et ostenditur primò: Principium quo reale debet, saltem inadæquatè, realiter distingui à termino producto: Sed si potentia generativa v.g. adæquatè consisteret in perfectione absoluta, secundùm nihil sui à termino producto realiter distingueretur: Ergo principium quo proximũ vel remotum divinarum processionum, non consistit adæquatè in perfectione absoluta.

83. Secundò probatur eadem pars: Si principiũ quo divinarum processionum in perfectione absolta adæquatè consisteret, competeret omnibus Personis; perfectiones enim absolutæ toti Trinitati communes sunt; & sic potentia generativa esset non solùm in Patre, sed etiam in Filio, & consequenter Filius esset potens generare, sicut & Pater: unde cùm in Deo omne possibile existat, Filius de facto generaret alium Filium à se distinctum, & sic in Deo plures essent personę

A quàm tres, quod fidei catholicæ repugnat. 84.

Respondent Adversarij: quòd licèt potentia generativa sit in Filio, non sequitur tamen Filiũ posse generare: quia fieri potest quòd forma sit in aliquo subjecto, & tamen ei non tribuat suum effectum, aut quasi effectum formalem, ob subjecti incapacitatem; ut patet in anima rationali, quæ in pilis existens, eis non tribuit omnem suum effectum formalem, nimirum sensum.

Sed contra Filius est capax omnis effectûs formalis absoluti adæquatè: At eo ipso quòd principium quo generandi in perfectione absoluta adæquatè consisteret, effectus illius formalis esset adæquatè absolutus: Ergo Filius esset capax 85.
B non solùm formæ, sed etiam effectûs, vel quasi effectûs formalis ejus, & consequenter esset potens generare.

Dico tertiò: Principium primum & radicale divinarum processionum est divina essentia, ut modificata relatione. Ita D. Thomas ubi suprà. 86.

Probatur primò ex SS. Patribus. Nam Cyrillus lib. 1. thesauri cap. 7. dicit *Generativam virtutem esse essentiam Dei.* Et Damascenus lib. 1. de fide ortodoxa cap. 8. *Generatio* (inquit) *est natura, non sicut generantis, sed sicut ejus quo generat.* Idem docuit Joannes Theologus in Concilio Florentino sess. 18. his verbis: *Dixi Filium ex Patre,*
C *& Patris substantiâ generari, idem significare, ita tamen ut Persona sit producens & generans, principium autem quo ipsa persona generat, sit id quòd solùm communicabile est.* Videri etiam potest Anselmus in Monol. cap. 52. ubi loquens de Spiritu Sancto ait: *Pater & Filius non ex relationibus suis, quæ plures sunt, sed ex ipsa essentia, quæ una est, emittunt tantum bonum.* Unde etiam Dionysius de divin. nomin. cap. 2. vocat Filium & Spiritum Sanctum, *Fœcundæ Divinitatis gemmas, & germina.*

Probatur secundò ratione D. Thomæ suprà insinuatâ. Principium quo primum & radicale generationis est id in quo genitum cum generante convenit per similitudinem, aut per identitatem: At id in quo Filius genitus cum Patre 87.
D generante convenit, non est relatio, sed natura divina: Ergo hæc est principium quo primum & radicale generationis Verbi, non absolutè considerata, sed ut modificata relatione paternitatis.

Potestq; hoc declarari exemplo desumpto ex rebus creatis: videmus enim quod eadẽ forma, prout est in diversis subjectis, & diversimodè in illis modificata, diversos præstat effectus: nam calor v.g. in animali generat carnem, non in igne, & in fœmina producit lac, non in viro; & gratia in nobis, qui sumus persona extranea, cõstituit filium adoptivum, non in Christo, qui est persona divina. Idem cum proportione sentiendum est in proposito: nam divina essentia, ut est 88.
E in Patre, & relatione Paternitatis modificata, habet rationem potentiæ generativæ radicalis, & principij quo primi & remoti divinæ generationis: eadem verò essentia, ut est in Patre & Filio, & ut modificata per relationem Spiratoris, est potentia spirativa, & productiva Spiritûs Sancti. Unde D. Thomas de potentia quæst. 2. art. 1. sibi hoc argumentum proponit. *Si Pater generat in Divinis, oportet quòd conveniat ei secundùm naturam: Sed eadem natura est in Patre, & Filio & Spiritu Sancto: Ergo eadem ratione Filius & Spiritus Sanctus generabunt.* Cui argumento sic respondet. *Dicendum, quòd licèt sit eadem natura in Patre & Filio, est tamen secundùm alium mo-*

dum, scilicet cum alia relatione; & ideo non oportet quod quæ conveniunt Patri per naturam suam, conveniant etiam Filio.

Dico quartò: Principium quo proximum generationis Verbi, & productionis Spiritûs Sancti, esse intellectum & voluntatem Dei, ut modificantur relationibus Paternitatis & Spirationis activæ.

89. Probatur primò conclusio: Natura divina, connotatâ Paternitate, est principiũ quo remotum & radicale processionis Verbi, ut jam ostẽdimus: Ergo intellectus divinus cum eadem cõnotatione, erit principium quo proximum hujusmodi processionis. Consequentia probatur primò. Idipsum quod remotè præstat divina natura, potest proximè intellectus præstare in ordine intelligibili: Ergo si natura Dei, connotatâ Paternitate, radicalem præstat concursum, intellectus divinus, cum eadem connotatione, proximum concursum præstabit in generatione Verbi. Secundò, in creatis in id in quod natura influit radicaliter, influunt potentię ad naturam consecutæ, tanquam principia proxima: Ergo pariter in Divinis, servatâ proportione.

90. Probatur secundò conclusio: Intellectus divinus ad generationem Verbi concurrit, ut suprà ostendimus, & contra Durandum docent communiter Theologi: Sed non concurrit per modum principij quo primi aut remoti: Ergo ut principium quo proximum. Major constat ex suprà dictis: Minor autem probatur. Principiũ quo primum, remotum, aut radicale, debet esse radix proximi: Sed divinus intellectus, prout à natura distinguitur, non est radix relationum aut attributorum: Ergo nequit ut principium primum, vel radicale, ad generationem Verbi concurrere; & consequenter vel nullum ad illã præstat concursum, quæ est sententia Durandi, vel exhibet immediatum, ut principium quo proximum, sicut asserit nostra conclususio.

Dico quintò: Relationem & formam absolutam non importari ex æquo in principio quo divinarum processionum, nec tanquam duas partes constituentes principium; sed absolutum importari ut formam, & relationem ut modum talis formæ.

91. Primum probatur: Nam præcipua intentio agentis, non est ad distinctionem, sed ad similitudinem cum termino producto: Ergo quamvis in principio quo agendi utrumq; importetur, non tamen ex æquo, sed unum in recto, & aliud in obliquo. Unde D. Thomas infrà quæst. 41. art. 5. ait, *Potentia generandi significat in recto naturam divinam, & in obliquo relationem.*

92. Secundum patet, quia aliàs sequeretur generationem Verbi non esse adæquatè univocam, sed partim æquivocam, quia terminus esset similis agenti in principio quo agendi, & eidem agẽti dissimilis in alia parte principii: At divina generatio est perfectissimè univoca: Ergo relatio & forma absoluta non se habent ut duæ partes, constituentes principium quo divinarum processionum.

93. Confirmatur: Ex opposita sententia sequitur, idem omninò importari in principio quo agendi, & in producente ut quod: Sed hoc dici nequit, cùm omnes Theologi inter principium quo, & agens ut quod, distinctionem agnoscant: Ergo nec illud.

Dico ultimò, perfectionem absolutam, ut relatione modificatã, esse principium quo divinæ

A processionis, tam prout est productio, quàm prout est communicatio. Est contra ultimam sententiam quam defendit Alarcon.

Probatur breviter: Unius & ejusdem actionis unum debet esse principium formale: Sed processio in Divinis sub utraq; ratione est una indivisibilis actio: Ergo sub utraq; ratione unum illi respondent formale principium. 94.

Confirmatur: In creatis quandò unum communicatur, & aliud producitur, utrumq; ex vi ejusdem principij præstatur; etenim ex vi ejusdem principij remoti & proximi producitur homo, & anima unitur corpori: Ergo pariter in Divinis, servatâ proportione. 95.

B Confirmatur ampliùs: Si principium quo processionis, ut est communicatio, esset natura divina, principium verò illius ut est productio, esset proprietas personalis, processio Verbi non esset generatio adæquatè univoca, sed partim æquivoca, ut suprà arguebamus: Consequens est falsum: Ergo &c. 96.

Ex dictis in hoc §. inferes, terminum quo divinarũ processionũ esse aliquid absolutũ in recto, connotans relationem. Quod patet eadẽ ratione quâ ostendimus id de principio quo: nam in termino quo, seu formali, debet terminus productus cum producente cõvenire: At in relationibus convenientia non est, bene tamen in absoluto: Ergo absolutum, connotatâ relatione, est terminus formalis divinarum processionum. 97.

C

§. V.

Præcipua solvuntur objectiones.

Objicies primò: Athanasius dialogo primo de Trinitate ait: *Pater hypostasi gignit*: At gignit principio quo generationis: Ergo illud est divina Paternitas, seu hypostasis. Unde Ambrosius lib. 4. de Fide ad Gratianum cap. 4. *Generatio*, inquit, *paternæ proprietatis est, non potentiæ.* Et Augustinus libro 1. de Trinit. cap. 5. ait: *Eo ipso Patrem dici & esse Patrem, quod est ei Filius*: Sed D Patri est Filius, ex vi potentiæ generativæ: Ergo est Pater ex vi illius; cùmque sit Pater ex vi Paternitate, hæc & non natura, vel intellectus, est potentia generativa, & principium quo divinæ generationis. 98.

Respondeo Patrem gignere hypostasi, non ut principio quo proximo vel remoto, sed ut complemento principij quo, tam remoti quàm proximi, connotativè & in obliquo per utrumque importato; neq; aliud voluisse Athanasium. Et eodem modo explicant Ambrosius, videlicet generationem in Deo non esse potentiæ sumptę absolutè, sed potentiæ ut in Patre, per proprietatem modificatæ: nam per hoc solùm salvatur E æqualitas in omnipotentia inter divinas Personas; quam in illo capite volebat Ambrosius contra Arrianos defendere. 99.

Ad Augustinum dicatur, quòd si verba illa sint Augustini, intelligenda sunt in sensu causali: Patrem scilicet eô esse Patrem fundamentaliter, quô est ei Filius; & hoc verum est, quia potentia generativa, per quam Pater generat, fundamentum est Paternitatis; non autem in sensu formali, ita ut id quo generat, sit formale constitutivum Patris in ratione Patris.

Objicies secundò difficile testimonium D. Thomæ in 1. dist. 11. quæst. 1. art. 3. in corpore, ubi sic habet: *Generatio non egreditur ab essentia, inquantum essentia, sed inquantum est Paternitas;* 100.

& si

& si ista duo, scilicet essentia & paternitas, differunt in Divinis, egrederetur ab utraque generatio, sed à Paternitate immediatè, & ab essentia sicut à primo principio. Ex quibus verbis hoc argumentum conficitur. Si Paternitas realiter ab essentia differret, generatio esset à Paternitate immediatè, & mediatè realiter ab essentia: Sed modo virtualiter distinguntur: Ergo generatio est immediatè à Paternitate, & mediatè virtualiter ab essentia; & consequenter Paternitas est principium quo immediatum generationis.

101. Respondeo primò ex Cajetano infrà quæst. 41 art. 5. D. Thomam in libris sententiarum in ea fuisse sententia, ut assereret essentiam esse principium generationis Verbi, non prout in Patre, sed prout est Paternitas; quam sententiã infrà qu. 41. art. 3. retulit, & expressè refutavit; & juxta illam rectè ajebat D. Thomas, quòd si realiter Paternitas ab essentia differret, generatio esset à Paternitate immediatè, & mediatè ab essentia.

102. Vel secundò dicatur, quòd cùm Paternitas sit principium quo proximum, non formaliter, sed completivè, ut connotata ab intellectu, qui est principium quo immediatum; verum est dicere, quòd si distingueretur realiter ab essentia, generatio esset ab illa immediatè, non tanquam à ratione formali principij, sed tanquam à complemento rationis formalis: & ita etiam verificatur modò, non quoad realem mediationem, sed solùm quoad virtualem.

103. Objicies tertiò: Principium quo generationis est id à quo Pater redditur & denominatur potens gnnerare: Sed Pater redditur ac denominatur potens ad generandum, à relatione Paternitatis: Ergo illa est principium quo divinæ generationis. Major patet, Minor autem, in qua est difficultas, probatur multipliciter. Primò, quia denominatio propria, non à forma communi, sed à propria debet provenire: At denominatio potentis generare, est proprijssima Patri: Ergo non ab essentia, quæ communis est, sed à ratione Patri propria debet provenire.

Secundò, Eo modo se habet actio personalis ad personam, quo essentialis ad naturam: sed posse ad actionẽ essentialem, est à natura: Ergo posse ad personalem, est à personali proprietate.

Tertiò, Id quod dat esse, dat posse operari: Sed Paternitas dat Patri esse Patrem: Ergo & posse generare.

Quartò, Imperfecta est forma quæ dat esse, & non operationem: Sed à personalitate divina omnis imperfectio relegari debet: Ergo cùm det Patri esse Patrem, dat etiam illi posse generare.

104. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: ad cujus primam probationem, distinguo Majorem. Denominatio propria non debet provenire à forma communi, in sua communitate relicta, concedo Majorem; ut appropriata, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Itaq; hoc argumentum solùm probat, quòd denominatio potentis generare non proveniat à natura divina absolutè, sed ab illa ut appropriata Patri, & modificata per relationem paternitatis, ut antea exposuimus.

105. Dices: Talis denominatio est à natura divina ut appropriata: Ergo secũdùm id quod est ratio appropriandi: Sed ratio appropriãdi Patri naturã, est Paternitas: Ergo formaliter est à Paternitate.

Respondeo, distinguendo Antecedens: ly *ut*, reduplicante rationem formalem, nego Antecedens: reduplicante complementum formæ, concedo Antecedens, & distinguo Consequens eodem modo. Ex quo solùm sequitur talem denominationem esse à Paternitate ut à complemento, non autem ut à ratione formali.

Ad secundam probationem Minoris principalis, distinguo Majorẽ: Eo modo se habet actio personalis ad personã &c. quoad denominationem agentis ut quod, concedo Majorem: quoad rationem principij quo, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Itaq; sicut concretum naturæ est agens ut quod actione essentiali, v. g. volens ut quod, & intelligens ut quod; ita concretũ personalitatis, scilicet persona, est generans ut quod, & spirans ut quod; & in hoc tenet æquiparatio, non autem quoad rationem principij quo. Et ratio est, quia cùm personalitas sit veluti conditio individuans, nequit esse principium quo productionis communicativæ, sed id pertinet ad solam naturam, connotatâ relatione. 106.

Ad tertiam probationem, distinguo Majorẽ: Id quod dat esse veluti specificũ, dat posse operari, concedo Majorem; quod dat esse veluti individuale, nego Majorẽ. Similiter distinguo Minorem: Personalitas dat Patri esse Patrem, veluti individuale, concedo Minorem: veluti specificum Patri, nego Minorẽ, & Consequentiam. 107.

Ad ultimam probationem distinguo Majorẽ: Forma quæ dat esse, & non operationem, est imperfecta: purè negativè, concedo Majorem: privativè, nego Majorem, & concessa Minori nego Consequentiam. Instoq; argumentum in Spiritu Sancto, cujus personalitas dat illi esse, & non operare, operatione productivâ ad intra, absq; eo quòd inde aliqua sequatur imperfectio. 108.

Objicies quartò cum Durando: Actus conveniẽs uni, & repugnans alteri, debet ille inesse per id quod differt ab alio: At generatio cõvenit Patri, & repugnat alijs Suppositis: Ergo inest Patri per id in quo differt ab alijs Suppositis, nẽpe per relationẽ, non per id in quo cum illis convenit, nempe per nâturam; & consequenter illa & non ista erit principiũ quo generandi. Major primò probatur exemplo: Nam quia ratiocinari inest homini, & repugnat bruto, dicitur cõvenire homini per id in quo differt à bruto: Ergo idẽ de omni actu uni conveniente, & alteri repugnante dicendũ est. Secundò ex Aristotele 1. Ethic. probante beatitudinem non esse operationem sensitivæ partis, sed intellectivæ, quia inest homini & non bruto; & idcirco debet homini convenire secundùm partem intellectivam, per quam differt à bruto, non secundùm sensitivam, in qua cum illo convenit: Ergo idem quod priùs. 109.

Respondeo distinguẽdo Majorẽ: si differentia sit in esse specifico, cõcedo Majorem, si sit in esse individuali, nego Majorẽ, & cõcessa Minori, nego Cõsequentiam: quia differentia personarũ in Deo non est in esse veluti specifico, sed veluti individuali, ut docet D. Thomas qu. 2. de potent. art. 2. ad 5. cujus verba suprà retulimus. Unde patet solutio ad primã & secundã probationem Majoris: nam differẽtia hominis à bruto, est formalis & specifica, & nõ individualis & numerica. 110.

Objicies quintò: Si intellectus, prout in Patre, esset principiũ quo proximũ generationis Verbi, verũ esset dicere, *intellectus generat*; sicut quia est principium quo proximum virtuale intellectionis, est verum dicere, *intellectus divinus intelligit*: At alia propositio, *intellectus generat*, non est minùs falsa quàm ista, *essentia generat*, cujus falsitas 111.

falsitas declarata est in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. contra Abbatem Joachimum in cap. *Damnamus* de summa Trinit. Ergo intellectus in Deo non est principium quo proximum generationis Verbi.

112. Respondeo retorquendo argumentum, istæ enim propositiones etiam sunt falsæ, *Paternitas generat*: *Filiatio generatur*, ut docet D. Thomas infrà quæst. 32. art. 2. ad 2. & communiter Theologi cum illo; & tamen juxta Adversarios, Paternitas est virtus generativa ut quo: Ergo ex eo quòd essentia & intellectus sint principium quo remotum & proximum generationis Verbi, non sequitur affirmari debere de essentia & intellectu, quòd generent: quia licèt sint principium quo generationis, non tamen generant ut quod; ad hoc enim requiritur realis distinctio à genito; nec possunt pro personis supponere, utpote abstracta. Nec est eadem ratio de actibus essentialibus, quoad hoc quod est prædicari de essentia & intellectu, quia isti actus realem distinctionem personarum non petunt.

113. Objicies sextò: Principium debet distingui realiter à principiato, ut docet Aristoteles 1. Ethicorum: Atqui sola Paternitas realiter à Filio distinguitur: Ergo illa sola est principium quo generationis Verbi.

Respondeo ex D. Thoma quæst. 2. de potentia art. 2. ad 3. Majorem esse veram de principio, & principiato ut quod, non autem de principio & principiato ut quo.

114. Sed contra hanc solutionem dupliciter potest instari. Primò argumento Durandi: Principium quo magis obtinet rationem principij, quàm principium quod: etenim principium quo est principium ratione sui, principium autem quod, non nisi ratione illius. Item principium quo, se toto est principium, principium autem quod, non se toto, sed ratione principij quo: Ergo si principium quod petit à termino producto realiter distingui, à fortiori principium quo realem distinctionem à termino exposcet.

115. Secundò contra eandem responsionem arguitur. Principium ad principiatum realiter refertur, illudq; realiter continet ac producit: Sed non potest hæc præstare, nisi realiter distinguatur à principiato; cùm nihil possit ad seipsum realiter referri, & multò minùs se continere & producere: Ergo idem quod priùs.

116. Ad primam instantiam respondeo, quòd licèt principium quo formaliùs obtineat rationem principij, quàm principiũ quod, propter rationes allegatas; non tamen ita adæquatè, cùm in principio quod importetur quidquid exigitur ad rationẽ principij, secùs autẽ in principio quo; unde nõ sequitur quòd si principiũ quod debeat distingui realiter à termino producto, etiã principiũ quo distinctionẽ realem ab illo exposcat.

117. Ad secundam respondeo primò, Majorem esse universaliter veram de principio quod, non autem de principio quo. Vel distinguo Majorẽ: Principium ad principiatũ realiter refertur &c. secundùm illud quòd important in recto, semper, nego: secundùm illud quod dicunt in obliquo & de connotato, concedo. Et ita contingit in proposito: nam essentia divina, ut est in Patre, ratione relationis paternitatis à qua modificatur, & quam connotat in obliquo, refertur realiter ad filiationem, quæ etiam in termino quo divinæ generationis in obliquo importatur, illamq; realiter continet ac producit,

§. VI.

Alia argumenta solvuntur.

Aliud argumentum difficile adduci potest ad probandum, principium quo divinarũ processionum in perfectione absoluta adæquatè consistere. Nam potentia generativa reperitur in Filio: At si principiũ quo generandi non consisteret in solo absoluto, potentia generandi in Filio non esset: Ergo in sola perfectione absoluta consistit. Minor patet, Major autem, in qua est difficultas, multipliciter ostenditur. Primò ex Augustino lib. 3. contra Maximin. cap. 12. ubi sic habet: *Absit autem, ut quomodo putas, potentior sit Pater Filio, quia Creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit Creatorem, neque enim non potuit, sed non oportuit.* Quibus verbis apertè docet Augustinus, Filium generare potuisse, non tamen generare oportuisse: Sed posse generare, est effectus vel quasi effectus formalis potentiæ generativæ: Ergo juxta Augustinum, potentia generativa reperitur in Filio. 118.

Secundò, Unumquodq; intantum perfectum est, inquantũ potest sibi simile generare, ut docet Aristotel. 4. Meteor. Sed Filius est summè perfectus: Ergo potest generare Filium sibi similem.

Tertiò, Juxta D. Thomam quæst. 2. de potentia art. 5. potentia generativa sub omnipotentia comprehenditur: At omnipotentia convenit Filio: Ergo etiam generandi potentia.

Quartò, Si in Patre & non in Filio esset potentia generativa, Filius non esset æqualis Patri in potentia, ac proinde nec in omnipotentia adæquaretur cum Patre: Consequens est absurdum: Ergo &c.

Quintò: Si in Filio non esset potentia generãdi, esset in illo aliquis defectus potẽtiæ & dignitatis: Sed hoc non potest dici: Ergo nec illud. Sequela Majoris manifesta videtur: Nam potentia generativa est aliqua potentia, & aliqua dignitas & perfectio: Ergo si hæc Filio deesset, in illo esset aliquis defectus potentiæ & dignitatis.

Resondeo negando Majorem. Ad primam probationem dicatur Augustinum solùm negare Filio privativum defectum potentiæ ad generandum Creatorem, non autem defectum negativum, qui non ponit imperfectionem in ipso: ideò Augustinus dixit illum non genuisse; *non quia non potuit, sed quia non oportuit*; non quòd senserit esse Filio possibilem alterius Filij generationem, sed quia defectus purè negativus potentiæ generativæ, meliùs explicatur dicendo, *quia non oportuit*, quàm *quia non potuit*; quæ verba sonare videntur defectum privativum dicentẽ imperfectionem. Solutio est D. Thomæ quæst. 9. de potentia art. 9. ad 1. 119.

Ad secundam probationẽ dicendum, doctrinam Aristotelis verificari in rebus corruptibilibus, secùs autẽ in illis quæ corruptioni subjectæ non sunt: Deus autem incorruptibilis est, & ideò illius natura potest perfectissimè Filio competere, absque potentia productiva sibi similis. Ratio autem explicationis traditæ est, quia natura corruptibilis, cùm non possit conservari in uno solo individuo, appetit sui conservationem, mediâ successivâ individuorum generatione; & ideò individuũ carens potentiâ productivâ sibi similis, in quo illius natura conservetur, deficit à fine quem intendit natura, ac per consequens est imperfectum. Natura autem incorruptibilis, 120.

quia

quia in uno individuo perpetuo salvatur & conservatur, non appetit productionem alterius, & ideò individuum illius, absque facultate generativa imperfectum non est: ut constat in Angelis, quorum quilibet in sua specie est perfectus, absque dicta difficultate; & similiter in cælis. Unde quòd in Deo detur potentia generativa, non est ex indigentia, sed ex summa fœcunditate naturæ; sicut non ex indigentia, sed ex fœcunditate, Verbum à Patre producitur, & à Patre & Filio Spiritus sanctus.

121. Ad tertiam probationem, distinguo Majorem. Potentia generativa continetur sub omnipotentia, absolutè considerata, nego Majorem: sub omnipotentia, prout est in Patre, concedo Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam.

122. Ad quartam nego sequelam Majoris: Nam ut docet D. Thomas quæst. 9. de potentia art. 9. ad 3. eadem potentia est in Patre & Filio; in Patre ut generet, in Filio ut generetur; ac proinde ex eo quòd Pater possit generare, & non Filius, non sequitur Patrem esse potentiorem Filio. Unde

123. Ad quintam probationem, Nego sequelam Majoris: ad cujus probationem, distinguo Antecedens. Potentia generativa est aliqua potentia, & aliqua dignitas: distincta à potentia terminandi generationem, nego Antecedens: eadem cum potentia terminativa generationis, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Itaque quamvis desit Filio potentia generativa, non sequitur in illo esse defectum alicujus potentiæ & perfectionis: quia talis potentia deest illi solùm sub uno munere, nempe generandi activè, non tamen sub omni munere, cùm in illo sit potentia terminandi generationem; quæ duo munia non differunt perfectione, sed relatione: eadem namque absoluta perfectio, connotando Paternitatem, dat posse generare, & connotando Filiationem, dat posse generari.

124. Instabis: Potentia generativa est distincta à potentia terminativa generationis: Ergo per hoc quòd Filio competat potentia terminativa generationis, non salvatur quòd illi aliqua potentia non desit. Consequentia patet ex dictis: Antecedens autem probatur, Primò quia actio & passio ad diversa reducuntur principia; agit enim aliquid ratione formæ, inquantum est in actu, patitur autem inquantum est in potentia, ratione materiæ: Sed generare & generari in Divinis se habent per modum actionis & passionis: Ergo referuntur ad diversa principia, & consequenter potentia generativa distincta est à potentia terminativa generationis. Secundò probatur idem Antecedens: Potentiæ distinguntur per actus: Sed generare est actus distinctus à generari: Ergo potentia generativa est distincta à potentia terminativa generationis.

125. Respondeo negando Antecedens: cùm enim potentia generativa, & potentia terminativa generationis, solùm differat penes relationes quas connotant, Paternitatem scilicet & Filiationem; potentia verò sit aliquid absolutum, & absolutum per relativum multiplicari non possit; fit quòd potentia generativa nequeat in ratione potẽtiæ à passiva generabilitate distingui: Unde

126. Ad primam Antecedentis probationem, dicatur veram esse Majorem in actione transeunte, falsam autem in actione immanente: ut constat in volitione, cujus principium activum est voluntas, & tamen eadem voluntas terminare potest volitionem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: nam generatio in Divinis non est actio transiens, sed imanens; & similiter generari, per modum passionis imanẽtis significatur; & ideò non oportet ad diversa principia reduci, sed eadẽ realiter potentia in Patre est principium generationis, & in Filio, cõnotatâ filiatione, est generationis terminus. Ita D. Thomas quæst. 9. de potentia art. 9. al. 4.

Ad secundam probationem Antecedentis, concessa Majori, nego Minorem. Nam sicut potentia generativa est divina essentia, connotata Paternitate, & generabilitas, eadem divina essentia, connotata Filiatione: ita actualis generatio est divina intellectio, connotata Paternitate; & generari est passivum intelligi, connotata Filiatione: intelligi enim & intelligere, non sunt actus realiter distincti in Deo, & consequenter nec generare & generari realiter distinguuntur, quoad id quod in recto important, sed solùm quoad relationes quas dicunt de connotato; qualiter etiam potentia generativa, à potentia terminativa generationis distinguitur. Quæ doctrina est D. Thomæ quæst. 2. de potentia art. 5. in corpore, quod ita concludit. *Similiter ergo dicendum est de actione & potentia: nam generatio significat actionem, cum aliquo respectu, & potentia generandi significat potentiam, cum respectu unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantùm; & similiter potentia generativa est Dei omnipotentia, prout est Patris tantùm.* Ita D. Thomas loquendo de activa generatione & potentia generativa: idipsum dicturus, ut procedat consequenter, de generatione passiva, & potentia terminativa generationis. 127.

ARTICULUS IV.

Cur una ex divinis processionibus sit generatio, & non altera?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & ratio dubitandi proponitur.

Duo tantùm certa, & indubitata fide tenenda, supponimus. Primum est, præter processionem Verbi, dari in Deo aliam, per quam Spiritus Sanctus procedit.

Probatur primò: de fide est dari tertiam Personam, quæ Spiritûs Sancti nomine appellatur, & quæ est verus Deus, sicut Pater & Filius, ut disputatione præcedenti contra Macedonianos ostendimus: At hæc tertia Persona non est à se; aliàs darentur duo innascibiles, & consequenter duo Dij, quia ut suprà ex D. Thoma retulimus: *Ponere duos innascibiles, est ponere duos Deos, & duas naturas divinas*: Ergo est ab alio, vel ab alijs, scilicet à Patre & Filio: Sed non potest esse à Patre & Filio, nisi ab utroq; procedat: Ergo præter Verbi generationem concedenda est alia processio in Divinis, scilicet Spiritûs Sancti, quam publicâ voce profitetur universalis Ecclesia, tum in Symbolo Nicæno, dicens: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum, & vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit.* Tum in Symbolo Athanasij, his verbis: *Spiritus Sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* 128.

Probatur secundò ratione quã habet D. Thomas hîc art. 3. Quemadmodum omne intelligẽs pro- 129.

producit aliquid ad intra, quod dicitur verbum, ita etiam quicunque diligit, producit amorem vel impulsum quemdam ratione cujus amatum est in amante. Atqui ob eam rationem, probabiliter inferimus dari in Deo Verbi processionem, ut constat ex dictis art. 1. Ergo etiam suppositâ fide, possumus inferre à simili, aliam esse in Deo processionem per viam amoris, quæ Spiritûs sancti processio appellatur. Minor & Consequenta patent ex suprà dictis. Tota difficultas est in probatione Majoris, quâ extranei à Schola D. Thomæ non aliter probant, quàm quia omnis actio debet habere terminum à se productum: Dilectio autem est actus voluntatis, sicut intellectio est actus intellectûs: Ergo debet habere aliquem terminum à se productum. Illa tamen propositio universaliter sumpta, vera non est: nam actiones immanentes, quæ potiùs sunt qualitates, quàm actiones prædicamentales, non habent terminum necessariò, sed tantùm permissivè; ex quo intulimus in Tractatu de visione Beata, Beatos videndo divinam essentiam, nullum formare verbum creatum. Unde illa Major aliâ viâ probari debet.

130. Observandum est igitur: Quòd cùm omnis actio debeat aliquo modo attingere objectum, circa quod versatur, aliàs daretur actio in distans, quod implicat, ut docent Philosophi in libris Physicorum; & actio immanens sit in ipso agente, ejus objectum debet etiam intra illud existere, ac illi intimè conjungi, vel ratione sui, vel ratione alicujus supplentis vicem illius. Unde sicut objectum intellectionis fit præsens intellectui, vel per seipsum, si sit per se primò intelligibile, ut in visione Beatifica contingit; vel per suam similitudinem, ut fit in aliis intellectionibus creatis; ita & objectum volitionis debet esse præsens voluntati, eique aliquo modo conjungi; & cùm hæc unio non possit fieri mediante specie & similitudine objecti (quia vis appetitiva non petit assimilari objecto, sed in illud ferri) debet fieri per inclinationem & propensionem. Unde *sicut ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut & intellectum in intelligente.* Verba sunt D. Thomæ infrà quæst. 37. art. 1. Quare idem S. Doctor 1. 2. quæst. 28. art. 1. ad 2. docet de ratione amoris triplicem esse unionem; unam à qua procedit, quæ est unio similitudinis, quæ est causa amoris; aliam in qua consistit, quæ est impetus & impulsus quidam in rem amatam; & alteram quam efficit vel exoptat, quæ est unio realis, quam amans quærit habere cum re amata.

131. Dices cum Valentia, cui hæc ratio D. Thomæ non placet: quòd quamvis amatum debeat esse præsens intra amantem, per inclinationem, non propterea debet produci à voluntate creata aliquis terminus, qui sit pondus & inclinatio; quia illa præsentia objecti sufficienter fit per actum amoris, qui est actualis inclinatio. Unde D. Thomas quæst. 4. de verit. art. 2. ad 7. optimè dixit: *Voluntas non habet aliquid progrediens à seipsa, quod in ea sit, nisi per modum operationis: intellectus autem habet non solùm per modum operationis, sed etiam per modum termini.*

132. Sed contrà primò: D. Augustinus 14. de Trinit. cap. 8. & D. Thomas infrà quæst. 93. art. 7. dicunt hominem in se habere imaginem Trinitatis, quia assimilatur ei in productione verbi, & termini amoris: Sed hoc esset falsum, si nihil homo produceret per voluntatem, solùm enim assimilaretur Deo in actibus essentialibus intelligendi & volendi: Ergo &c.

Contra secundò: Sicut objectum intellectionis non fit præsens formaliter intellectui, per ipsam intellectionem, sed per aliquem terminum ab illa productum, qui est ejus imago & similitudo expressa: ita nec objectum amatum fit formaliter præsens ipsi amanti, per actum amoris, sed per aliquem terminum ab illo productum, qui habeat rationem impulsûs ac ponderis inclinantis in illud: juxta illud Augustini 13. Confess. cap. 9. *Pondus meum amor meus: amore feror quocunque feror.* 133.

Neque obstat discrimen quod D. Thomas assignat inter intellectum & voluntatem: ex hoc enim solùm sequitur, per actum amoris non producitur aliquid quod habeat rationem imaginis & similitudinis respectu rei volitæ; sicut per intellectionem producitur verbum, quod est imago & similitudo expressa rei cognitæ: non tamen infertur, non produci aliquem terminum, qui habeat rationem ponderis ac impulsûs, impellentis & inclinantis in rem amatam. Unde quando S. Doctor dicit, quòd per voluntatem non producitur aliquid nisi per modum operationis, non intendit negare per actum amoris aliquem terminum in voluntate produci, qui reipsa & de facto sit terminus; sed solùm intendit declarare, quòd terminus ille, quia se habet per modum viæ & tendentiæ in aliud, habet modum operationis, non verò termini, ut rectè notavit Cajetanus hîc art. 3. 134.

Secundum, quod ut fidei veritatẽ supponimus, est processionem Verbi, generationem esse, non autem processionẽ Spiritûs sancti. Quod omissis Scripturæ testimoniis, constat ex Symbolo Athanasii, ubi de Persona Filii sic dicitur: *Filius à Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.* Et de Persona Spiritûs sancti: *Spiritus sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* 135.

Confirmatur: Passim in Scriptura Filius vocatur unigenitus, id est solus genitus: Ergo sola productio Filii est vera generatio, non autem Spiritûs sancti processio.

Dices: Etiam frequenter in sacris litteris Filius Dei appellatur primogenitus: Ergo habet alium posteriorem genitum, scilicet Spiritum sanctum. Sed nego Consequentiam. Nam ut dicitur in Concilio Ephesino cap. 4. *Filius Dei nuncupatus est primogenitus & unigenitus; primogenitus comparatione ad filios adoptivos, & unigenitus per exclusionem alterius Filii naturalis.* Unde Augustinus libro de fide & Symbolo cap. 4 sic habet: *Secundùm id quòd unigenitus est, non habet fratres: secundùm id autem quòd primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes, qui post ejus primitias in Dei gratia nascimur per adoptionem filiorum.* 136.

Hæc ut omninò certa & indubitata supponimus. Quod autẽ in examẽ vocamus, est cur processio Verbi sit generatio, non autem processio Spiritûs sancti? Ratio dubitandi, eaq; difficillima est, quia generatio viventium propria, quæ sola reperitur in Deo, est *origo viventis à vivente conjuncto in similitudinem naturæ*: quæ definitio videtur convenire nõ solùm processioni verbi, sed etiam processioni Spiritûs sancti: hæc siquidem est origo viventis: Spiritus enim sanctus est vivens, 137.

vens, non minùs quàm Verbum) & à vivente conjuncto; cùm sit terminus actionis immanentis, & intimè conjungatur suo principio, ratione identitatis in natura cum illo: aliunde etiam est similis in natura, cùm eandem naturam Patris & Filii per suam processionem accipiat: Ergo nulla est ratio assignabilis, cur uni & non alteri processioni ratio generationis conveniat, sed hoc solâ fide tenendum est. Ita sentit Magister in 1. dist. 13. ubi ait: *Inter generationem verò Filii, & processionem Spiritûs sancti, dum hìc vivimus, distinguere non valemus.* Ei suffragari videtur Augustinus libro 3. contra Maximin. dicens: *Distinguere inter illam generationem, & hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio.* Tunc certè venit Deus ab Austro, & sanctus de monte Pharan (id est de monte umbroso) ut dicitur Abac. 3. quando Spiritus sanctus à Patre & Filio procedit: ab Austro quidem, quia ex amore procedit: de monte verò umbroso, quoniam ineffabilis & obscurissima est ejus processio. Quid de illa tamen sentiant Theologi, & quæ circa propositam difficultatem sit verior aut probabilior sententia, breviter hìc exponendum est.

§. II.

Duplex dicendi modus rejicitur.

Licèt processio Spiritûs sancti obscurissima sit, & posuerit tenebras latibulum suum, ut ait Bernardus serm. 1. Pentecostes: nec possit assignari aliqua ratio evidens ac demonstrativa, cur productioni Verbi, non verò processioni Spiritûs sancti, ratio generationis conveniat: Theologi tamen, ut Hæreticorum argumentis possint occurrere, ad reddendam hujus rei rationem aliquam congruentem & probabilem, laudabiliter insudarunt. Missis autem quorumdam veterum Theologorum sententiis, quæ jam à Scholis eliminatæ sunt.

138. Primus dicendi modus est Aliacensis, relati à Vazque hìc disp. 113 cap. 3. asserentis ideò Spiritum sanctum non esse genitum, bene tamen Verbum; quia hoc ab uno tantùm, ille verò à duobus procedit.

139. Sed hæc sententia displicet, ac rejicitur communiter: Primò quia per nullam particulam in definitione generationis apertam, excluditur quòd illius terminus à duobus procedat: si enim per aliquam, maximè per istam, *à vivente*, quæ cùm in singulari principium designet, pluralitatem principiorum videtur excludere: Sed per hanc non excluditur: Ergo &c. Minor probatur: Terminus per generationem productus, etiam in singulari exprimitur, cùm dicatur, *origo viventis*; & tamen per hoc non excluditur, quòd ex vi ejusdem generationis activæ duo viventia procedant: Ergo etiam si principium in singulari exprimatur, perperam inde colligitur, nô posse à duobus aliquid procedere ut genitum.

140. Secundò, Quòd Spiritus sanctus à duobus procedat, non obstat quin procedat ut illis similis in natura, ex vi processionis: Ergo hoc non impedit quin ejus productio sit vera generatio. Consequentia patet, Antecedens probatur: Tum quia duo ad productionem alicujus viventis concurrentia possunt in natura adunari: Tum etiam, quia in creatis filius à patre & matre producitur, & tamen procedit ut illis similis in natura: Ergo quòd Spiritus sanctus à duobus producatur, non obstat, quin illis similis in natura procedat.

A Tertiò, Si Pater & Filius per intellectum producerent Spiritum sanctum, verè esset verbum, & consequenter filius, ac proinde genitus: Ergo non ideò non est genitus, nec filius, quia à duobus procedit, sed quia non procedit per intellectum, sed per voluntatem: quæ est ratio D. Thomæ, quam inferiùs explicabimus. 141.

Si opponas D. Augustinum 15. de Trinitate cap. 27. ubi inquirit, *Cur non dicatur natus esse, sed potiùs procedere Spiritus sanctus?* Cui difficultati sic respondet: *Quoniam si etiam ipse, Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur, quod absurdissimum est; filius quippe nullus est duorum, nisi patris & matris: absit autem, ut inter Deum Patrem & Deum Filium aliquid tale suspicemur.* Idem docet S. Thomas quæst. 10. de potentia art. 2. ad 11. Ergo ex B mente D. Augustini & S. Thomæ, per hoc quòd Spiritus sanctus à duobus procedat, à ratione geniti & filii sufficienter excluditur. 142.

Respondeo primò, Augustinum rationem istam non absolutè ut sufficientem dixisse, sed solùm ut sufficientem his qui extendi non valent in ampliùs, ut constat ex capitis initio, ubi ait: *Sufficit autem interim his qui extendi non valent in amplius, &c.* Id est illis qui ex humanis moventur ad rimanda divina. 143.

C Secundò respondeo, Quòd cùm Spiritus sanctus sit à duabus Personis, quia est per voluntatem, & ex amore mutuo Patris & Filii procedit; Verbum verò ab una tantùm, quia est per intellectum, & consequenter per modum similitudinis; signum quidem evidens est, Verbum propriè generari, non autem Spiritum sanctum, quia hic à duabus, illud verò ab una tantùm Persona procedit, non tamen est ratio à priori; & hoc solùm volunt D. Augustinus & S. Thomas locis allegatis. 144.

Secunda sententia docet Verbum esse Filium, quia accipit ex vi processionis naturam, ad alterius suppositi productionem fœcundam; & Spiritum sanctum ideò Filium non esse, quia licèt ex D vi processionis sit similis suo principio in essentia, non tamen in natura sub conceptu naturæ, eò quòd hæc consistat in fœcunditate alterius suppositi productiva, quam Spiritus sanctus suâ processione non accepit. Ita docent D. Bonaventura, Alensis, & Richardus à S. Victore: quos ex Recentioribus sequuntur Zuniga disp. 2. de Trinit. dub. 20. & Martinonus disp. 24. sect. 9. 145.

Sed hæc etiam sententia non placet, & rejicitur primò ex D. Thoma infrà qu. 35. art. 2. in corp. ubi aliquorum sententiam, qui ex hoc Spiritum sanctum defendebant non esse imaginem, quia cum Patre & Filio non convenit in notione principii, hac ratione confutat; quia similitudo aut æqualitas non attenditur in relationibus, non autem principii relationem importat. Ex quibus E hoc argumentum conficitur. Similitudo requisita in persona genita ad rationem generationis, non est in relativis, sed in absoluto: At similitudo in fœcunditate productiva alterius suppositi non est in absoluto præcisè, sed in absoluto, adjunctâ relatione in obliquo & de connotato, ut patet ex dictis articulo præcedenti: Ergo hæc ad rationem generationis necessaria non est. 146.

Secundò, Si esset necessaria prædicta similitudo ad rationem Filii in Divinis, maximè quia in creatis ita contingit, quòd scilicet filius est similis generanti in fœcunditate productiva alterius suppositi: Sed ex hoc non colligitur: Ergo &c. Probatur Minor: Vis productiva alterius suppositi, in qua 147.

in qua filius assimilatur patri in creatis, est vis generativa; & tamen ex hoc inferre non licet, de ratione Filii in Divinis esse, assimilari principio producenti in vi generativa: Ergo nec licet colligere, debere illi assimilari in vi productiva.

148. Tertiò, De ratione Filii in Divinis solùm est, assimilari suo principio in natura, sub conceptu naturæ: At conceptus naturæ in toto rigore salvatur absq; vi productiva alterius suppositi: Ergo si convenit Spiritui sancto ex vi processionis, erit genitus & filius, etsi non assimiletur principio productivo sui in fœcunditate productiva. Major constat ex definitione generationis viventium. Minor autem ostenditur primò ex communi Patrum doctrina, asserentium tres Divinas Personas esse non solùm unius essentiæ, sed etiam unius & ejusdem naturæ: At si de conceptu naturæ esset facultas realiter productiva alterius suppositi, tres Personæ Divinæ, licèt essent ejusdem essentiæ, non essent ejusdem naturæ; cum fœcunditas productiva alterius suppositi, non competat Spiritui sancto: Ergo conceptus naturæ salvatur absque fœcunditate productiva alterius suppositi.

Secundò probatur eadem Minor. Si de conceptu naturæ, prout ponitur in definitione generationis viventium, esset vis productiva alterius suppositi ejusdem naturæ, sequeretur primò, Filium non esse Patri similem in conceptu adæquato naturæ. Secundò, Patris & Filii naturam eandem non esse: Utrumque est absurdum, aliàs Verbum non esset filius, cùm de ratione filii sit adæquatam patris naturam ex vi processionis accipere: Ergo, &c. Sequela quoad utramque partem probatur. Natura Patris est generativa, & spirativa, natura autem Filii tantùm spirativa: At vis generativa differt à spirativa: Ergo non esset in Filio adæquata Patris natura, nec Pater & Filius ejusdem naturæ essent.

Tertiò eadem Minor principalis ostenditur. Non est de ratione naturæ, quòd sit principium in alio, seu in ordine ad alium, sed sufficit quòd sit principium motûs ejus in quo est; ut constat in naturis cælorum & Angelorum, in quibus reperitur ratio perfectissima naturæ, absque vi productiva, etiam radicali, alterius suppositi: Ergo conceptus naturæ in toto rigore salvatur, absque vi productiva alterius, per hoc scilicet quòd sit radix aliarum operationum immanentium, vel transeuntium.

149. Quartò rejicitur hæc sententia. Patres Latini disputantes cum Græcis, ut probarent Spiritum sanctum à Filio procedere, nunquam usi sunt hac ratione, nempe quòd si Spiritus sanctus à Filio non procederet, Verbum Divinum non esset Filius: At si in ratione Filii constitueretur per hoc quòd assimilaretur Patri in vi spirativa, hac ratione procul dubio usi fuissent, ut Græcorum errorem confutarent: Ergo &c.

150. Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio. Omnes Doctores disputantes, an si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab illo? supponunt in data hypothesi remansurum Filium formaliter: At si de ratione Filii esset fœcunditas productiva alterius suppositi, hoc non possent supponere: Ergo sentiunt id non esse de ratione geniti & filii.

151. Confirmatur amplius: Conditionalis ista: *Si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab illo*, utilis est ad investigandam rationem formalem multiplicandi Personas Divinas, ut

A docent Theologi infrà quæst. 36. At si Verbum constitueretur in ratione filii formaliter, per fœcunditatem productivam Spiritûs sancti, omninò inutilis esset, cùm esset propositio implicatoria ex vi terminorum, ut hæc: *Si homo es*[illegible] *& non rationalis esset*: Ergo fœcunditas ista a[illegible]ius suppositi productiva, non est de ratione filii ex vi filiationis, nec de generationis conceptu.

Pro opposita tamen sententia adduci potest 152.
quidam locus ex Concilio Florentino, qui nonnullam videtur habere difficultatem. Sumitur ex sessione ultima §. *Quoniam Græci suspicantur*, ubi hæc verba habentur: *Credentes Spiritum sanctum*
B *nequaquam ex Filio procedere, necesse est ut Spiritum sanctum intelligant à solo Patre procedere, ac consequenter non esse filium*. Ex quibus verbis sic licet arguere. Ex mente Concilii, qui negant Spiritum sanctum à Filio procedere, coguntur negare dari Filium in Divinis: Ergo Filius in ratione talis constituitur per virtutem producendi Spiritum sanctum: Ergo natura in cujus similitudinem filius debet prodire, dicit virtutem producendi alium sibi similem; & consequenter ex eo quòd hujusmodi virtus & fœcunditas desit Spiritui sancto, rectè infertur non esse filium, ejusque processionem generationem non esse.

Respondent nonnulli apud Arriagam disp. 153.
47. sect. 6. hæc verba Florentini, *Ac consequenter*
C *non esse filium*, intelligenda esse de Spiritu sancto, ita ut sensus sit: *Ac consequenter Spiritum sanctum non esse filium*.

Sed contrà: Ibi Concilium infert absurdum, quod ex sententia Græcorum sequitur: At negare Spiritum sanctum esse Filium, non absurdum, sed Catholicū est: Ergo aliud ibi infertur.

Respondet secundò ipsemet Arriaga ibidem, 154.
Definitiones & Canones Conciliorum esse de fide, secùs autem argumenta facta à Conciliis: inconveniens autem illatum non est definitio, sed argumentum, quo Concilium probat Spiritum sanctum procedere à Filio.

Sed hæc etiam solutio non placet: nam licèt 155.
D verum sit, argumenta facta à Conciliis non esse de fide, sunt tamen magnæ auctoritatis; & contrariæ sententiæ sufficeret, quòd Concilium eam veram existimasset, etsi non definivisset.

Respondetur igitur duo inferri à Concilio, 156.
ex eo quòd Spiritus sanctus à solo Patre procederet. Primum est, non procedere à Filio, quod ipsum est contra fidem; ex quo secundò infert, illum non esse Filium; quæ consequentia immediata & formalis non est, sed mediata & materialis, ac si ita argumentaretur: si Spiritus sanctus à Filio non procederet, Pater non communicasset Verbo vim spirativam: Ergo nec naturam divinam, & consequenter Verbum Filius non esset. Patet hæc Consequentia: Nam cùm
E in vi spirativa non opponantur Pater & Filius, eadem ratio est de communicatione facultatis spirativæ, ac de communicatione naturæ: Ergo si illam non communicasset, nec naturam communicasset: ex quo rectè infertur, Verbum non fore Filium. Ut autem Concilium oppositæ sententiæ faveret, consequentia facta deberet esse immediata & formalis.

Objiciunt secundò defensores illius sententiæ. 157.
In creatis omnes generationes viventium per se tendunt ad communicandam naturā fœcundā, & productivam alterius viventis; licèt per accidens hoc impediri possit, ut contingit in generatione muli: quamquam mulos esse in Asia fœcundos

cundos testetur Theophrastus, à Vazque relatus; sicut & simiæ, infœcundæ in Europa, fœcundæ sunt in Asia & Afra: Ergo ascendendo à creatis ad Divina, rectè infertur processionem Spiritûs Sancti non esse generationem: eò quòd non tendat ad comunicandam naturam fœcundam, & alterius Personæ Divinæ productivam.

157. Confirmatur: Illa particula posita in definitione generationis viventium, scilicet, *in similitudinem naturæ*, debet intelligi de natura strictè & rigorosè sumpta: Sed natura in stricta acceptione, est natura fœcunda, & productiva alterius viventis; nam si realiter productiva non sit, est natura veluti mortuo modo: Ego idem quod priùs.

158. Ad objectionem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam à creatis ad Divina non valet discursus in subjecta materia. Cùm enim vis productiva, quam Filius à Patre per generationem recipit, sit vis generativa; si ab humanis ad Divina valeret consequentia, sequeretur quòd non solùm processio Spiritûs Sancti, sed etiā Verbi productio, non esset vera generatio: quia licèt Filius à Patre virtutem spirativam accipiat, potentiā tamen generandi ab eo non recipit, sicut in humanis filius eam recipit à patre.

159. Ad confirmationem, concessa Majori, nego Minorem: nam, ut suprà annotavimus, in Cœlis & in Angelis salvatur ratio stricta naturæ, absq; vi productiva alterius suppositi. Item in Deo secundùm se considerato, & ut abstrahit à personis & relationibus, vera & stricta ratio naturæ reperitur; & tamen pro eo priori non concipitur in eo fœcunditas, ut vis productiva Filij & Spiritûs Sancti; hæc enim supponit essentiam divinam esse per relationem Paternitatis modificatam. Cur ergo similiter in Spiritu Sancto non salvabitur ratio stricta naturæ, absq; vi productiva alterius suppositi?

160. Confirmatur: Sicut natura definitur per hoc quòd sit principium motûs &c. ita definitur vivens, per hoc quod est se movere: Sed ratio vitæ, perfectissimè, & cum omni proprietate, salvatur in Deo, absq; vi productiva reali, per hoc quòd sit principium virtuale actionis vitalis: Ergo etiam propria ratio naturæ in illo salvatur, per hoc quòd divina essentia sit radix virtualis actionum intelligendi & volendi, absq; facultate productiva alterius suppositi.

§. III.

Canariensis & sequacium sententia improbatur.

161. PRæter duos dicendi modos jam impugnatos est celebris sententia aliquorum, qui docent ideò Verbum esse Filium, non autem Spiritum Sanctum; quia licèt utriq; ex vi processionis communicetur divina natura; & consequenter uterq; ut similis suo principio procedat, tamen Spiritus Sanctus non procedit per modum imaginis, quòd ad rationem filij & geniti necessariū erat. Ita Vazquez disp. 113. cap. 7. Turrian⁹, Alarcon, & quidam alij Recentiores, secuti Canariensem hîc art. 2. Placuit etiam hæc sententia Joanni de Portugal Episcopo Visensi libro 2. de Processione Spiritûs Sancti, cap. 18. nec illam omnino reprobat Bannez hîc art. 4. dub. 1.

162. Displicet tamen cæteris Theologis, & rejicitur primò. Quia videtur esse manifesta contradictio in hoc quod illi Authores asserunt, nempe Spiritum Sanctū procedere ut similem Patri & Filio, ex vi suæ processionis, & tamen non esse illorum imaginem. Nam ut docet S. Thomas infrà quæst. 35. art. 1. & 39. art. 1. post Augustinum & Anselmum, ut aliquid habeat rationem imaginis, duo solùm requiruntur, nempe quòd sit alteri simile, & quòd sit ab illo expressum & deductum: At si semel concedatur, Spiritum Sanctum procedere ex vi suæ processionis in similitudinem naturæ cum Patre & Filio, utrumq; habebit, ut patet: Ergo erit illorum imago.

Confirmatur: Non aliâ ratione filius in creatis est imago naturalis patris, nisi quia per generationem accipit naturam formaliter, in qua illi assimilatur. Item Verbo Divino non alia de causa ratio imaginis convenit, nisi quia procedit ut similis in natura Patri, ex vi suæ processionis: Ergo si concedatur Spiritum Sanctū ex vi suæ processionis procedere ut similē in natura Patri & Filio, non potest negari esse illorū imaginē. Unde S. Thomas infrà quęst, 35 art. 2. nō aliter probat Filio convenire rationē imaginis, non autem Spiritui Sancto, nisi *quia Filius procedit ut Verbū, de cujus ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit, non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, inquantum est amor Divinus.* Quasi diceret: ideò Filium esse imaginem, non verò Spiritum Sanctum, quia Filius procedit ut similis suo principio ex vi suæ processionis, eò quòd procedat ut Verbum, quod est similitudo expressa objecti; non autem Spiritus Sanctus, quia procedit ut amor, qui non est similitudo, sed pondus & inclinatio in rem amatam: quam rationem latiùs infrà exponemus. 163.

Respondebis primò: Ideò filium in creatis, & Verbum in Divinis, esse imaginem Patris, quia recipit naturam eā intentione ut Patrem repræsentet, quod non competit Spiritui Sancto. 164.

Sed contra primò: D. Thomas loco jam relato non assignat hanc rationem, cur Filius in Divinis habeat rationem imaginis, non verò Spiritus Sanctus, sed potiùs recurrit ad similitudinem, quæ uni competit ex vi suæ processionis, non verò alteri. 165.

Secundò, Vel solutio procedit de intentione primaria naturæ, vel de secundaria? Primum est falsum, solùm enim imago intentionalis per se primò ad repræsentandum à natura ordinatur: secundum autem est verum. Cæterùm eo ipso quòd ex vi productionis intendatur similitudo termini cum principio in natura, secundariò intenditur ejus repræsentatio; nec aliunde hæc secundaria intentio, quàm ex illa primaria colligi potest. Ergo si Spiritus Sanctus accipit ex vi processionis naturam sui principij formaliter, ex secundaria intentione, ad repræsentandum ordinabitur, ac per consequens erit imago.

Respondebis secundò, Ad rationem imaginis non sufficere repræsentationem illius, in quo convenit terminus cum principio, sed insuper repræsentare debere id in quo discriminatur ab illo, quod convenit Verbo, secùs autem Spiritui Sancto; & ideò imago non est, quamvis naturam sui principij accipiat ex vi processionis. 166.

Sed contra: Vel ideò Verbum repręsentat quæ sūt propria Patris, quia accipit ex vi processionis Patris naturam, & ratione ipsius naturæ: vel quia ad Patrem relativè se habet, & ratione relationis? Si primū, etiam Spiritus Sanctus accipit ex vi processionis sui principij naturā, in sententia quā impugnamus, & consequenter quæ sunt illi 167.

illi propria repræsentare poterit. Si secundum, etiam Spiritus Sanctus ad Patrem, & Filium suâ relatione refertur; & consequenter ratione relationis, quæ illis propria sunt poterit repræsentare: Ergo nihil ei deerit ad rationem imaginis.

168. Dices, Spiritum Sanctum non referri ad Patrem & Filium, secundùm proprias relationes, sed secundùm relationem Spiratoris utrique communem.

Sed contra: Licèt non sit imago illorum secundùm proprias relationes, erit tamen imago illorum, secundùm istam communem, per quam Pater & Filius distinguuntur à Spiritu Sancto. Unde S. Thomas infrà quæst. 35. art. 2. impugnans rationem aliquorum, qui dicebant Spiritum Sanctum non esse imaginem Patris & Filij, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile, subdit: *Sed hoc nihil est, quia Pater & Filius sunt unum principium Spiritûs Sancti: unde nihil prohibet sic Patris & Filij (inquantum sunt unum) esse unam imaginem, cùm etiam homo totius Trinitatis sit una imago.*

169. Addo quod, Relativa proprietas Spiritûs Sancti, eò quòd sit mutuus amor, essentialiter petit relationes Paternitatis & Filiationis, ut inter se distinctas, tanquam modificantes vim spirativã: de quo infrà quæst. 36. Ergo ob istam connexionem, utramq; repræsentabit: sicut Verbum repræsentat non essentiã solùm, sed & paternitatem, ratione connexionis quam habet cum illa.

170. Respondebis tertiò: Ad rationem imaginis requiri quòd alicui repræsentet: unde cùm Spiritus Sanctus nemini repræsentet (nõ enim repræsentat intellectui creato, ut patet, nec intellectui Patris aut Filij, quia Pater & Filius, licèt diligant se Spiritu Sancto, non tamen se cognoscunt Spiritu Sancto) ille non habet rationem imaginis.

171. Sed contra primò: De ratione imaginis non est quòd actualiter repræsentet, sed sufficit quod quantùm est de se sit repræsentativa prototypi: nemine enim vidente aut cogitante, tabella figuram & lineamenta Cæsaris exprimens, verè dicitur esse ejus imago.

Deinde: Licèt Pater & Filius non se cognoscant Spiritu Sancto, uterq; tamen cognoscit se in Spiritu Sancto, tanquam in correlativo habente eandem naturam cum ipsis: sicut Pater cognoscit se in Filio, quia est ejusdem naturæ cum illo. Unde sicut Christus dicebat Philippo, *Qui videt me, videt & Patrem meum,* ita Spiritus Sanctus dicere potest, *Qui videt me, videt Patrem & Filium.*

172. Secundò contra eandem sententiam principaliter arguitur. Ratio imaginis est aliquid consequens ad passivam generationem, & illã posterior: Ergo non potest probari à priori, processionem Verbi esse generationem, non autem processionem Spiritûs Sancti, quia Verbum est imago Patris, non verò Spiritus sanctus. Consequentia patet: Antecedens probatur. Tum quia in humanis priùs habet filius quòd sit genitus à patre, eò quòd illi similis in natura producatur, quàm quòd sit patris imago; hoc enim ex illo sequitur. Tum etiam quia in Divinis etiam, priùs intelligimus Personam Filij genitam, quàm relationem imaginis. Nam ut ait D. Augustinus libro 7. de Trinit. cap. 2. *Eò quod nata est, & Verbum, & imago, & filius intelligitur.* Et ut docet S. Thomas infrà quæst. 40. art. 4. *Origines passivè significatæ, simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales.* Unde subdit ibidem ad 3. *Nativitas secundùm intellectum præcedit filiationem.* Concipiuntur enim à nobis hujusmodi origines, ut fundamenta relationum. Priùs ergo concipimus Personam Filij generari, eò quòd ei natura divina communicetur ex vi suæ processionis, quàm concipiamus in ea relationem imaginis: unde solùm à posteriori, non verò à priori possumus colligere Verbum Divinum esse genitum & Filium, non autem Spiritum Sanctum, quia illi & non isti convenit ratio imaginis.

Denique eadem sententia impugnatur, retorquendo in ipsam telum, quod in Cajetanũ Vazquez contorquet, & ut ubi videtur validè: videlicet, Philosophus in definitione generationis non posuit quòd sit processio in similitudinem ex vi processionis: Ergo illa particula, *ex vi processionis,* non ad definitionẽ spectat, sed ad glossam, adjectionemq; Cajetani, & aliorum Thomistarum: unde stando in sola & mera definitione Philosophi, quæ ipsam quidditatem generationis exprimit, non habet Cajetanus, quomodo à processione Spiritûs Sancti rationem generationis excludat. Retorqueo, inquã hoc modo: Aristoteles non posuit in definitione generationis, quòd procedat aliquid in similitudinem naturæ, per modũ imaginis & repræsentationis: Ergo illa particula, *per modum imaginis & repræsentationis,* non pertinet ad definitionem generationis, sed ad glossam & adjectionem Vazquezij. Quomodo ergo salvat ipse quòd Processio Spiritûs sancti non est generatio, stando in mera definitione Philosophi? Dicet, se non addere definitioni, sed explicare vim illius particulæ, *in similitudinem.* Bene: sed idem dicunt Thomistæ, se nõ addere definitioni generationis illã particulam, *ex vi processionis,* ut partem definitionis, sed tantùm per modum explicationis, ad declarandum scilicet, quòd ut aliqua actio generatio sit, ejus terminus debet esse formaliter similis: de quo infrà. Ergo vel Vazquez malè impugnat Thomistas, vel insufficienter processionem Spiritûs Sancti à ratione generationis excludit. 173.

Objicit in primis Vazquez varia SS. Patrum testimonia, asserentiũ de ratione filij esse, quòd sit sui Patris imago; ex quo infert, quòd cùm Spiritui Sancto ratio imaginis non conveniat, non potest dici Filius, nec ejus processio, generatio. 174.

Sed totum hoc libenter concedimus, & in hoc probando Vazquez inaniter tempus consumit. Solùm contendimus, hæc duo quæ asserit, nempe quòd Spiritus Sanctus ex vi processionis recipit Dei naturam, & tamen non est ejus imago, inter se pugnare, & manifestam contradictionem involvere, ut suprà ostensum est.

Dices: Spiritus Sanctus de facto est similis suo principio in natura, similitudine per processionẽ accepta, etsi non ex vi processionis; & tamen de facto & re ipsa imago non est: Ergo etiam si ex vi processionis, ut similis suo principio procedat, poterit non esse imago ex vi processionis. 175.

Quod ampliùs urgetur. Ignis genitus ab igne, non est imago ignis generantis, cùm ex illo non magis in generantis notitiam veniamus, quàm cujusvis alterius, & tamen ab illo similis in natura procedit: Ergo etiam si Spiritus Sanctus ex vi suæ processionis accipiat naturam divinam, & in illa suo principio assimiletur, poterit tamen non esse imago illius.

Ad argumentum respondeo, negando Consequentiam: quia ut docet D. Thomas in 1. dist. 28. 176.

quæst.

quæst. 1. art. 3. ad 4. nomen imaginis, etsi impositum sit ab æqualitate & similitudine, non est impositum ad significandam rem, cui ex modo suæ processionis non competit similitudo; & ideò quamvis aliquid in re & absolutè sit simile alteri, & ab illo procedat, non est dicendum imago absolutè & in re, nisi ex modo & vi suæ processionis similitudinem habeat, quod Spiritui Sancto non convenit. Unde inquit Anselmus in monologio cap. 53. *Sic amor apertè se prolem negat, qui dum à Patre & Filio procedere intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplandi ejus ex quo est similitudinem: quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino idipsum esse, quod est Pater & Filius.* Ac si apertè diceret, idcircò Spiritum Sanctum imaginem non esse, nec Filium; quia licèt sit ejusdem naturæ cum Patre & Filio, non tamen ex vi formalissima suæ processionis, illorum similitudinem in natura præ se fert.

177 Ad confirmationem, nego Majorem: Nam cùm (teste D. Thomâ infrà quæst. 35. art. 2.) in uno ovo simili respectu alterius ovi, non aliâ ratione non inveniatur ratio imaginis, nisi quia non procedit ab illo, non est cur ab igne genito rationem imaginis ignis generantis excludamus. Quod autem illo cognito, non magis in ignis generantis cognitionem veniamus, quàm in cognitionem cujusvis alterius ignis, ideo est, quia sunt homogenea & ejusdem figuræ. Imò & hoc ipsum in viventibus contingere potest, nempe cùm pater & filius non assimilantur in figura exteriori, sed in natura solùm; tunc enim qui filium cognoscit, non magis veniet in cognitionem parentis, quàm aliorum hominum, quo non obstante, filius verè obtinet rationem imaginis.

178 Opponit secundò Vazquez alia Patrum testimonia, excludentium Spiritum Sanctum à ratione geniti & Filii, quia imago non est. Ita Anselmus ubi suprà, Richardus à S. Victore libro 6. de SS. Trinit. cap. 19. & sequentibus, & D. Thomas 4. contra Gentes cap. 11. Ergo vera ratio quare Spiritus Sanctus non est genitus neque Filius, est quia ut imago non procedit.

179 Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens. Vera ratio à priori, nego: à posteriori, concedo. Cùm enim, ut suprà dicebamus, ratio imaginis sit aliquid consequens ad passivam generationem, rectè à posteriori colligitur, Spiritum Sanctum non esse genitum, nec consequenter Filium, quia non habet rationem imaginis. Sicut à posteriori rectè infertur, equum non esse animal rationale, quia non est risibilis. Cæterùm ratio à priori cur Spiritus Sanctus non sit Filius vel imago Dei, est quia ex vi processionis non procedit similis principio in natura, ut suprà ex D. Thoma ostendimus; & magis §. sequenti exponemus.

§. IV.

Sententia D. Thomæ exponitur.

Dico primò: Ratio proxima & immediata, cur processio Verbi sit generatio, non autem processio Spiritûs Sancti, est quia Verbum procedit in similitudinem naturæ, ex vi processionis, non verò Spiritus Sanctus. Ita docet D. Thomas in 1. dist. 13. quæst. 1. art. 3. ad 3. dist. 28. quæst. 2. art. 2. in corp. Primo ad Annib. dist. 13. quæst. unicâ art. 3. Quæst. 10. de potentia art. 2. ad 11. & 22. Quarto contra Gentes cap. 11. & 19. & in præsenti quæstione art. 2. & 4.

Probatur primò: In definitionibus verba accipienda sunt in sensu formali, ne definitio unius alteri conveniat, putà definitio lineæ, superficiei. Ergo quando in definitione generationis dicitur, quod vivens debet procedere in similitudinem naturæ, hoc debet intelligi de similitudine, quæ conveniat genito formaliter ex vi processionis, & non solùm materialiter vel concomitanter: Ergo ideò processio Verbi est generatio, non verò processio Spiritûs Sancti, quia Verbum procedit in similitudinem naturæ formaliter, & ex vi processionis, non verò Spiritus Sanctus. 180

181 Probatur secundò: Actiones ad eundem terminum terminatæ, diversificantur ex diverso modo procedendi, & tendendi in illum, ut communiter docent Philosophi, & variis exemplis declarant: Ergo etiam processio Verbi, & processio Spiritûs Sancti, distinguuntur propter diversum modum tendendi in terminum; & una habet rationem generationis, non verò alia, eò quod una tendat in similitudinem naturæ formaliter & ex vi sua, non verò altera, quamvis per utramque natura divina communicetur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex D. Thoma 4. contra Gentes cap. 23. *Si res aliqua naturam alteriùs ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret, ut putà, si aliquis homo virtute sibi divinitùs ad hoc concessâ, hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo, producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus.* Ergo similiter licèt Spiritus Sanctus sit similis Verbo, & in eadem numero natura cum illo subsistat; quia tamen non habet talem similitudinem & naturam ex vi, seu ex modo ipso processionis, sicut Verbum: vel quia, ut loquitur S. Doctor in 1. ad Annibaldum dist. 13. quæst. unicâ art. 3. *Processio Spiritûs Sancti ex ratione modi procedendi, non dicit conformitatem naturæ, quam dicit generatio*; ideò ejus productio non habet rationem generationis; sicut Verbi processio. 182

Dices: Definitionibus rerum nihil est superaddendum, sed ut jacent sunt accipiendæ: At in definitione generationis viventium; non est illa particula, *ex vi processionis*: Ergo absque fundamento illi additur, ut Spiritûs Sancti processio à generationis ratione excludatur. 183

Respondeo nihil esse addendum definitionibus, ut partem definitionis, posse tamen aliquid illis addi, per modum explicationis alicujus partis, & hoc non est addere, sed definitionem explicare: illa autem particula, *ex vi processionis*, non additur ut pars prædictæ definitionis, sed ad explicandum, quod ut aliqua actio generatio sit, ejus terminus debet esse formaliter similis, id est per illam accipere per se primò & formaliter principii naturam: Et certè, ut vidimus, Vazquez, cujus est hoc argumentum, addit definitioni traditæ, quod debeat ejus terminus procedere per modum imaginis; & Zuniga, quod debeat procedere cum fœcunditate & virtute productiva alterius. Si ergo ipsis licuit definitioni Aristotelis illas particulas addere, cur nobis non licebit, non addere particulas definitionibus rerum, sed illas explicare? 184

Dico secundò: Ratio fundamentalis & radicalis, cur processio Verbi sit generatio, non autem processio Spiritûs Sancti, est quia processio Verbi est per intellectum, processio verò Spiritûs Sancti per voluntatem. Ita D. Thomas locis con- 185

clusione præcedenti citatis, & hîc art. 4. ubi sic discurrit. *Sciendum est, quod hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundùm rationem intellectûs, est secundùm rationem similitudinis, & in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, non consideratur secundùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis & moventis in* B *aliquid. Et ideò quod procedit in Divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus, quo nomine quædam vitalis motio & impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.* Hæc D. Thomas, Quibus verbis fundamentalem nostræ conclusionis rationem exposuit. Ideo enim processio Verbi est generatio, non autem processio Spiritûs Sancti, quia Verbum procedit in similitudinem naturæ, ex vi processionis, non autem Spiritus Sanctus, ut præcedenti conclusione ostendimus: Sed Verbum habet quod procedat in similitudinem naturæ, ex vi suæ processionis, quia procedit per intellectum; id verò non habet Spiritus Sanctus, eò quod procedat per voluntatem: Ergo ratio fundamentalis & radicalis, cur processio Verbi sit generatio, non autem processio Spiritûs Sancti, est quia Verbum procedit per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem. Minor probatur: Intellectus ut abstrahit à creato & increato, est assimilativus; intellectio enim fit per assimilationem potentiæ cum objecto, ut docetur in libris de anima; unde Philosophus libro 3. de anima textu 37. docuit animam esse quodammodo omnia, quia est omnium cognoscitiva; & communiter dicitur quod intellectus intelligendo hominem, fit homo, & intelligendo lapidem, fit lapis, unde intellectus in supremo & perfectissimo suo analogato, est assimilativus perfectissimâ similitudine, qui est identitas in natura. Voluntas verò non est potentia assimilativa: nam proprius modus operandi voluntatis, non est per assimilationem ad objectum amatum, sed per inclinationem & propensionem in illud, ut §. 1. ostendimus: quare quantùmcumque crescat voluntatis perfectio, non habebit ex propria ratione terminum similem principio vel objecto producere, sed impulsum perfectissimum ad illud. Ergo ideò Verbum Divinum habet quod procedat in similitudinem naturæ, ex vi suæ processionis, non autem Spiritus Sanctus; quia Verbum procedit per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem.

186 Dices primò: De ratione geniti & filii est esse similem generanti in natura, sub conceptu naturæ: Sed Verbum Divinum ex eo quod per intellectum procedat; non est simile producenti in natura, sub conceptu naturæ: Ergo ex hac ratione non rectè colligitur esse genitum, vel Filium. Probatur Minor: Intellectus enim ex proprio conceptu solùm est assimilativus termini cum objecto, seu specie impressa, quæ unitur vice objecti cum principio: At ratio objecti, & ratio speciei, virtualiter distinguuntur à natura divina sub conceptu naturæ: Ergo ex eo quod Verbum Divinum per intellectum procedat, non est simile producenti in natura, sub conceptu naturæ.

Respondeo primò: concessa Majori, negando Minorem: ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Nam ut ait D. Thomas suprà quæst. 14. art. 4. *In Deo intellectus, intelligens, & id quod intelligitur, & species intelligibilis, & ipsum intelligere, sunt omnino unum & idem.* Cujus ratio est, quia cùm hæc omnia in rebus creatis pertineant ad eandem lineam intellectualem, & distinguantur solùm ex limitatione & potentialitate creaturæ, identificantur in Deo, etiam sine distinctione virtuali, ut in Tractatu de attributis ostendimus. Unde hoc ipso quod Verbum Divinum, ex vi suæ processionis procedat ut simile objecto cognito, aut speciei intelligibili quæ gerit vices illius, procedit ut simile producenti in natura. 187 Disp. 1. art. 4

Secundò responderi potest, distinguendo Majorem secundi syllogismi. Intellectus solùm est assimilativus termini ad speciem & objectum, secundùm conditionem speciei & objecti, nego Majorem: secundùm naturam quæ est objectum & species, concedo Majorem, & data Minori, nego Consequentiam. Nam intellectus producens Verbum, non intendit illi communicare rationem speciei impressæ, aut rationem objecti, sed naturam in specie contentam, quæ exercet munus speciei. Unde quamvis daretur quod in Deo C ratio speciei & objecti distinguerentur virtualiter à natura, non sequitur Verbo Divino non communicari naturam Divinam, sub conceptu naturæ, ex vi suæ processionis. 188

Dices secundò: De ratione geniti & filii est assimilari producenti in natura, sub modo essendi naturali: At Verbum Divinum, ex eo quod per intellectum procedat, non habet assimilari producenti in natura, sub modo essendi naturali: Ergo ex eo quod Verbum Divinum per intellectum procedat, non rectè probatur esse genitum & Filium, ejusque processionem esse generationem. Major patet, Minor verò in qua est difficultas, probatur. Intellectus solùm petit assimilari objecto in esse intelligibili & intentionali, non verò in D esse entitativo & naturali; alioquin intelligendo lapidem, fieret lapis in esse entitativo; & cognoscendo plantam, fieret planta in esse naturali, quod absurdissimum est: Ergo Verbum Divinum ex eo quod per intellectum procedat, non habet assimilari producenti in natura, sub modo essendi naturali. 189

Respondeo concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum est, quod licèt intellectus creatus, quia imperfectus est, & ex indigentia verbum producit, solùm sit assimilativus termini cum objecto, in esse intentionali & intelligibili, intellectus tamen divinus, quia perfectissimus est, & verbum non ex indigentia, sed E ex infinita fœcunditate producit; assimilativus est, non solùm in esse intelligibili, verùm etiam in esse entitativo & naturali. Unde intellectus abstrahens ab utroque, etsi positivè non petat assimilationem termini ad objectum, in modo essendi naturali, permittit tamen hujuscemodi assimilationem in aliquo sibi inferiori, nempe in supremo sui analogato. 190

Instabis: Esse intelligibile in Deo distinguitur saltem virtualiter ab esse naturali & entitativo: Ergo Verbum potest perfectè assimilari producenti in esse intelligibili, ex vi processionis, absque eo quod ei assimiletur in esse naturali. Consequentia videtur manifesta: Nam quia in 191

Deo unio affectiva virtualiter distinguitur à naturali, Spiritus Sanctus ex vi suæ processionis recipit unionem secundùm affectum, non tamen unionem seu identitatem in natura: Ergo similiter, &c. A

192. Respondeo negando Antecedens: cùm enim esse intelligibile ad lineam intellectualem pertineat, identificatur cum natura divina (quæ, ut alibi ostendimus, per ipsum intelligere purissimum & actualissimum constituitur) absque virtuali discrimine. Unde repugnat quòd Verbum Divinum perfectè assimiletur producenti in esse intelligibili, ex vi processionis, nisi etiam ex vi processionis perfectè ei assimiletur in esse naturali, seu in natura, sub modo essendi naturali & entitativo: licèt Spiritus Sanctus possit ex vi processionis recipere unionem secundùm affectum, absque eo quòd ex vi ejusdem processionis accipiat unionem in esse naturali, seu identitatem in natura; quia cùm unio affectiva ad lineam volitivam pertineat, est quid consequens naturam divinam, nec methaphysicam ejus constitutionem ingreditur, ut in Tractatu de volunrate Dei fusè ostendimus. B

In tract. de attributis disp. 2 art. 1.

Disp. 1. art. 2

193. Urgebis: Licèt esse intelligibile & naturale non distinguantur in Deo virtualiter, eminenter tamen seu æquivalenter distinguntur: Sed hæc eminentialis distinctio sufficiens est ut Verbo Divino communicetur formaliter natura divina sub modo essendi intelligibili, ex vi processionis, absque eo quòd sub modo essendi naturali, formaliter ex vi processionis communicetur: Ergo sufficiet, ut Verbum Divinum non procedat simile formaliter in natura sub conceptu naturæ, & consequenter ut ejus processio non sit generatio. Major, & utraque Consequentia patent: Minor verò, in qua est difficultas, variis exemplis ostenditur. Nam sola eminentialis distinctio inter intellectionem & naturam divinam, sufficit ut à visione beatifica participetur formaliter divina intellectio, non autem natura; & è contra, à gratia habituali participetur formaliter natura, & non intellectio. Item sola eminentialis distinctio inter essentiam sub conceptu speciei, & sub conceptu naturæ, sufficit ut uniatur mentibus Beatorum formaliter sub conceptu speciei, non autem sub conceptu naturæ. Deniq; sola distinctio eminentialis inter rationem Verbi & rationem Filii in secunda Trinitatis Persona, sufficiens est ut suppositum Verbi, Christum ut hominem, Filium naturalem constituat, absque eo quòd constituat illum in ratione Verbi: Ergo pariter sola distinctio eminentialis inter esse intelligibile & naturale, sufficiet ut licèt ex vi processionis communicetur Verbo Divino natura sub modo essendi intelligibili, non communicetur tamen sub modo essendi naturali, & sub proprio conceptu naturæ. C D

194 Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, duplicem dari in Deo distinctionem eminentialem: una est talis simpliciter & absolutè, & præscindendo ab omni ordine & analogia ad creaturas, qualis reperitur inter essentiam & attributa, vel inter absoluta & relativa; & hæc vocatur absolutè distinctio virtualis: alia est quæ dicitur eminentialis solùm secundùm quid, & per respectum & analogiam ad res creatas, participantes unam perfectionem Dei, non verò aliam. Hoc modo distinguntur in Deo essentia & natura, existentia & essentia, ratio filii & ratio verbi; relatio ut gerit munus formæ hypostaticæ, & relativæ, & natura divina, ut habet rationem naturæ, à seipsa ut gerit vices speciei, & intellectûs, juxta probabiliorem sententiam. Prima distinctio sufficit, ut Deus possit unum ad intra communicare, alio non communicato; sicut Pater de facto communicat suam essentiam Filio, non verò suam paternitatem, vel potentiam generativam: secunda verò sufficit quidem ad hoc ut unum possit ad extra communicari, alio non communicato, non tamen ut possit ad intra communicari. Patet hoc in exemplis adductis: implicat enim quòd Pater communicet essentiam Filio, non communicatâ existentiâ & naturâ; & quòd Filium producat in ratione filii, nisi etiam illum producat in ratione verbi, & sic de cæteris. Quia ergo esse intelligibile & naturale distinguntur eminenter hoc secundo tantùm modo, & solùm per analogiam ad creaturas; repugnat quòd Pater æternus communicet suam essentiam Filio, sub modo essendi intelligibili, nisi etiam illam ei communicet, sub modo essendi naturali & entitativo. Quamvis in rebus creatis hæc duo possint separari, & Deus de facto uniat suam essentiam mentibus Beatorum, per modum speciei, & formæ intelligibilis; & repugnet tamen, quòd illam eis communicet per modum formæ naturalis, & in esse entitativo, ut in Tractatu de visione Beatifica fusè declaravimus. E

Disp. 2. art. 3

§. V.

Alia argumenta solvuntur.

OBjicies primò: Quidquid habet Spiritus Sanctus ex sua processione & origine, habet ex 195 vi suæ processionis & originis: Sed Spiritus Sanctus ex sua processione & origine, habet divinam naturam; non enim illam habet à se, sed ab alio communicatam; alioquin darentur duo innascibiles in Trinitate, quod est hæreticum: Ergo habet illam ex vi suæ processionis & originis, & consequenter non minùs erit genitus, quam Filius.

Respondeo negando Majorem: non enim quidquid convenit termino producto per processionem, communicatur illi ex vi processionis, sed solùm id quod est ratio formalis terminandi processionem: quod verò ratio formalis terminandi non est, licèt communicetur per processionem, propter identitatem cum ratione formali terminandi, non tamen communicatur formaliter ex vi processionis. Unde quia natura divina non est ratio formalis terminandi processionem Spiritûs Sancti, sed quid identificatum cum ratione formali terminandi, nempe cum ratione impulsûs, quæ formaliter terminat, consequens fit, quòd licèt communicetur per processionem, non tamen ex vi processionis. 196.

Instabis: Divina Natura est id quod primariò terminat processionem Spiritûs Sancti: Ergo est 197. ratio formalis terminandi, & consequenter non solùm convenit Spiritui Sancto per processionem, sed etiam ex vi processionis. Utraque Consequentia patet ex dictis, Antecedens autem probatur. Per id Spiritus Sanctus primò terminat processionem, quod priùs ei convenit: Sed priùs ei convenit divina natura, quam ratio impulsûs, aut quodlibet aliud attributum; quia Divinitas est eminenti quodam modo radix omnium attributorum, non solùm in Deo ut præintellecto Personis, sed etiam in quacumque Persona: Ergo

divina natura est id quod terminat processionem A Spiritûs Sancti.

198. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Majorem. Per id Spiritus Sanctus primò terminat processionem, quod priùs ei convenit: in intentione, concedo Majorem: in executione, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaq; id quod priùs convenit in intentione, & in genere finis seu rationis finalis, est ratio primaria terminandi actionem, non id quod priùs convenit in executione, & in genere subjecti aut principii. Constat hoc in multorum sententia, asserentium unicâ actione produci partialem substantiam, & partialem quantitatem: quæ actio non à substantia partiali, quæ prior est ordine executionis, & in genere causæ materialis, sed à partiali quantitate, quæ prior est in intentione, & in genere causæ finalis, speciem desumit. Constat etiam in sententia aliorum, asserentium unicâ actione produci qualitates alterativas, & formam substantialem: quæ actio, non à qualitatibus priùs in executione productis, sed à forma substantiali, quæ prior est in intentione, specificatur. Licèt autem natura divina priùs veluti executivè communicetur Spiritui Sancto, quàm omnia attributa, quia est veluti subjectum & radix illorum; in intentione tamen, & in genere rationis finalis, non ita contingit, sed actio voluntatis primò in intentione ad communicandum attributum inclinat, nempe rationem impulsûs: & ideò non natura, sed attributum, est ratio primaria terminandi, & specificandi processionem Spiritûs Sancti.

199. Dices: Quandocumque eadem actione producitur natura & proprietas, natura non solùm est prior in ordine executionis, sed etiam intentionis: Ergo quando eadem actione communicantur natura & attributum, natura gaudet utraque prioritate: Sed Spiritui Sancto eadem actione communicantur natura & attributum: Ergo natura divina respectu talis actionis, nedum in executione, sed etiam in intentione attributum præcedit.

200. Respondeo verum esse Antecedens, quando primò producuntur natura & proprietas, secus D autem quando non primò producuntur, sed jam producta natura supponitur; ut constat in aggeneratione, quæ quia substantiam jam productam supponit, licèt producat partialem substantiam, cum partiali quantitate, non tamen fertur intentio naturæ primariò in partem substantiæ, sed in quantitatem partialem. Quia ergo in Deo processio per voluntatem, jam supponit communicatam naturam, sub conceptu naturæ, per generationem Verbi, ideò primariò in intentione, non ad naturam communicandam, sed ad attributum terminatur.

201. Dices rursus: Omne agens intendit producere sibi simile, nedum in principio proximo agendi, E sed etiam & maximè in radicali: ignis enim v. g. calefaciendo, non solùm intendit producere sibi simile in calore, sed etiam in forma substantiali; & pater non intendit solùm sibi assimilare filium in potentia generativa, sed etiam & maximè in natura: Sed essentia divina est principium radicale productionis Spiritûs Sancti, sicut voluntas est formale & proximum: Ergo Pater & Filius producendo Spiritum Sanctum, intendunt sibi simile in natura, & non solùm in attributo; & consequenter processio Spiritûs Sancti per se primò tendit in ordine intentionis ad communicandam divinam naturam, & non solùm aliquod ejus attributum, scilicet rationem impulsûs.

Respondeo Majorem esse tantùm veram, quando agens agit per virtutem proximam, destinatam ad communicandam naturam; quando verò agit per alias virtutes, intendit ad summum sibi simile formaliter in principio proximo. Unde cùm intellectus in Divinis sit potentia per se primò destinata ad communicandam naturam, non autem voluntas: Pater & Filius producendo simul Spiritum Sanctum per voluntatem, non intendunt simile in natura formaliter, ex vi talis productionis, bene tamen Pater, per intellectum producendo Filium. 202.

B Objicies secundò: Spiritus Sanctus procedit formaliter ut persona divina: Ergo ut habens naturam divinam. Consequentia videtur manifesta, quia Persona Divina non potest non dicere naturam divinam. Antecedens verò probatur primò. Spiritus Sanctus ex vi suæ processionis procedit ut subsistens in aliqua natura: Non creata, aliàs esset natura: Ergo divina: subsistens autem in natura divina, est persona divina: Ergo procedit formaliter ut persona divina. 203.

Secundò: Spiritus Sanctus habet ex vi suæ processionis illud quod est constitutivum personæ divinæ, nempe relationem originis: Ergo procedit formaliter ut persona divina.

C Tertiò, Spiritus Sanctus procedit ut realiter distinctus à Patre & Filio: Sed non distinguitur realiter, nisi inquantum est una ex personis divinis: Ergo idem quod priùs.

Quartò, Spiritus Sanctus formaliter ex vi processionis procedit ut est: Sed est formaliter persona divina: Ergo procedit formaliter ut persona divina.

Propter hæc argumenta, quidam concedunt Spiritum Sanctum procedere formaliter ut personam divinam, licèt negent illum procedere formaliter ut Deum, Sed illi minùs consequenter loquuntur: cùm enim persona divina nihil aliud sit, quàm subsistens in natura divina, si hæc non convenit Spiritui Sancto, ex vi processionis, non potest procedere formaliter ut persona divina. Unde prætermissâ hac solutione, respondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, negatur Spiritum Sanctum formaliter procedere ut subsistentem in aliqua natura; solùm enim ex vi processionis procedit ut amor subsistens subsistentiâ relativâ. 204.

Ad Secundam verò probationem, dicendum Spiritum Sanctum habere quidem vi suæ processionis subsistentiam relativam per quam constituitur persona, non tamen formaliter ut constituentem personam: quia persona constituitur ex subsistentia relativa ut modificante naturam; at verò Spiritus Sanctus non habet illam formaliter vi suæ processionis, ut modificantem naturam, sed præcisè ut modificantem amorem seu impulsum in objectum amatum. Quare procedit quidem Spiritus Sanctus ut subsistens in amore formaliter; ut subsistens verò in natura, materialiter & identicè tantùm, propter identitatem naturæ cum amore; amor enim perfectissimus vindicat sibi, etiam ex propria linea, quòd sit subsistens. Unde propterea (ut tertiæ probationi satisfiat) Spiritus Sanctus procedit ut realiter distinctus à Patre & Filio, quia procedit ut amor modificatus per substantiam relativam, distinctam à subsistentia Patris & Filii. 205.

Ad quartam probationem, distinguo Majorem: Spiritus Sanctus formaliter ex vi processionis 206.

nis procedit ut est: sub omni formalitate quâ est, nego Majorem: sub aliqua, concedo Majorem: & concessa Minori, nego Consequentiam. Et instò in homine genito, & homine creato, quibus quantùm ad esse eadem prædicata conveniunt; & tamen diversis formalitatibus terminant, unus generationem, & alter creationem; hanc sub ratione communi entis creabilis, illam verò sub ratione aliqua peculiari entis. Insto etiam in corpore Christi Domini, existentis in sacramento altaris per transsubstantiationem: nam licèt in eo corpus Christi sit vivens, & animatum animâ rationali, non terminat tamen transsubstantiationem sub ratione viventis aut animati formaliter, sed sub ratione corporis, ut docetur in Tractatu de Eucharistia. Non ergo requiritur, quòd omne prædicatum formaliter se habens ad esse, formaliter etiam se habeat ad terminandam actionem.

107. Objicies tertiò: Spiritui sancto ex vi suæ processionis communicatur existentia divina: Ergo & divina essentia. Consequentia patet; nam in Deo essentia & existentia identificantur sine virtuali discrimine: unde si existentia divina Spiritui sancto ex vi processionis communicetur, non potest non illi communicari etiam ex vi processionis divina essentia. Antecedens verò probatur, quia cuilibet termino producto communicatur per se primò ex vi processionis existentia, cùm producere nihil aliud sit quàm dare esse.

108. Respondeo distinguendo Antecedens: Communicatur existentia, tanquam conditio generalis cujuslibet productionis, concedo Antecedens: tanquam quid pertinens ad rationem formalem processionis ipsius, nego Antecedens, & Consequentiam. Dupliciter enim potest per aliquam productionem communicari existentia: primò tanquam per se primò specificativa talis productionis, eo modo quo terminus per se primò specificans generationem substantialem, est forma substantialis: secundò tanquam conditio generalis, quia hoc est necessarium ex communi ratione productionis; nec tamen existentia est formale specificativum cujuslibet productionis. Verbum ergo Divinum recipit primo modo existentiam, ex vi suæ processionis; quia recipit intelligere, quod est formalissimè esse Dei, ut docet D. Thomas hîc art. 2. secundo autem modo Spiritus sanctus.

109. Objicies quartò: Processio per intellectum non habet rationem generationis in Deo inquãtum est intellectio; aliàs omnis intellectio esset vera generatio; sed solùm quatenus est divina: Atqui processio amoris in Deo, habet etiã quòd sit divina: Ergo ratio generationis illi convenit.

110. Respondeo distinguendo Majorem: Intellectio in Deo habet rationem generationis, solùm quatenus est divina, prout ly *divina* dicit rationem constitutivam divinæ naturæ, concedo Majorẽ: prout ly *divina* significat rationem entis increati, transcendentis essentiam, relationes, & attributa, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Processio amoris in Deo habet quòd sit divina: secundo modo, concedo Minorem: primo modo, nego Minorem, & Consequentiam.

111. Objicies quintò: Sequitur ex nostra sententia, Spiritum sanctum esse Filium realiter & identicè per processionem, esto non formaliter ex vi processionis: Consequens est absurdum: Ergo & insufficiens ratio à nobis tradita. Probatur sequela primò: Cui convenit definitio cum addito, cum eodem addito convenit definitum: Sed Spiritui sancto convenit definitio filii, cum hoc addito, scilicet materialiter & identicè; cùm sit procedens in similitudinem naturæ identicè per processionem, etsi non ex vi processionis formaliter: Ergo est identicè filius.

Secundò, Quod est simile producenti in natura formaliter ex vi processionis, est ex vi processionis formaliter filius: Ergo quod est simile producenti in natura per processionem identicè, est filius identicè per processionem.

Tertiò, Spiritus sanctus est Deus identicè per processionem; quia per eam illi communicatur identicè natura divina: Ergo pariter erit per processionem identicè filius, etsi non formaliter ex vi processionis; quia per processionem habet esse similem identicè in natura Patri & Filio.

212. Respondeo negando sequelam: ad primam probationem, nego Minorem: nam licèt conveniat Spiritui sancto esse similem producenti in natura, cum illo addito, nempe identicè, definitio tamen filii non convenit illi cum addito; eò quòd verba definitionis formaliter sint accipiẽda; ac proinde, cùm in definitione filii dicatur, quòd in similitudinem naturæ procedat, debet explicari formaliter ex vi processionis: unde addendo materialiter, ponitur aliquid destruens definitionem generationis, & rationem filii. Per quod ad secundam probationẽ constat solutio. Ad tertiam nego consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia in definitione Deitatis non ponitur quòd competat vel non competat per processionem, aut ex vi processionis, bene tamen in definitione geniti & filii: unde ut Spiritus sanctus sit Deus, necessarium non est, quòd Deitas illi competat formaliter ex vi processionis, bene tamen ut sit genitus & filius.

213. Objicies sextò: Ideò Verbum procedit in similitudinem naturæ cum suo principio, quia procedit ut simile objecto intellecto: Sed etiam Spiritus sanctus ex vi suæ processionis procedit ut similis objecto amato: Ergo non minùs procedit in similitudinem naturæ, quàm Verbum. Major est Divi Thomæ hîc art. 4. & patet, quia objectum intellectum est essentia divina. Minor verò probatur. Ideò verbum procedit ut simile objecto intellecto, quia intellectus constituitur in actu completo per similitudinem objecti cogniti: Sed etiam voluntas constituitur in actu completo per similitudinem objecti amati: Ergo Spiritus sanctus ex vi suæ processionis procedit ut similis objecto amato. Major est D. Thomæ citati, & constat; terminus enim per actionẽ productus, debet maximè assimilari formæ, quæ constituit principium in actu completo, & est ipsi ratio agendi: Ergo ex hoc quod similitudo objecti constituit intellectum in actu completo, sequitur terminum per intellectionem productum, debere esse in similitudinem objecti. Minor autem probatur: Voluntas constituitur in actu completo per illud, à quo sumitur specificatio actionis, & termini per eam producti: Sed specificatio volitionis, & termini per eam producti, sumitur ab objecto, & similitudine ejus expressa, per quam voluntas determinatur ad volendum hoc objectum potiùs quàm aliud: Ergo voluntas constituitur in actu completo, per similitudinem objecti amati.

214. Respondeo hoc argumentum tangere gravem difficultatem, quam resolvunt communiter Theologi 1.2. quæst. 9. an scilicet objectum amatum,

in intellectu per suam similitudiuem expressam, concurrat activè ad sui amorem cum voluntate. Cajetanus, quem multi sequuntur, tenet partem affirmativam: Ferratiensis verò & plures alii, negativam; asserentes objectum cognitum extrinsecè solùm & objectivè ad specificationem actûs voluntatis concurrere. Quidquid sit de hac opinionum diversitate: omnes Authores in hoc conveniunt, quòd objectum cognitum se habet aliquo modo ut forma, quâ voluntas determinatur, ut in hunc potiùs quàm in illum actum prorumpat. Quo posito, salvari debet quare nihilominus non pertineat ad voluntatem producere formaliter similitudinem, sicut illam producit intellectus; quia objectũ est forma, quâ ultimò cõpletur in ratione principii intellectionis.

215. Advertendum est igitur: quòd licèt similitudo objecti in intellectu existens, sit aliquo modo forma, tam respectu voluntatis, quàm intellectus; aliter tamen, & aliter: nam se habet ad intellectum, ut forma in esse rei, hoc est ut forma realiter afficiens, perficiens, & actuans ipsum intellectum: ad voluntatem verò se habet ut forma in esse cognito; quia non inhæret illi, sed cum ea concurrit ut cognita, & ut illi ostensa; solùmque in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ, seu specificantis ipsam volitionem, ut in Tractatu de actibus humanis ostendemus. Est autem proprium formæ in esse rei, determinare subjectum ad terminum sibi similem producendum; at verò formæ in esse cognito, sive concurrentis ut cognitæ tantùm, proprium est, inquantũ hujusmodi, ad se inclinare illud ad quod comparatur ut forma tali modo; atq; ita & causare terminum, qui non sit per modum similitudinis, sed potiùs per modum actualis ponderis & inclinationis ad seipsam, quatenus repræsentat objectum; sive quatenus continet in esse repræsentativo bonitatem & convenientiam, quam habet objectum in se. Sive ergo ponatur quòd objectum in intellectu existens per suam similitudinem, activè concurrat ad actum voluntatis, sive non, salvatur quòd voluntas non debet producere simile, sed potiùs inclinationem. Unde in forma ad argumentum respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: ideò verbum procedit ut simile objecto intellecto, quia intellectus constituitur in actu completo per similitudinem objecti cogniti: ut per formam in esse rei, & realiter ipsum afficientem & actuantem, concedo Majorem: ut per formam tantùm in esse cognito, seu solùm ostensam & cognitam, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Disp. 6. a. 1

216. Objicies ultimò: Proprium est voluntatis amantis producere tanquam terminum, unionem amantis cum re amata: Ergo perfectissima voluntas intra propriam lineam, producit perfectissimam unionem; Sed perfectissima unio in natura substantiali, est identitas numerica: Ergo voluntas Divina ex vi propriæ lineæ habebit communicare Spiritui sancto eandem naturam.

Nec valet si dicas, voluntatis esse proprium, producere unionem summam secundum affectum. Nam licèt hoc sit verum in creatis, sicut in illis verum est, quòd intellectus producit simile secundùm esse repræsentativum tantùm, in Divinis tamen id erit verum de unione secundùm naturam, sicut ex parte intellectus verum est de esse entitativo.

A Respondeo solutionem datam esse bonam. Ad impugnationẽ, nego paritatem. Licèt enim quantò perfectior est amor, tantò perfectior debeat esse unio; id tamen debet semper esse intra lineam amoris, non verò extra: at verò identitas in natura, est extra lineam amoris, non autem extra lineam intellectus, ut patet ex suprà dictis. 217.

§. VI.

Corollaria ex dictis.

EX dictis in decursu hujus articuli, quædam corollaria notatu digna deduci possunt, quæ breviter hîc exponam.

In primis ergo ex dictis colligo, Verbum Divinum, ex vi suæ processionis, procedere ut Deum, secùs verò Spiritum sanctum.

B Prima pars hujus corollarii à quibusdam ex nostris negatur: quia existimant quòd procedere ut Deum, denotat Deitatem produci. Sed fundamentum hoc falsum est: Verbum enim procedere ut simile formaliter ex vi processionis, conceditur ab omnibus Theologis, absque eo quòd similitudo dicatur producta: Ergo Verbum procedere ut Deum, non est Deitatem produci, sed ex vi processionis communicari: quare cùm Verbo, & non Spiritui sancto, divina natura ex vi processionis communicetur, ut patet ex suprà dictis, Verbum ex vi processionis procedit ut Deus, non verò Spiritus sanctus. Unde

C hæc consequentia: *Spiritus sanctus ex vi suæ processionis est Deus spiratus: Ergo ex vi suæ processionis est Deus*, non valet: quia in antecedente, particula, *ex vi*, reduplicat spiratum, & facit ut processio appellet suprà illum; ac denotat rationem impulsûs, vel passivæ spirationis, esse terminum formalem processionis Spiritus sancti, quod verissimum est. In consequente verò reduplicat rationem Deitatis, & significat illam esse terminum formalem ejusdem processionis, quod est falsum.

Colligo secundò, rationem Verbi & Filii in secunda Trinitatis Persona esse formaliter idem absque virtuali discrimine; & solùm distingui 218.

D ratione alicujus connotationis, quæ in ratione Verbi, non verò in ratione Filii importatur.

Hoc etiam corollarium sequitur evidenter ex principiis jam statutis: Nam si Verbum Divinum non esset formalissimè Filius, processio Verbi, seu dictio divina, non esset formalissimè generatio: Consequens est falsum, ut patet ex dictis: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur: Eodem modo distinguntur processiones, quo illarum termini formalissimè sumpti: Sed Verbum & Filius sunt termini divinæ dictionis & generationis: Ergo si virtualiter inter se differant, divina dictio, seu Verbi Divini productio, non erit formalissimè generatio.

E Præterea: Si ratio Verbi & Filii virtualiter inter se differrent, darentur in Deo quinque relationes, & sex notiones: Consequens est contra D. Thomam, & communem Theologorum sententiam: Ergo &c. Sequela probatur: quia tam distingueretur relatio Verbi à relatione Filii, quàm distinguatur relatio Spirantis à relatione Patris & relatione Filii, scilicet virtualiter: Sed hæc virtualis distinctio sufficit, ut relatio spirationis activæ numeretur ut distincta à relatione Paternitatis & Filiationis: Ergo eadem virtualis distinctio sufficeret, ut numeraretur relatio Verbi ut distincta à relatione Filii. Et idem dicendum esset de notionibus.

Accedit etiam authoritas D. Augustini, qui (referente

(referente D. Thomâ infrà quæst. 34. art. 2. ad 3.) ait: Verbum Divinum, *eo dicitur Verbum quo Filius*. Ex quibus hoc argumentum conficio: Deus non est eo intelligens quo volens, nec eo justus quo misericors; propter distinctionem virtualem, quæ inter voluntatem & intellectum, nec non inter justitiam ac misericordiam reperitur: Sed ex Augustino, Verbum Divinum eo dicitur verbum quo Filius: Ergo ratio Verbi, & ratio Filii identificantur in secunda Trinitatis Persona, absque virtuali discrimine.

Quod autem distinguantur ratione alicujus connotationis, quæ in ratione Verbi, non verò in ratione Filii importatur, ut asserit secunda pars corollarii, manifestum est. Nam Verbum connotat repræsentationem creaturarum, quam non connotat ratio Filii, qui solùm dicit ordinem ad generantem. Item Verbum, in ratione Verbi, & ut manifestativum, dicit ordinem ad totam Trinitatem quam manifestat; Filius verò, in ratione Filii, solùm dicit respectum ad Patrem, à quo generatur.

219 Advertendum tamen est, hanc connotationem in Verbo non importari magis principaliter & in recto, sed minùs principaliter & in obliquo: Verbum enim in recto & magis principaliter dicit relationem realem ad Patrem dicentem; in obliquo autem & minùs principaliter importat respectum rationis ad creaturas, in eo repræsentatas & manifestatas. Unde S. Thomas infrà quæst. 34. art. 3. ad 4. *Nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturas, & ideò pluraliter dicitur in Divinis. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandum relationem ad dicentem, & ex consequenti ad creaturas, inquantum se intelligendo intelligit omnem creaturam*. Et quæst. 4. de veritate art. 5. in corp. *Quia Pater principaliter dicit se generando Verbum suum, & ex consequenti creaturas, ideò principaliter, & quasi per se, Verbum refertur ad Patrem; sed ex consequenti, & quasi per accidens, refertur ad creaturam: accidit enim Verbo, ut per ipsum creatura dicatur*. Unde quando in corpore ejusdem articuli ait, hoc nomen Verbi imponi ad significandum aliquid absolutum, cum aliquo respectu, solùm intendit docere, quòd Verbum Divinum, in ratione Verbi, non importat solùm relationem ad dicentem, sed etiam divinam naturam ut repræsentant. Nam in Verbo adæquatè sumpto duo includuntur, nempe ratio repræsentationis actualissimæ objecti, & insuper ratio expressi, realiterque producti à dicente. Unde licèt in linea absoluta, & in Verbo præintellecto Personis, non possit reperiri ratio Verbi propriè & adæquatè, defectu relationis realis ad dicentem, impropriè tamen & inadæquatè illi competit: quatenus in divina essentia invenitur ratio intellecti in ultima actualitate, & repræsentationis actualissimæ, naturæ, attributorum, & creaturarum, ut in Tractatu de attributis ex eodem S. Doctore ostendimus. Disp. 1. art. 4.

DISPUTATIO III.

De relationibus divinis.

Ad quæst. 28. D. Thomæ.

QUærunt Philosophi quid illud sit, quod maximum in minimo est? Censent aliqui rationalem animam esse, quæ tota est in toto corpore, & tota in minima ejus parte. Existimant alii Deum esse, qui totus ubique est, & nullibi est. Verissima est utraque sententia: mihi tamen addere licebit, relationem maximum quid in minimo esse. Vix enim explicari potest, quanta sit ejus tenuitas, debilitas, ac fragilitas. Nullius ferè est entitatis & subsistentiæ, nullius activitatis ac efficaciæ, nullius soliditatis ac permanentiæ; vaga semper ac nutans, semperque mobilis inter duos terminos, huc & illuc discurrit; & vel subjecti cui adhæret, vel termini quem respicit, destructione, vel propriæ fragilitatis pondere, eodem ferè momento quo nascitur, evanescit. Ubi tamen in Deo reperitur, tanta est ejus dignitas, nobilitas, ac majestas, ut sacratissimum Trinitatis mysterium, quo nihil in Christiana Religione nobilius & excellentius est, in solis relationibus originis fundetur ac subsistat, illisque divinæ constituantur ac distinguantur personæ; ac denique illis sublatis, penitùs ruerent præcipua nostræ fidei fundamenta. Unde Angelicus Doctor, ubi de divinis processionibus, quæ sunt fundamenta divinarum relationum disseruit, statim de ipsis relationibus disputat; acturus postea de divinis personis, tam in communi, quam in particulari.

ARTICULUS I.

An inter relationem divinam, & divinam essentiam, sit aliqua distinctio actualis ante operationem intellectûs.

§. I.

Præmittuntur quæ sunt certa de fide, & referuntur sententiæ.

SUppono primò tanquam certum de fide, dari in Deo relationes reales. Quod, relictis pluribus Conciliorum & SS Patrum testimoniis, duplici ratione probat D. Thomas hîc art. 1. Prima habetur in argumento *sed contra*, his verbis: *Pater non dicitur nisi à paternitate, & Filius à filiatione: si igitur paternitas & filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quòd Deus non sit realiter Pater & Filius, sed secundùm rationem intelligentiæ tantùm, quod est hæresis Sabelliana*. 1

Quòd si contra rationem istam objicias: Deus dicitur realiter dominus, & tamen relatio dominii non est realis in Deo. Similiter Christus denominatur realiter filius B. Virginis, & tamen filiatio in ipso non est nisi relatio rationis, ut docet S. Thomas 3. parte quæst. 35. art. 5. Ergo etsi relatio paternitatis, non realis sed rationis esset, denominaret tamen realiter Patrem. 2

Respondeo denominationem à nomine relativo tunc esse realem, etiam si relatio sit rationis, quando fundamentum est reale, à quo tunc provenit realis denominatio: unde licèt relatio dominii in Deo, & filiationis in Christo, rationis sit: quia tamen earum fundamentum est reale, nempe creaturarum productio, & B. Virginis generatio, Deus dicitur realiter dominus & Christus realiter filius B. Virginis. Cæterùm in Patre divino, si paternitas non esset realis, non daretur reale fundamentum: nam paternitas supra generationem fundatur, quæ requirit realem distinctionem geniti à generante; cumque distinctio in divinis personis sumatur à relationibus,

nibus, si istæ non essent reales, distinctio realis inter personas esse non posset, ac proinde nec realis generatio unius ab altera, supra quam fundatur paternitas: unde sublatâ realitate relationum, reale fundamentum non manet, à quo possit denominari realiter Pater.

3 Secunda ratio, quam habet S. Doctor in corpore articuli, sic ab eo proponitur. *Cùm aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est quòd ambo, scilicet procedens & id à quo procedit, in eodem ordine conveniant, & sic oportet quòd habeant reales respectus ad invicem. Cùm igitur processiones in Divinis sint in identitate naturæ, necesse est quod relationes, quæ secundùm processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.*

Præterea: Cùm personæ divinæ realiter distinguantur, & hæc distinctio non possit esse secundùm aliquid absolutum, quia perfectiones absolutæ toti Trinitati communes sunt, necesse est illam desumi ab aliqua relatione reali; & sic necessariò poni debent in Deo relationes reales. Ita discurrit idem S. Doctor qu. 8. de potentia art. 1.

4 Confirmatur: Cùm divinæ personæ summâ unitate ac simplicitate gaudeant, minimâ omnium oppositionum debent inter se opponi ac distingui: Sed oppositio relativa omnium minima est, nam illa quæ contradictoriè, contrariè, aut privativè opponuntur, sese mutuò excludunt, & ab eodem subjecto expellunt; quæ autem relativâ oppositione gaudent, tantùm abest quòd sese excludant aut expellant, quin potiùs ita se mutuò inferunt ac ponunt, ut uno destructo non possit aliud subsistere: Ergò in Trinitate necessariò poni debent relationes reales, quibus divinæ personæ inter se relativè opponantur, & realiter distinguantur.

5 Neque huic orthodoxæ veritati officit quod dicit Boëtius in libro de Trinitate: *Similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, & utriusque ad Spiritum Sanctum, ut ejus quod est idem, ad id quod est idem.* Non officit, inquam, quia ut declarat D. Thomas hîc art. 1. in resp. ad 2. *Boetius assimilat relationes, quæ sunt in Divinis relationi identitatis,* (quæ est secundùm rationem tantùm) *non quantùm ad omnia, sed quantùm ad hoc solùm, quod per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.*

6 Quando verò ipsemet S. Doctor in corpore ejusdem articuli ait: *Solùm in his quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, & non secundùm rem:* non intendit docere relationē in creatis non esse verum accidens reale, & realiter afficiens subjectum; sed loquitur de relatione in communi, & secundùm rationem analogam, quâ abstrahit à relatione reali & rationis; illudq; inter relationem & alia prædicamenta discrimen constituit, quòd licèt in aliis prædicamentis possit fingi aliquid secundùm rationem, putà chimæra, per modum substantiæ, quantitatis, aut qualitatis; in ea tamen, nec ratio substantiæ, nec quantitatis, nec qualitatis, verè & absolutè invenitur; sicut in relationibus quas intellectus format, verè & absolutè reperitur ratio relationis in communi. Nam relatio sic sumpta secundùm propriam rationem solùm significat respectum ad aliquid, qui verè & absolutè in relationibus rationis invenitur. Quantitas autem aut qualitas, secundùm propriā rationem, etiam in communi sumptam, & superiorē ad eam quâ prædicamenta constituuntur, significant aliquid inhærens alicui, quod verè & absolutè in chimæra, per modum quantitatis aut qualitatis conficta, non reperitur; sicut nec esse per se, in chimæra conficta per modū substantiæ. 7

Suppono secundò tanquam fidei veritatem: Relationes quæ in creaturis sunt accidentia inhærentia subjecto, in Deo, ut sic loquar, substantificari: Tum quia, cùm Deus sit actus purus & immutabilis, est incapax omnis formæ accidentalis: Tum etiam quia relationes in Deo sunt divinarum personarum constitutivæ, & (ut postea ostendemus) cum divina natura seu substantia realiter identificatæ: Tum denique, quia hoc exigit summa & incircumscripta divini esse immensitas & infinitas. Deus enim (explicatur hæc ultima ratio) est, ut docet Nazianzenus oratione in natali Domini, tanquam infinitum quoddam essentiæ pelagus, πέλαγος οὐσίας: Videmus autem hanc esse Oceani proprietatem, ut omnium fluviorum, rivulorū, & fontium aquas, in ipsum perenni cursu fluēres, in seipsum transformet; ita ut cum ejus vastissimum sinum subeunt, pereant omnium fluminum tituli, nomina, & qualitates, & una fit maris aqua. Similiter ergo omnia quæ in creaturis proprios & innatos habent defectus, ubi immensum hoc Divinitatis Pelagus intrant, propriis statim liberata imperfectionibus, in unam & simplicissimam Dei mutantur naturam; ita ut, sicut docet Gregorius, apud Deum labentia stent, mutabilia immutabilitatem consequantur, temporalia æternitatem; & ipsa accidentia subsistant.

Suppono tertiò tanquam de fide certum: Relationes & essentiam in Deo non distingui realiter entitativè. 8 Cujus contrarium docuisse Gilbertum Porretanum, referunt D. Thomas hîc art. 2. & infra quæst. 39. art. 1. D. Bonaventura in 1. dist. 13. art. 1. & frequenter id censent cæteri Theologi, contra Vazquem disp. 120. cap. 1. & 2. asserentem Gilbertum solam distinctionem formalem inter relationes & essentiam posuisse. Sententia tamen Gilberti damnata est in Concilio Rhemensi sub Eugenio III. ubi fuit definitum tres personas divinas esse unam essentiam Dei, & relationes ipsas esse Deum, quod in sententia Gilberti verificari non potest. Et in Concilio Lateranensi definitur, in Divinis non esse quaternitatem rerum: esset autem rerum quaternitas, si relationes entitativè realiter ab essentia differrent.

Porrò præterquam quod Gilberti sententiæ falsitas ex dicendis constabit, breviter hîc ostenditur, & simul probatur nostra suppositio. 9 Primò, quia in Divinis omnia sunt unum, ubi non obstat relationis oppositio: At inter relationes & essentiam non intercedit relationis oppositio, cùm nec essentia ad relationes, nec relationes ad essentiam referantur: Ergo relationes & essentia sunt unum entitativè.

Secundò, Ex opposita sententia sequitur evidenter, personas divinas simplices omninò non esse, sed compositas realiter ex essentia & relatione: 10 Consequens est absurdum: Ergo &c. Probatur sequela: Compositio est distinctorum unio: At in persona divina daretur unio relationis & essentiæ, realiter distinctarum: Ergo & realis compositio.

Tertiò, Relatio divina est ens reale, ut ostendimus: 11 At non est ens reale creatum, aliàs persona divina ex creata & divina entitate constaret: Ergo est saltem identicè ens reale divinū, & consequēter nequit à divina essentia realiter entitativè distin-

distingui. Unde Concilium Rhemense contra Gilbertum definiens, sic ait art.3. *Credimus nullas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates, sive unitates dicantur, adesse Deo, quæ sint ab æterno, & non sint Deus. Cui sententiæ Episcoporum* (inquit D. Bernardus serm.80. in Cantica) *Gilbertus humiliter acquiescens, tam hæc, quàm cætera digna reprehensione inventa, proprio ore damnavit.*

12 Præcipuum autem fundamentum quo ducebatur Gilbertus, ad ponendam distinctionem realem entitativam inter relationes & essentiam, erat (ut refert Otto Frisingensis, de rebus gestis Friderici Imperatoris libro 1. cap.56.) *Ne videlicet juxta Arrium, sicut personarum, etiam pluralitatem admitteret essentiarum; vel secundùm Sabellium, ad essentiæ singularitatem, etiam Christianæ fidei religio pluralitatem perstringeret Personarum: hac Theodoreti contra Sabellium utens authoritate: Qui enim naturam & personam idem esse intelligit, in divisionem Arrii incidet, aut in confusionem Sabellii. Et illâ Hilarii: Non est idem natura quod res naturæ.*

13 Verùm hoc fundamentum ruinosum est: Nam ut docet D. Thomas hîc art.3. ad 1. & infrà quæst.39. art.1. possunt aliqua esse idem uni tertio, & tamen illo non multiplicato, plurificari, propter oppositos respectus quos in suis propriis rationibus important: ut patet in motu, quo non multiplicato, plura sunt actio & passio, quæ cum illo identificantur. Et si proprietates entis oppositione relativâ inter se gauderent, sicut divinæ personæ, possent multiplicari realiter, ratione entis, in eis transcendentaliter inclusâ, manente inmultiplicatâ. Unde licèt admittatur identitas realis inter relationes divinas & essentiam, non opus est propterea cum Arrio dividere essentiam, vel cum Sabellio in singularitatem redigere personas. Ut enim eleganter ait Tertullianus contra Praxean cap.8. *Trinitas per consertos & connexos gradus à Patre decurrens, & Monarchiæ nihil obstrepit, & οἰκονομίας statum protegit.* Et D. Bernardus 5. de consider. cap.8. *Non abducimur ab hac unitatis professione, assertione trium: cùm in hac Trinitate non recipiamus multiplicitatem, sicut nec solitudinem in unitate. Quamobrem cùm dico unum, non me turbat Trinitatis numerus, qui essentiam non multiplicat, non variat, nec partitur. Rursum cùm dico tria, non me arguit intuitus unitatis, quæ illa quæcumque tria, seu illos tres, nec in confusionem cogit, nec in singularitatem redigit, &c.* Unde verba Theodoreti, quæ Gilbertus in favorem suæ sententiæ allegabat, intelligenda sunt de identitate tam secundùm rationem, quàm secundùm rem, sive de identitate tam virtuali, quàm formali. Si enim natura & persona in Deo, ita essent unum, ut pluribus non æquivalerent, & virtuali non gauderent distinctione, non possent, indivisâ manente essentiâ, multiplicari personæ; nec communicari essentia, incommunicabili manente relatione. Sed de hoc infrà redibit sermo, cùm fundamenta Durandi & Scoti convellemus. In eodem sensu ait Hilarius, *non esse idem naturam, quod res naturæ*: quia scilicet differunt virtualiter, & quoad modum significandi. Quo pacto D. Thomas quæst. 8. de Potentia art.2. ad 14 similia verba Augustini, infrà referenda, exponit.

14 His igitur ita suppositis: quod in dubium vertimus est, an licèt relatio & essentia divina non distinguantur realiter entitativè tanquam duæ res, distinguantur tamen aliquâ distinctione actuali ante operationem intellectûs. In quo tres reperio Theologorum sententias.

Prima est Durandi in 1. dist.33. quæst.1. asserentis relationes divinas distingui ab essentia, distinctione modali, hoc est, non tanquam rem & rem, sed ut rem & modum.

Secunda est Scoti in 1. dist.2. quæst.7. & dist.8. quæst.4. & pluribus aliis in locis, in quibus inter relationes & essentiam ponit distinctionem quandam, quam vocat formalem, aut ex natura rei, & quam dicit *præcedere intellectum omni modo*: de qua distinctione plura diximus in Tractatu de Attributis. Disp. 3. art. 2

Tertia & vera sententia defendit, essentiam & relationes nullo genere actualis distinctionis ante operationem intellectûs gaudere, sed realiter formaliter identificari cum illis, & solùm virtualiter & ratione ratiocinatâ ab illis distingui. Hanc tenent omnes Thomistæ, imò & omnes ferè Theologi, exceptis Scoti Discipulis, qui subtilis Magistri vestigiis inhærentes, distinctionem formalem actualem, & præcedentem omnem mentis operationem, inter divinam essentiam & relationes ac attributa defendunt.

§. II.

Sententia Durandi rejicitur.

Dico primò: Inter relationes & essentiam non datur distinctio realis modalis. 15

Probatur primò: Quia non minùs ex sententia Durandi sequitur personam divinam esse realiter compositam, quàm ex sententia Gilberti, suprà impugnata. Sicut enim si esset distinctio entitativa inter essentiam & relationes, resultaret ex illis compositio realis entitativa in persona divina, ita etiam si distinguantur modaliter ab essentia, resultabit ex illis compositio modalis, quæ summæ Dei simplicitati repugnat.

Respondet Durandus, negando sequelam Majoris. Quia (inquit) ex modo & re modificata non resultat compositio realis: omnis enim realis compositio est per hoc quod unum alteri inhæreat, vel illud informet; modus autem non inhæret rei cujus est modus, nec illum informat: unde si humanitas Christi dimitteretur à Verbo, haberet alium modum essendi, non tamen haberet aliam compositionem. 16

Sed contra primò: Compositio nihil est aliud quàm distinctorum unio: Ergo si modus à re cujus est modus realiter distinguatur, & ex illis unitis unum tertium resultet, voluntariè asseritur non resultare compositum. 17

Secundò: Ex hac responsione sequitur, Angelum esse omnino simplicem in linea substantiæ: Consequens est contra communem Theologorum consensum: Ergo &c. Probatur sequela: Angelus enim, juxta hanc solutionem, non est compositus ex natura & subsistentia, & aliàs est expers compositionis ex materia & forma: Ergo erit simplex omnino in linea substantiæ. 18

Tertiò rejicitur hæc solutio: Christus est Persona composita ex subsistentia Verbi, & humana natura, ut docet D. Thomas 3. p. quæst 2. art. 4. quem communiter sequuntur Theologi, & consentit ipse Durandus in 3. dist.6. quæst.3. & tamen nec natura humana inhæret subsistentiæ Verbi, neb subsistentia inhæret naturæ humanæ; cùm ex utroque imperfectio maxima in Verbo inferatur, scilicet Verbi mutatio: Ergo quod personalitas divina sit modus naturæ non inhærens, non impedit quin ex na- 19

ex natura & personalitate resultet realis compositio, si semel asseratur realiter modaliter inter se distingui. Ad casum autem à Durando adductum, dicendum est, quod si humanitas à Verbo dimitteretur, componeret personam humanam, cùm tamen antea non componeret personam creatam.

20 Probatur secundò conclusio: Nam ut suprà arguebamus contra Gilbertum, in Concilio Lateranensi, in capite *damnamus* de summa Trinitate & fide catholica, definitum fuit contra Abbatem Joachim, in Deo non esse quaternitatem rerum: Sed si relationes realiter modaliter ab essentia differrent, esset in Deo rerum quaternitas, scilicet tres relationes, & divina essentia; unde Patres Concilii non aliam assignant rationem, cur in Divinis non sit quaternitas rerum, nisi quia personæ identificatur cum divina essentia, dicunt enim: *Quædam summa res est Pater, Filius, Spiritus Sanctus, non quaternitas, quia qualibet trium Pesonarum est illa res*: Ergo &c.

21 Respondet Durandus, ibi non damnari quamlibet quaternitatem, cùm omnes Catholici admittant quaternitatem relationum in Deo, sed solùm quaternitatem personarum, quam Abbas Joachim ponebat in Deo, & imponebat Magistro Sententiarum: vel ad summum proscribi quaternitatem rerum, aut entitatum; & totum hoc salvari, admissâ distinctione modali personalitatis à natura divina: quia relationes divinæ non constituunt quatuor personas, sed tantùm tres; & cùm sint modi quidam incompleti, nec plures res, nec plures entitates dici possunt.

22 Cæterùm quod primò in hac responsione asseritur: scilicet in hac definitione Concilii Lateranensis damnari tantùm quaternitatem personarum, nullatenus sustineri potest. Tum quia constat, Abbatem Joachim hanc non imposuisse Magistro. Tum etiam, quia ex hoc sequitur, quod posset, salvâ fide hujus definitionis, defendi quaternitas entitativa rerum; dummodo illa entitas à Personis distincta, persona non esset: Consequens est contra omnes Theologos, & expresse pugnat cum causali Concilii dicentis: *Quædam summa res est Pater, Filius, & Spir. S. non quaternitas: quia qualibet trium Pesonarum est illa res, videlicet Substantia, Essentia, seu Natura Divina*: Ergo &c.

23 Contra id verò quod secundo loco dicitur: nempe relationes divinas non esse res aut entitates, sed tantùm modos incompletos, multipliciter arguitur. In primis enim esse modum incompletum, & non entitatem & rem, est maxima imperfectio, & importat dependentiam quandam à re quam modificat: Ergo non debet attribui Deo; & in hoc Durandus pejùs videtur errasse, quàm Gilbertus.

24 Secundò: Vel modus ille est creatus, vel increatus? Si creatus, non potest naturam divinam afficere & modificare, esset enim magna imperfectio modificari & informari aliquo creato. Si est increatus, est actus purus: Ergo summa entitas: Ergo non est modus, qui est infima entitas, & minor accidēte, sed est substantia, quæ est nobilior.

25 Tertiò: Si divinæ relationes sint modi, & non res, aut entitates, sequitur in Deo non esse Trinitatem rerum, seu entitatū, sed tantùm modorum, & tres divinas personas modaliter tantùm inter se distingui: Consequens est contra fidem: Ergo solutio data non consonat fidei. Sequela Majoris, quantùm ad primam partem, manifesta

A videtur: Nam in Deo tres sunt tantùm relationes personales: Ergo si illæ non sint res & entitates, sed tantùm modi quidam incompleti, afficientes divinam essentiam, sequitur in Deo non esse Trinitatem rerum, seu entitatū, sed tantum modorum. Probatur verò quantùm ad secundā. Non aliter distinguntur personæ inter se, quàm personalitates adinvicem, cùm distinctio personarum ex personalitatum distinctione sumatur: Ergo si divinæ personalitates modaliter solū inter se differant, sequitur divinas personas modaliter solùm & non realiter inter se differre.

Denique, Esto quod divina personalitas modus sit, verè tamen à parte rei existit: Ergo vel existentiâ divinâ, vel existentiâ creatâ, inter quas non datur medium? Secundū est hæreticum: Ergo primum est dicendum. At non potest existere existentiâ divinâ realiter à se distinctâ, alias non esset actus purus, sed in potentia ad illam: Ergo existentiâ divinâ ei realiter identificatâ; & consequenter essentia divina, quæ à sua existentia est indistincta, debet cum relationibus realiter identificari. 26

Argumenta Durandi eadem ferè sunt ac fundamenta Scoti: unde §. 4. diluentur.

§. III.

Impugnatur sententia Scoti.

C Dico secundò: Inter relationes & essentiam divinam non est distinctio realis formalis, sive ex natura rei, ante intellectûs operationem. 27

Probatur primò: Quæ sunt omnino idem, non distinguuntur actu ante intellectûs operationem; cùm omnimoda identitas omnem realem actualem distinctionem excludat: At relationes & essentia divina sunt idem omnino, ut constat ex Concilio Lateranensi sub Innocentio III. cap. *damnamus* de summa Trinit. ubi sic habetur: *Licèt igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spir. S. non tamen aliud, sed id quod est Pater, est Filius, & Spiritus Sanctus: IDEM OMNINO.* Et ex D Augustino libro 7. de Trinit. cap. 6. ubi ait: *Non aliud est Deo esse, aliud Personam esse, sed IDEM OMNINO*: Ergo nullâ distinctione actuali ante operationem intellectûs gaudere possunt.

Probatur secundò: Quæ distinguuntur actu ante operationem intellectûs, non differunt solâ ratione: At relationes solâ ratione ab essentia differunt: Ergo non distinguuntur formaliter, vel ex natura rei, ante operationem intellectûs. Major patet, Minor probatur ex Concilio Florentino sess. 8. in qua Joannes Latinus Theologus dixit: *Divina Substantia & Persona, re quidem sunt idem, secundùm autem modum intellectionis nostra differunt.* Quod statim Marcus, Græcus E Theologus concessit, & confirmavit Andreas, dicens sess. 19. *In communi, tum Græcorum, tum Latinorum Doctorum Theologia, multùm differt simpliciter proferre divinam substantiam, vel Patris Filiique substantiam* (hoc est subsistentiam, ut ibi statim explicat) *haudquaquam tamen eò proferre debetis, ut re differant, quandoquidem solâ ratione ac intelligentiâ differre creduntur.* Ubi ne quis diceret, differre solâ ratione, idem significare, ac differre ratione formali à parte rei, ut Scoti Discipuli exponunt: consultò additum est, *ac intelligentiâ*, vel *secundùm modum intellectionis nostræ*: ut intelligeremus solam distinctionem rationis, quæ fit per intellectum, esse inter divinam essentiam, & personas seu relationes. 28

Tertiò

29 Tertiò probatur conclusio, evertendo præcipuum Scoti fundamentum, qui ex eo probat paternitatē distingui ab essentia formaliter, quod essentia communicatur Filio, & non Paternitas: At hæc ratio, vel probat entitativam utriusque distinctionem, vel non convincit formalem: Ergo vel nimis probat, vel nihil probat. Major patet, Minor probatur. Essentia communicatur entitativè Filio, & Paternitas entitativè negatur de illo, & non solùm formaliter; aliàs Pater & Filius formaliter solùm, & non entitativè distinguerentur: Ergo si ex hoc quod essentia divina communicatur Filio, & non Paternitas, aliqua realis distinctio colligitur, debet colligi nedum formalis, sed etiam entitativa. Unde, ut suprà vidimus, Gilbertus Porretanus eodem fundamento ductus, asseruit relationes divinas realiter entitativè distingui à divina essentia, eique esse solùm assistentes, sive extrinsecùs affixas.

30 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Communicari entitativè, & esse incommunicabile, possunt de eadem entitate affirmari, ratione infinitatis in entitate, ut omnes Catholici contra Gilbertum profitentur: Ergo communicari, & non communicari formaliter, possunt etiam de eadem formalitate verificari, propter infinitatem rationis formalis; & consequenter ex eo quod essentia communicatur Filio, & non communicatur illi paternitas, malè infert Scotus, inter essentiam & paternitatem distinctionem realem formalem reperiri.

31 Deniq; probari potest conclusio, & distinctio illa Scotica confutari, variis & efficacissimis rationibus, quibus in Tractatu de Attributis ostendimus, divina attributa, nec inter se, nec ab essentia divina, distinctione illâ formali, seu ex natura rei, ante operationem intellectûs distingui. Rationes illas breviter & compendiosè hîc attingemus; quia fusè & lato calamo eas loco citato prosecuti sumus, & ibidem Scotistarum responsiones adduximus, & confutavimus: unde ex hoc loco petenda sunt quæ hîc desiderari possunt.

Disp. 3. art. 2.

32 Prima ergo ratio sumitur ex divina simplicitate, quæ non minùs videtur lædi ac violari distinctione illâ formali Scoti, quàm distinctione entitativâ Gilberti, & modali Durandi. Cùm enim compositio nihil aliud sit quàm distinctorum unio, sicut unio distinctorum entitativè, facit compositionem entitativam; & unio distinctorum modaliter, compositionem modalem; ita unio distinctorum realiter formaliter, est compositio realis formalis.

33 Secunda ratio est, quia omnimoda simplicitas non minùs distinctioni quàm compositioni opponitur: simplicitas enim est species unitatis, unitas autem in indistinctione consistit: Ergò omnimoda simplicitas, est omnimoda unitas, & omnimoda indistinctio.

34 Tertia ratio petitur ex infinitate Dei, Sicut enim entitas infinita petit identitatem entitativam, cum omni eo quod in suo conceptu imperfectionem non dicit; ita infinitas formalis petit formalem identitatem cum omni ratione, quæ in suo conceptu nullum defectum importat; & per consequens cum divinis relationibus & attributis, quæ in suo conceptu nullam dicunt imperfectionem. Unde egregiè Cajetanus infrà quæst. 39. art. 1. §. Ad evidentiam horum: *Scitò quod sicut in Deo secundùm rem, sive in ordine reali, est una res non purè absoluta, aut resultans ex utraque, sed eminentissimè & formaliter habens quod est respectivi, imò multarum rerum respectivarum, & quod est absoluti: ita in ordine formali, seu rationum formalium secundùm se, non quoad nos loquendo, est in Deo unica ratio formalis, non purè absoluta, nec purè respectiva; non purè communicabilis, nec purè incommunicabilis, sed eminentissimè ac formaliter continens & quidquid absolutæ perfectionis est, & quidquid Trinitas respectiva exigit. Oportet autem sic esse: quia oportet cuilibet simplicissimæ rei secundùm se maximè uni, respondere unam adæquatam rationem formalem: alioquin non esset per se primò unum intelligibile à quovis intellectu. Et confirmatur, quia Verbum Dei unicum tantùm est: constat enim verbum, si perfectum est, adæquare id cujus est. Fallimur autem* (subdit doctus ille Cardinalis) *ab absolutis & respectivis ad Deum procedendo, eò quod distinctionem inter absolutum & respectivum, quasi priorem re divinâ imaginamur; & consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus; & tamen est totum oppositum, quoniam res divina prior est ente, & omnibus differentiis ejus; est enim super ens & super unum &c. Propterea quemadmodum virtutes inferiores, non ut dearticulatæ & distinctæ inter se, ad unam Solis virtutem, etiam formaliter elevantur; multò magis absolutum & respectivum ad unam rem & rationem formalem divinam elevantur.*

35 Quarta ratio. Id habet essentia divina, ratione suæ infinitatis, quod habet ens ratione suæ transcendentiæ: Sed ens ratione suæ transcendentiæ ita habet includi in suis proprietatibus & modis, seu rationibus contrahentibus; ut nec per intellectum quidem possit ab eis perfectè præscindi, sicut docent Philosophi in Metaphysica: Ergo & divina essentia, ratione suæ infinitatis, tam intimè clauditur in relationibus & attributis, ut ab illis nedum ullâ distinctione reali actuali, sed nec rationis quidem per modum excludentis & exclusi distingui possit.

36 Denique, Omne subjectum à forma realiter distinctum, ad illam comparatur ut potentia ad actum, & perfectibile ad perfectivum: Ergo si essentia divina à relationibus & attributis realiter modaliter, aut formaliter distingueretur, esset ab illis perfectibilis & actuabilis, & ad illa se haberet, sicut potentia ad actum, & perfectibile ad perfectivum; quod rationi & perfectioni actûs purissimi repugnat.

Mitto rationes Philosophicas, quæ militant contra distinctionem illam Scoti, quam aliqui ex ejus Discipulis dicunt, nec realem esse, nec rationis, sed mediam inter utramque: quod certè monstrum est in Metaphysica. Cùm enim omnis distinctio, non secùs ac unitas, sequatur entitatem; sicut nulla entitas fingi potest media inter ens reale & rationis, ita nec ulla distinctio.

§. IV.

Durandi & Scoti fundame[...] solvuntur.

37 Objicies primò: Augustinus 7. de Trinit. c. 4. ait, quòd Deus non eo Deus est, quo Pater: Sed Deus est Deus Deitate, & Pater Paternitate: Ergo Deitas non est Paternitas.

Respondeo cum D. Thoma qu. 8. de potentia art. 2. ad 14. quòd quando Augustinus dicit Deum non eo esse Deum quo Patrem, intelligit, *non eo*, non quoad realitatem & entitatem, sed quoad modum significandi: quia Deus Paternitate significatur ut ad alterū se habens, Deitate verò, ut in se consistens. Et quod hic sit verus

Augustini sensus, patet ex eo quòd ibidem cap. 6. ait: *Cùm dicimus Personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris.* Et ibidem asserit, quod non aliud est Deo esse, aliud Personam esse, sed idem omninò, ut suprà retulimus: quod certè non diceret, si aliquam distinctionem realem inter divinam essentiam & paternitatem agnosceret.

38 Dices: Augustinus ibidem statuit hoc discrimen inter sapientiam divinam & paternitatem, quod Pater eo est Deus, quo est sapiens, non autem eo Deus est quo Pater: Sed hoc discrimen non potest subsistere, nisi paternitas realiter distinguatur ab essentia: Ergo distinctio aliqua realis inter essentiam & relationes ponenda est; cumq; illa non possit esse entitativa, ut de fide certum est, & suprà contrà Gilbertum ostendimus, debet esse modalis, ut asserit Durandus, vel saltem formalis, & ex natura rei, ut docent Scotus & ejus Discipuli. Major & Consequentia patent, Minor verò probatur. Sapientia virtualiter distinguitur à divina essentia: Ergo ut verum sit, Deum non esse Deum eo quo Pater est, bene autem eo quo sapiens est, inter Paternitatem & Deitatem major quàm virtualis est constituenda distinctio, & per consequens realis modalis, vel formalis ex natura rei.

39 Respondeo concessa Majori, negando Minorem; ad cujus probationem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Nam D. Augustinus ibi non loquitur de constitutivo Deitatis in ratione naturæ, & prout ab attributis distinguitur, sed de esse absoluto communi tribus Personis, sive attributali, sive per modum naturæ. Sic autem loquendo de Deo, subsistit prædictum discrimen, quod statuit inter divinam sapientiam & paternitatem: nam quamvis utraq; virtualiter solùm distinguatur à divina natura per modum naturæ; prima tamen pertinet ad esse absolutum Divinitatis, ut tribus Personis commune, tanquam constitutivum illius, non in esse naturæ, sed in aliquo esse absoluto & attributali, non tamen altera. Et sic verum est dicere, quòd Pater & est Deus quo est sapiens, non autem eo est Deus quo Pater.

40 Objicies secundò: Duo prædicata contradictoria non possunt verificari de uno & eodem, absque distinctione actuali, secluso opere intellectûs: Sed duo prædicata contradictoria verificantur de essentia divina & relationibus: Ergo habent aliquam distinctionem actualem, secluso opere intellectûs. Minor patet, quia de essentia verificatur quòd sit communicabilis, de relationibus verò quòd sint incommunicabiles. Major verò probatur: quia si duo prædicata contradictoria verificarentur de uno & eodem, sine distinctione actuali, secluso opere intellectûs, verificaretur simul idem realiter esse & non esse, quod est impossibile.

41 Huic argumento (quod est præcipuum fundamentum Adversariorum) omissis variis solutionibus, quas in Tractatu de attributis, loco suprà citato, fusè expendimus, breviter respondeo, negando Majorem: sufficit enim distinctio virtualis, ut de aliqua re actu una, possint verificari extrema opposita contradictoriè, & consequenter ut non sint formaliter contradictoria respectu ipsius. Cùm enim distinctio virtualis, quoad hoc æquivaleat distinctioni actuali: sicut de duobus actualiter distinctis enunciantur duo extrema contradictoriè opposita (puta de substantia in creatis, quòd non sit ad aliud, & de relatione, quòd ad aliud se habeat) ita si aliqua res superior, ratione suæ eminentiæ, identificet sibi rationem substantiæ & relationis, illisq; æquivaleat; duo extrema contradictoriè opposita debent de illa posse verificari, quatenus est ita virtualiter plura ratione suæ eminentiæ. Et sic cùm Dei substantia, utpote eminentissima, comprehendat simul rationem essentiæ & relationis, cum virtuali distinctione, debet simul de illa verificari, quod sit communicabilis, & quod sit incommunicabilis.

Potestque hæc doctrina duplici exemplo illustrari. Nam anima rationalis, simplici suâ entitate, æquivalet formis plantarum in virtute vegetandi, & formis brutorum in virtute sentiendi, & aliquatenus Angelis in virtute intelligendi; verumque est de illa dicere, virtutem intelligendi illi convenire, quâ mens est, id est quatenus æquivalet Angelis, & non convenire illi quâ anima est; sumendo nomen animæ pro eadem, quatenus vegetans & sentiens est. Item licèt in re sit eadem potentia volendi, quæ est principium liberum, & principium operandi per modum naturæ; si tamen secundùm priorem considerationem vocetur libertas, & secundùm posteriorem vocetur natura, tunc de eadem re est verum dicere: libertas eligit, natura non eligit; libertas peccat, natura non peccat, & similia. Cur ergo similiter simplicissima Dei entitas, ratione infinitæ amplitudinis & eminentiæ quâ gaudet, & quâ æquivalet absoluto & respectivo non æquè, poterit secundùm diversas æquivalentias diversa, & contraria prædicata suscipere; ac de illa verificari, quòd sit communicabilis secundùm quod æquivalet absoluto, & incommunicabilis prout æquivalet relationi & personalitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum est, quòd de eodem formaliter non potest simul verificari esse & non esse; bene tamen de eodem materialiter, & secundum diversas rationes & formalitates, seu æquivalentias, ut patet in exemplis adductis.

Quare in hac materia, ab affirmativa de prædicato infinito, non valet consequentia ad negativam; ut si dicas: *Substantia divina est non communicabilis: Ergo non est communicabilis,* quia tunc committitur aliquis defectus, & arguitur à termino non distributo ad distributum. Potestque hæc fallacia hoc exemplo aptissimo declarari; Si quis ita argueret: *In Garumna sunt non pisces: ergo in Garumna non sunt pisces*: non valeret consequentia, quia negatio infinitanter sumpta in antecedenti non distribuit pro omnibus quæ sunt in Garumna, bene tamen in consequenti. Unde in antecedenti facit hunc sensum: est aliquid in Garumna quod non est piscis: & in consequenti significat nihil esse in Garumna, quod sit piscis. Idem defectus committitur in proposito. Nam cùm dicitur: formalitas divinæ substantiæ est non communicabilis, negatio infinitanter sumpta non distribuit essentiam seu entitatem divinam, quoad omnia quæ includit, vel quibus æquivalet; aliàs propositio esset falsa. Cùm verò dicitur, quòd eadem formalitas non est communicabilis; negatio sumpta neganter, distribuit substantiam, quoad omnem suam formalitatem, & facit hunc sensum, quòd substantiæ divinæ formalitas, secundùm nullam suam rationem est communicabilis.

Ex his solutum manet aliud argumentum, cui 42
potis-

potissimùm confidunt Adversarii, & quod etiam est unum ex præcipuis Durandi & Scoti fundamentis. Illa enim (inquiunt) distinguntur distinctione aliquâ actuali ante operationem intellectûs, quorum unum realiter, & independenter ab omni operatione intellectûs communicatur, alio non communicato: Sed essentia divina realiter, & independenter ab omni operatione intellectûs, communicatur Filio per æternam generationem, non verò paternitas; ut enim dicitur in Concilio Florentino in litteris sanctæ unionis, *Omnia quæ Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem:* Ergo essentia divina & paternitas distinguntur distinctione aliquâ actuali, saltem modali, vel ex natura rei, ante operationem intellectûs.

43 Sed (præterquam quod hoc argumentum probat dari non solùm modalem aut formalem, sed etiam entitativam distinctionem inter essentiam divinam & paternitatem; cùm essentia divina entitativè communicetur Filio, & paternitas entitativè negetur de illo, & non solùm formaliter; aliàs Pater & Filius formaliter solùm, & non entitativè distinguerentur, ut suprà arguebamus) solutio patet ex jam dictis. Sicut enim distinctio rationis, fundata in eminentia rei, sufficit ut de illa possint verificari prædicata contradictoria, ita eadem distinctio rationis sufficit, ut re ipsa Pater Filio communicet divinam essentiam, non verò paternitatem. Ita expressè docet D. Thomas quæst. 7. de potentia art. 1. ad 5. his verbis: *Dicendum quod de eo quod est idem re, & differens ratione, nihil prohibet contradictoria verificari, ut docet Philosophus 3. physic. Sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium & finis, & secundùm quod est principium non est finis, & è contrario. Unde cùm essentia & proprietas sint idem re, & differant ratione, nihil prohibet, quin unum sit communicabile, & aliud incommunicabile.* Idem docet in hac parte quæst. 39. art. 1. ad 2.

44 Ratio autem hujus doctrinæ est, quia licèt distinctio rationis non sit à parte rei, ejus tamen fundamentum (eminentia scilicet, seu virtualis divinæ entitatis & substantiæ multiplicitas) à parte rei reperitur, & præcedit omnem intellectûs operationem. Pluralitas autem virtualis in Deo idem præstare potest, quod facit multiplicitas formalis in rebus creatis: sicut lux Solis, quia est calor virtualiter, totum id præstat, quod facit calor formalis. Cùm ergo in rebus creatis multiplicitas formalis faciat quod unum communicetur, alterô non communicatô, idem præstare poterit in Deo multiplicitas virtualis, seu infinita divinæ substantiæ & entitatis eminentia, ratione cujus absoluto & respectivo, & per consequens entitati communicabili & incommunicabili perfectè æquivalet.

45 Hæc doctrina & responsio variis exemplis illustrari potest. Nam, ut suprà dicebamus, sola eminentialis distinctio inter intellectionem & naturam divinam, sufficit ut à visione beatifica participetur formaliter divina intellectio, non autem natura; & è contra à gratia habituali participetur formaliter natura, & non intellectio. Item sola eminentialis distinctio inter essentiam divinam, sub conceptu speciei & formæ intelligibilis, & sub conceptu naturæ, sufficit ut uniatur mentibus Beatorum formaliter sub conceptu speciei, & in esse intelligibili, non autem sub conceptu naturæ, & in esse entitativo. Denique eadem eminentialis continentia ac distinctio facit, ut anima rationalis non eodem modo se communicet omnibus partibus corporis humani, & ut aliquas informet solùm secundùm gradum vegetativum, alias secundùm gradum sensitivum, & in aliis opera vitæ rationalis exerceat. Cur ergo eadem eminentia non poterit idem præstare in Deo, in operationibus ad intra, & facere quod Pater per æternam generationem communicet suam essentiam Filio, non communicando illi paternitatem? Unde hæ & similes objectiones procedunt ex eo quod non consideramus, quod illa præstantissima ratio divina est supra omne ens, & ejus divisionem; subindeque supra omne communicabile & incommunicabile; quę sunt divisiones entis limitati & finiti; & ita absq; ulla sui limitatione & distinctione, eminenter utrumq; munus præstat & relativi & absoluti; & secundùm quod præstat munus relativi, est incommunicabilis; secundùm verò quod præstat munus absoluti, est communicabilis: quare hæc divina ratio communicatur Filio, quoad absoluta, & non quoad relativa.

Contra hanc solutionem & doctrinam instat Aureolus apud Capreolum in 2. dist. 1. quæst. 3. 46
Effectus in actu habet causam in actu: Sed quod non sint contradictoria communicabile & incommunicabile, distingui & non distingui, est effectus in actu ante omnem actum intellectûs: Ergo habet causam in actu; sed causa ejus est distinctio: Ergo est ibi distinctio ante omnem actum intellectûs. Nec sufficit respondere, quod ibi est distinctio fundamentaliter: sic enim causa non esset in actu, & tamen effectus esset in actu, contra Philosophum 5. Metaph. & 2. Physicorum.

Ad hanc instantiam acutissimè respondet 47
Cajetanus infrà quæst. 39. art. 1. concedendo quidem, hunc effectum, scilicet quod non sint contradictoria seu incompossibilia communicabile & incommunicabile, habere causam in actu in Divinis, quæ non est alia nisi distinctio; sed tamen non oportet ut sit distinctio actualis in actu, sed satis est distinctio virtualis in actu: effectus enim in actu, non necessariò requirit talem causam in actu, quæ determinatè sit causa univoca, sive formaliter continens effectum, sed requirit causam tantùm in actu sufficientem, sive ea univoca sit, sive æquivoca; ut patet in calore actu producto, qui non solùm potest esse ab igne, qui est actu calidus formaliter, sed etiam à Sole, qui est tantummodo eminenter, sive virtualiter calidus. Ita in proposito, quod affirmatio & negatio non repugnent, potest provenire vel ex causa univoca in actu, quæ erit distinctio actualis in actu ejeorum, de quibus affirmatio & negatio dicuntur; vel ex causa sufficienti quidem, & in actu, sed æquivoca. Et hujusmodi est distinctio virtualis, quæ actu reperitur inter essentiam & relationem, à qua tanquam à causa æquivoca procedit prædictus effectus. Hanc doctrinam bene notandam esse monet Cajetanus in omnibus materiis, ubi de causa distinctionis secundùm rationem ex parte rei à Scotistis & aliis molestamur: *hoc enim uno* (inquit) *omnium ora obstrues.*

ARTICULUS II.
An essentia divina sit de conceptu formali & quidditativo relationum, & è converso?

§. I.
Quibusdam præmißis referuntur sententiæ, & prima conclusio statuitur.

48 NOtandum primò, aliqua posse inter se realiter formaliter identificari, & tamen unum non esse de conceptu quidditativo alterius: ut patet in homine, in quo singularitas realiter formaliter à gradu specifico & generico non distinguitur, ut suppono ex metaphysica, & tamen non est de conceptu quidditavo speciei, sed se habet ut accidens logicum vel metaphysicum respectu illius. Item rationalitas est identificata realiter formaliter cum animalitate, & & tamen nemo dicet esse de quidditate illius, aliàs non posset à rationalitate præscindi; sicut ens à suis modis seu differentiis præcisum non est. Quamvis ergo divinæ relationes realiter formaliter identificentur cum essentia, ut contra Scotum articulo præcedenti ostendimus: adhuc restat dubium, an essentia sit de conceptu quidditativo relationum, & relationes de conceptu essentiæ: Pro cujus resolutione.

Notandum secundò, essentiam divinam dupliciter posse concipi: uno modo, conceptu quasi transcendentali, prout præcisè dicit rationem entis increati, & actûs puri, quæ in omnibus perfectionibus divinis transcendentaliter includitur; sicut ens creatum transcendentaliter se habet ad substantiam & accidens, & ad omnes perfectiones creatas; alio modo, prout reduplicativè significat rationem divinæ naturæ, & quatenus est eminenti quodam modo radix divinarum operationum & attributorum.

49 Notandum tertiò, duobus modis aliquid ad essentiam seu quidditatem alterius posse pertinere: primò ut ejus constitutivum, seu differentiam essentialem; quo pacto rationalitas ad essentiam hominis pertinet: secundò ut modum aut terminum intrinsecum, à quo petit essentialiter modificari aut terminari; sicut modi essendi per se & in alio se habent respectu entis. His præmissis.

50 Circa propositam difficultatem tres sunt celebres sententiæ. Prima docet, nec essentiam esse de conceptu quidditativo relationum, nec relationes de conceptu quidditativo essentiæ. Ita Molina disp.6.concl.4. Vazquez disp. 121. cap.2. Alarcon Tract.5.disp.2.cap.13.

Secunda existimat essentiam quidem esse de conceptu formali relationum, sed relationes non esse de conceptu essentiæ. Hanc defendunt ex Thomistis Ferrariensis, Zumel, & Gonçalez; & ex Patribus Societatis Suarez, Granado, & Arrubal.

Tertia deniq; quæ communior est in Schola D.Thomę, asserit essentiam esse de conceptu relationũ, & relationes de conceptu essentiæ. Non tamen ab omnibus eodẽ modo defenditur hæc sententia. Quidam enim distingunt essentiam divinam per modum transcendentis, & per modum naturæ: priori modo asserunt esse de quidditate relationũ, & è converso relationes de cõceptu quidditativo essentiæ, secùs autẽ in posteriori acceptione. Alii hujus distinctionis non faciunt mentionem. Alii denique expressè affirmant essentiam divinã sub utraq; ratione esse de quidditate essentiæ. Pro explicatione veritatis.

Dico primo: Ratio entis divini est de quidditate divinarum relationum.

Probatur primò ex Divo Thoma infrà quæst. 33. art.3. ad 1. ubi de communibus & essentialibus loquens, ait: *Illa includuntur in intellectu propriorum: in intellectu enim Personæ Patris intelligitur Deus.* Ex quibus verbis hoc argumentum conficio. Essentia divina, ut habet rationẽ transcẽdẽtis increati, includitur essentialiter in persona divina: Ergo & in divina personalitate. 51
Consequentia probatur: Tum quia in Divinis nihil dicit concretum quoad rem, quod non dicat etiam abstractum, licèt differant quoad modum significandi; unde D.Thomas hîc & quęst. 8. de potentia art.2. eodem modo philosophatur de concretis & de abstractis. Tum etiam quia sicut totum quod est de formali conceptu Dei, est etiam de conceptu formali Deitatis; ita & totum quod est de conceptu formali Patris, est etiam de conceptu formali paternitatis.

Probatur secundò conclusio ex eodem S Doctore hîc art.2. & infrà quæst.39. art.1. ubi docet, quod sicut se habet esse inhærens & accidentale respectu relationis creatæ, ita se habet esse substantiale divinum, respectu relationis increatæ ac divinæ: Sed esse inhærens & accidentale est de conceptu formali relationis creatę, ut docetur in Logica: Ergo esse substantiale divinum, seu ratio substantiæ divinæ & increatæ, est de conceptu formali relationis divinæ. 52

Tertiò suadetur eadem veritas: Si divinæ relationes non includerent in suo conceptu rationem entis divini, non includerentur in conceptu illius & consequenter isti conceptus distinguerentur cum mutua exclusione: Sed hoc est impossibile: Ergo &c. Major ab Adversariis ultrò conceditur. Minor autem, quam negant, sic probatur. Ex conceptibus mutuo se excludentibus non potest non resultare compositio saltem rationis: At hæc cum simplicitate divinarum personarum nequit subsistere: Ergo &c. 53

Respondebis, quod licèt divina simplicitas excludat realem aut formalem compositionem, imò compositionem metaphysicam ex genere & differentia; non tamen excludit omnem compositionem virtualem, aut rationis, quæ ex genere & differentia non sit. 54

Sed contra: Non minoris imperfectionis est compositio rationis ex forma sive modo, & subjecto, quàm ex genere & differentia; cùm in utraq; aliquid potentialitatis admisceri sit necessarium; non enim minùs comparatur ut potentia subjectum ad formam, quàm genus ad differentiam: At compositio admissa, est ad minus ex forma sive modo, & subjecto: Ergo non minùs relegari debet à Deo, quàm compositio ex genere & differentia. 55

Addo quod, datâ inter formalitates divinas mutuâ conceptuum exclusione, per bonam cõsequentiam infertur possibilis compositio metaphysica ex genere & differentia: Ergo si hæc relegatur à Deo, non minùs removeri debet distinctio conceptuum, cum mutua exclusione objectiva. Probatur Antecedens: nam eo ipso quod sit possibilis mutua exclusio conceptuũ, poterit dari conceptus aliquis non cõmunis, à particularibus omnibus præcisus; v.g. ratio communis personæ, à tribus personis omnino præscindens: 56

Atqui

Atqui admissâ communitate istâ cum præcisione omnimoda, ponitur univocatio, cùm in tali conceptu nulla actu importetur diversitas; & univocatione admissâ, conceptus ille communis, genericus erit: Ergo admissâ mutuâ exclusione objectivâ conceptuum, per bonam consequentiam infertur possibilis compositio metaphysica ex genere & differentia.

57. Denique probatur conclusio ratione, quâ utitur S. Bernardus contra Gilbertum serm. 80. in Cantica, ubi sic ait: *Recedant novelli non Dialectici, sed Hæretici, qui magnitudinem quâ magnus est Deus, & item bonitatem quâ bonus, sed & sapientiam, quâ sapiens, & justitiam quâ justus, postremò Divinitatem quâ Deus est, Deum non esse impiissimè disputant. Sed si Deus non est, quid est?* Eodem modo nobis licebit arguere: Cùm enim paternitas, ut distinguitur virtualiter à natura divina, sit essentialiter ens, & non sit creatum, ut patet; si non est essentialiter ens divinum & increatum, quid essentialiter est? cùm inter ens à se & ab alio, & inter creatum ac increatum, nihil possit assignari medium.

58. Respondet Vazquez ubi suprà: quòd licèt inter esse ens à se, & ab alio; inter creatum & increatum, in re non detur medium, factâ tamen aliquâ reduplicatione, vel addito aliquo modo, potest medium assignari. Sicut inter esse album & non album, in re medium non datur, si tamen reduplicatio fiat de homine ut discursivo, prout sic, nec albus, nec non albus est. Ita pariter, inter hoc quod est relationem à parte rei esse ens creatum, vel increatum, non datur medium, unde relatio divina à parte rei ens increatum est: reduplicando tamen supra relationem, ut virtualiter ab essentia distinctam, nec est essentialiter ens creatum, nec increatum; sed solùm relatio.

59. Sed contra primò: Reduplicatio illa distinctionis virtualis ab essentia, non tollit quin essentialiter prædicetur de illa ratio entis ut sic; alioquin divinæ relationes sub tali reduplicatione essent purum nihil, aut merum ens rationis: Ergo nec tollit quòd de illa essentialiter prædicetur aliquod ex membris, per quæ adæquatè dividitur ens: Sed non ens creatum: Ergo ens divinum & increatum. Minor subsumpta, & ultima Consequentia patent: prima autem probatur. Nam verificato ente ut sic; si nullum ex membris dividentibus verificetur, illa non adæquabunt rationem divisi, & consequenter divisio adæquata non erit.

60. Contra secundò: De quocumque affirmatur ens, & negatur ens divinum; affirmatur ens creatum, non solùm in re, sed quavis factâ reduplicatione: Ergo pariter affirmato ente, & negato creato, rectè colligitur affirmatio entis divini, non solùm in re, sed etiam sub quacumque reduplicatione.

Addo quòd exemplum adductum est omninò extra rem. Divisio enim hominis in album & non album, non est essentialis, sed subjecti in accidentia: unde cùm accidentia subjecto non competant, nisi ut existenti, & sint extra rei essentiam, nec ratione essentiæ cum reduplicatione subjecto conveniant; consequens fit quòd addito, ly *essentialiter*, vel reduplicatâ essentiâ, nec unum nec alterum extremum de subjecto affirmetur, sed subjectum præscindat ab utroque extremo. In nostro autem casu divisio est essentialis, & divisum cum illa reduplicatione conveniens est essentialiter, ac proinde aliquod extremum, sive unum ex membris dividentibus, cum illa reduplicatione ei competere debet.

§. II.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundò: divina essentia, non solùm sub ratione entis increati, sed etiam sub ratione naturæ considerata, est de quidditate divinarum relationum. Hæc conclusio licèt sit contra aliquos recentiores Thomistas, asserentes naturam divinam sub conceptu naturæ non includi intrinsecè & essentialiter in divinis relationibus, manifestè tamen sequitur ex fundamentis jam statutis; quæ vel nihil probant, vel hanc etiam conclusionem evidenter demonstrant.

In primis enim certum est, essentiam divinam, nedum sub ratione entis increati, sed etiam sub conceptu naturæ consideratam, esse de essentia & quidditate divinarum personarum. Sicut enim persona humana essentialiter includit naturam humanam, cujus est individua substantia, ita & persona divina naturam divinam essentialiter debet includere: Ergo divina essentia, sub ratione naturæ, est de essentia & conceptu formali divinarum relationum & personalitatum. Consequentia patet ex suprà dictis: nam, ut suprà ex D. Thoma dicebamus, nihil dicit concretum in Deo, quòd non dicat etiam abstractum; licèt quantùm ad modum significandi differant: Unde sicut totum quod est de conceptu Dei, est etiam de conceptu formali Deitatis; ita omne quod essentialiter importatur in conceptu divinarum personarum, includitur etiam in conceptu divinarum personalitatum, seu relationum. 61.

Præterea, si relatio in Deo non includeret in suo conceptu divinam essentiam, ut reduplicativè habet rationem naturæ; non clauderetur etiam in conceptu ipsius essentiæ, ut concedunt illi Authores contra quos disputamus: At hæc mutua exclusio repugnat simplicitati Dei: Ergo &c. Probatur hæc Minor: quia eo ipso quòd divina natura non claudat, nec claudatur in conceptu paternitatis, erit in potentia ad illam, an quam ab illa determinabilis & actuabilis: Ergo ex illa & paternitate resultabit compositio rationis ex actu & potentia; quæ (ut suprà ostendimus) non minùs pugnat cum simplicitate Dei, quàm compositio ex genere & differentia. Ut ergo hoc inconveniens vitetur, asserendum est, essentiam divinam, etiam sub formalitate naturæ consideratam, esse de conceptu quidditativo divinarum relationum, nec posse ab illis perfectè abstrahi, sed implicitè saltem in eis includi. 62.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Relatio divina non solùm determinat seu modificat Deitatem sub ratione essentiæ, vel entitatis increatæ, sed etiam sub conceptu naturæ, & quatenus est radix divinarum operationum, & actuum notionalium: Ergo si ex hoc quod determinat Deitatem sub ratione essentiæ, vel entitatis increatæ, cum mutua exclusione conceptuum, sequitur compositio rationis ex essentia & relatione; ex eo etiam quòd determinet Deitatem sub conceptu naturæ, & detur mutua exclusio conceptuum, infertur compositio rationis ex relatione & essentia per modum naturæ considerata. 63.

Dices fortè, quòd ut nulla ex Deitate sub conceptu naturæ, & ex paternitate, resultet com- 64.

positio, sufficit Deitatem sub conceptu entitatis increatæ claudi in conceptu paternitatis.

Sed contra: Etsi ratio entis, transcendentaliter inclusa in substantia, transcendat differentias contrarias substantiæ; quia tamen hæc sub proprio conceptu non transcendit illas, facit cum eis compositionem metaphysicam: Ergo quòd ratio entis divini & increati transcendentaliter imbibatur in Deitate sub conceptu naturæ, & claudatur essentialiter in conceptu paternitatis, non impedit quominus ex Deitate sub conceptu naturæ, & ex paternitate illam terminante, resultet compositio rationis, si Deitas sub ratione naturæ non sit de conceptu essentiali paternitatis.

65. Tertiò probatur conclusio. Quidquid prædicatur de paternitate realiter, essentialiter prædicatur de illa: Sed essentia divina, ut habet rationem naturæ, prædicatur realiter de paternitate: Ergo & essentialiter. Minor patet, Major autem probatur. Subjectum prædicationis est essentialiter in potentia ad id quod realiter de illo & non essentialiter prædicatur; sicut est etiam in potentia formali ad id quod prædicatur de ipso entitativè & non formaliter: Sed paternitas divina ad nihil est in potentia essentialiter, quod de ipsa realiter prædicetur; aliàs actus purus non esset: Ergo nihil prædicatur de divina paternitate realiter, quod essentialiter non prædicetur de illa.

Confirmatur: Quidquid prædicatur realiter de paternitate divina, debet prædicari de illa cum summa unitate possibili: At unitas identitatis essentialis major est, quàm unitas solius identitatis realis; & aliàs est possibilis, ut ex argumentorum solutione constabit: Ergo &c.

66. Denique in favorem ejusdem conclusionis militat evidens testimonium D. Thomæ, desumptum ex primo ad Annibaldum dist. 33. quæst. unicâ art. 1. ad 4. quod ita procedebat. *De quocumque prædicatur essentia, prædicantur essentialia attributa: hæc autem non prædicantur de proprietatibus; non enim dicitur quòd paternitas sit sapiens, vel quòd creet: Ergo proprietas non est essentia.* Cui argumento sic respondet: *Ad quartum dicendum, quòd attributa essentialia possunt significari in abstracto, vel in concreto: si in abstracto, sic essentialiter prædicantur & de essentia & de proprietate in abstracto acceptis; dicimus enim quòd essentia divina, vel etiam paternitas, est bonitas vel sapientia Dei.* Ex quibus verbis evidenter probatur nostra conclusio. Nam argumentum quod sibi D. Thomas opposuerat, procedebat de divina essentia, nedum per modum essentiæ, vel entitatis increatæ, sed etiam per modum naturæ considerata: At de illa pront sic asserit prædicari essentialiter, si in abstracto sumatur, de divinis relationibus: Ergo manifestè sentit divinam essentiam sub ratione naturæ esse de conceptu illarum essentialiter. Major in qua est difficultas, probatur. Argumentum procedebat de essentia, quatenus est radix attributorum: At essentia, prout est attributorum radix, non est essentia per modum essentiæ tantùm, vel entitatis increatæ, sed etiam per modum naturæ: Ergo &c. Probatur Major: Etenim major argumenti erat hæc: *De quocumque prædicatur essentia, prædicantur essentialia attributa*; quam propositionem concessit D. Thomas: At hæc propositio solùm est vera de essentia, ut est attributorum radix: Ergo argumentum procedebat de essentia ut radice attributorum.

67. Confirmatur hic discursus, & ampliùs explicatur. Nam de quo prædicantur essentialiter attributa in abstracto, prædicatur essentialiter natura divina per modum naturæ: Sed D. Thomas loco allegato apertè fatetur prædicari essentialiter attributa in abstracto de paternitate: Ergo de illa prædicatur essentialiter divina essentia sub conceptu naturæ. Probatur Major: Attributa divina, sive in concreto, sive in abstracto, radicantur in divina natura sub conceptu naturæ: Ergo non stat ea prædicari de aliquo essentialiter, de quo non prædicetur natura divina sub conceptu naturæ.

Confirmatur ampliùs: non minorem difficultatem reperiunt Adversarii in eo quòd attributum sapientiæ, ut habet rationem attributi, & ut virtualiter distinguitur ab essentia, sit de conceptu formali divinarum relationum, quàm quod natura divina, ut habet rationem naturæ, & quatenus est radix attributorum, ad conceptum quidditativum illarum pertineat: Sed D. Thomas primum concessit, ut patet ex verbis relatis. Ergo & illi secundum debent concedere.

Ex dictis inferes primò, Deitatem sub ratione essentiæ consideratam, includi essentialiter in relationibus: Tum quia ratio essentiæ & naturæ identificantur in Deo sine virtuali discrimine, ut in Tractatu de attributis ostensum est: Tum etiam quia rationes quæ id probant de Deitate sub conceptu naturæ, à fortiori id demonstrant de Deitate sub conceptu essentiæ. 68. Disp. 2 art. 1.

Inferes secundò, Deitatem, sub conceptu essentiæ & naturæ, esse de quidditativo attributorum conceptu, quod multi concedunt qui respectu relationum id negant; constatque eisdem argumentis, quibus respectu relationum hujusmodi inclusionem ostendimus. 69.

§. III.

Diluuntur argumenta Adversariorum.

Contra præcedentes conclusiones inprimis opponunt Adversarii celebre testimonium D. Thomæ, desumptum ex quæst. 8. de Potentia art. 2. ad 6. ubi ait: *Per se autem prædicatur aliquid de aliquo, quod prædicatur de eo secundùm propriam rationem; quod verò non secundùm propriam rationem prædicatur, sed propter rei identitatem, non etiam prædicatur per se. Cùm ergo dicitur: essentia divina est paternitas, non prædicatur paternitas de essentia divina, propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei; & similiter nec essentia de paternitate, quia alia est ratio essentiæ & relationis.* Ergo sentit Divus Thomas, essentiam divinam non esse de ratione formali relationum, nec de illis prædicari essentialiter, sed veluti accidentaliter. Unde ibidem subdit: *Licèt in Deo nullum sit accidens, est tamen quædam similitudo accidentis, inquantum quæ de se invicem prædicantur secundùm accidens, & differunt ratione, sunt unum subjecto.* 70.

Respondeo primò Divum Thomam in hac parte quæst. 39. art. 6. ad 2. expressè asserere, quòd tam ista propositio est per se: *Pater est Deus*: quam ista, *Deus est Pater*. Unde quando loco allegato dicit hanc propositionem: *Essentia divina est paternitas*: non esse per se, intendit solùm non esse per se, ex parte modi significandi, non autem ex parte rei significatæ; sic enim ibidem se explicat in resp. ad 4. ubi ait: *Relationes divinæ, licèt significent id quod est divina essentia, non tamen per modum essentiæ: quia non per modum* 71.

modum inexistentis, *sed per modum se habentis ad aliud, eam significant.* Unde juxta D. Thomam, divinæ relationes, quantùm ad modum significandi, se habent per modum accidentis, & prædicantur veluti accidentaliter de divina essentia, quamvis ex parte rei significatæ sint de conceptu ejus quidditativo, & de illa prædicentur essentialiter, ut §. sequenti ex eodem S. Doctore ostendemus.

72 Secundò responderi potest, D. Thomam, nomine prædicationis per se, & secundùm propriam rationem, intelligere id quod prædicatur de aliquo, tanquam expressum ejus constitutivum: hoc autem modo, nec paternitas de essentia, nec essentia de paternitate prædicatur; paternitas enim non est expressum constitutivum naturæ divinæ, nec essentia est expressum constitutivum paternitatis; sed quid implicitè inclusum in illa, ratione summæ actualitatis. Non autem negat D. Thomas, essentiam per se formaliter de paternitate enuntiari, tanquam prædicatum transcendentaliter in illa inclusum, imò potiùs id docet locis suprà allegatis.

73 Objicit secundò Vazquez: Relationes divinæ, saltem per rationem, adveniunt divinæ essentiæ, & personas divinas constituunt: Sed non possent per rationem advenire essentiæ, nec personas divinas constituere, si divinam essentiam in suo conceptu includerent: Ergo essentiam in suo conceptu non includunt. Major patet, Minor etiam quoad primam partem videtur certa. Quod enim intelligitur advenire alteri, illud secundùm rationem non includit; sicut quod alteri advenit realiter, non includit illud realiter. Probatur verò quantùm ad secundam. Constitutivum non potest dicere totum quod est in re constituta: Atqui si relationes in se includerent divinam essentiam, dicerent totum quod personæ divinæ; illæ enim relationem tantùm cum divina natura important: Ergo non possent personas divinas in ratione personæ constituere. Sicut si rationale in suo conceptu includeret essentialiter animal, non constitueret propriè hominem, sed potiùs esset ipse homo.

74 Respondeo concessa Majori, negando Minorem, quantùm ad utramquem partem. Ad probationem primæ partis dicendum est, veram esse Majorem de eo quod advenit alteri, illudque determinat quoad explicitum & implicitum; secùs autem de eo quod solùm advenit & determinat quoad explicitum: ut patet in ente, cui secundùm rationem adveniunt modi essendi per se, & in alio, illudq; per rationem determinant; & tamen ens est de conceptu modorum, quia modi secundùm rationē solùm explicitam concipiuntur enti advenire, illudq; per majorē solùm expressionem determinare & contrahere. Unde quia relationes divinæ, solùm quantùm ad rationem explicitam, concipiuntur essentiæ advenire, illamq; per majorem solùm expressionem determinare, hoc non impedit, quin divina essentia in eis implicitè includatur. Quare.

75 Ad probationem secundæ partis ejusdem Minoris, distinguo Majorem. Constitutivum non potest dicere totū quod est in re constituta, explicitè concedo: implicitè nego: nam modus essendi per se constituit ens in ratione substantiæ, & tamen rationē entis in suo conceptu implicitè includit. Item Deus dicitur propriè Deitate cōstitui, quamvis Deitas, quantùm ad rem significatam, importet totum quod Deus. Cur ergo similiter, paternitas v.g. non poterit personam Patris constituere, quamvis implicitè divinam essentiam includat, & consequenter implicitè dicat totum quod explicitè in persona Patris importatur?

Explicatur hoc magis. Duplex est genus constitutionis: una est per compositionem realem, vel rationis; qualis est constitutio physica hominis ex corpore & anima, & constitutio metaphysica ex animali & rationali: altera est per omnimodam simplicitatem, qualis est constitutio divinæ naturæ & personæ. Quod primo modo constituit, neque explicitè, neque implicitè potest totum includere, quod in re constituta reperitur: ut patet in exemplo adducto de constitutione hominis, nam neq; anima realiter includit corpus, neque rationale includit animal per rationem, sed illud à suo conceptu excludit. Quod verò secundo modo constituit (ut contingit in proposito) non debet quidem explicitè dicere totum quod est in re constituta, potest tamen implicitè illud in se includere: nam, ut dicebamus, Deitate constituitur Deus, tanquam formâ, & tamen Deitas, quantùm ad rem significatam, importat totum quod Deus. 76

77 Tertiò arguunt Adversarii ex pluribus absurdis & inconvenientibus, quæ videntur sequi ex nostra sententia. In primis enim, si divina essentia de paternitate prædicetur essentialiter, de illa etiam prædicabitur essentialiter quòd sit cōmunicabilis tribus personis: Sed hoc repugnat, cùm incommunicabilitas sit de ratione paternitatis: Ergo &c. Sequela Majoris probatur. De quo prædicatur essentialiter divina essentia, prædicatur etiam omne prædicatum illi essentiale: Sed esse communicabilem tribus personis, est prædicatum essentiale divinæ essentiæ: Ergo si divina essentia de paternitate prædicetur essentialiter, de illa etiam prædicabitur essentialiter quòd sit communicabilis tribus personis.

78 Secundò inferunt, si essentia divina in relationibus essentialiter includeretur, multiplicatis relationibus, illa realiter multiplicaretur: Sed hoc est contra fidem, & destruit mysterium Trinitatis: Ergo &c. Sequela probatur: Non aliâ ratione, multiplicatis realiter relationibus, multiplicatur entitas divina, nisi quia entitas divina transcendit relationes, & in illis essentialiter includitur: Ergo si divina essentia in relationibus essentialiter includatur, illasque transcendat, multiplicatis realiter relationibus, illa realiter multiplicabitur.

79 Tertiò sequeretur, inquiūt, produci essentiā divinā, productâ filiatione: quia nō aliâ ratione, productâ filiatione, producitur ejus realitas, nisi quia est illi essentialis: Ergo si divina essentia sit essentialis filiationi, productâ illa, producetur.

80 Quartò, Si divina essentia prædicetur essentialiter de filiatione, hæc propositio erit vera: *Filiatio est entitas improducta*: At hoc est falsum, cùm opposita propositio sit vera, scilicet, *Filiatio est entitas producta*: Ergo &c.

81 Denique inferunt, Si essentia divina includatur essentialiter in paternitate; sicut verùm est dicere, quòd Pater essentiâ divinâ intelligit, ita dici poterit, quòd Pater paternitate intelligit: Sed hoc videtur absurdū: Ergo idē quod priùs.

82 Respondeo negando hæc absurda & inconvenentia sequi ex nostra sententia. Unde ad primum, nego sequelam Majoris: ad cujus probationem, distinguo Majorem: De quo prædicatur essentia-

essentialiter divina essentia, prædicatur etiam omne prædicatum illi essentiale: vel absolutè, vel cum addito, concedo Majorē: absolutè semper, nego Majorem; & sub eadē distinctione Minoris, nego Consequentiā. Itaq; de paternitate non potest absolutè & sine addito dici, quòd sit communicabilis Filio, bene tamē cum addito, & cum specificatione essentiæ. Unde licèt hæc propositio sit falsa: *Paternitas est communicabilis Filio*: hæc tamen est vera: *Paternitas est essentia divina communicabilis Filio*. Et certè Adversarii eadē difficultate premuntur, cùm fateantur hanc propositionem esse veram, *Paternitas est realiter essentia divina*: hanc autem falsam: *Paternitas est realiter communicabilis Filio*. Sicut ergo, ut essentia divina prædicetur realiter de paternitate, necessarium non est quòd communicabilitas prædicetur realiter absolutè, sed solùm cum addito & specificatione essentiæ, asserendo: Paternitas est essentia divina realiter communicabilis. Ita in nostra opinione est dicendum de prædicatione essentiali.

83 Dices: Intellectio, volitio, justitia, & misericordia, aliaq; divina attributa prædicantur absolutè, de quocumque prædicatur essentia divina: Ergo pariter de paternitate absolutè dici poterit, quòd sit communicabilis tribus personis, si de illa prædicetur essentialiter divina natura.

Sed nego Consequentiam: quia prædicata quæ essentialiter affirmantur de essentia vel natura divina, sunt in duplici differentia: alia enim de illa affirmantur absq; reduplicatione superioritatis ejus & virtualis distinctionis quâ à relationibus differt: alia verò prædicantur de illa, ut superior est ad personas, & reduplicatâ virtuali distinctione ab illis. Prædicata primi generis absolutè prædicantur, de quocumq; absolutè affirmatur essentia; unde absolutè dicuntur de paternitate intellectio, volitio, &c. secùs autem prædicata posterioris conditionis. Cùm ergo communicabilitas affirmetur de essentia, cum reduplicatione superioritatis realis, quam habet ad tres personas, & virtualis distinctionis ab illis, consequens est, quod non affirmetur de quavis relatione absolutè, sed cum addito & specificatione essentiæ.

Hoc explicari potest exemplo desumpto ex Philosophia. Nam essentiale est enti, quòd sit specificativum nostri intellectûs; & tamen quamvis ens absolutè dicatur de rationalitate, non dicitur absolutè de illa quòd sit specificativum intellectûs humani, sed cum addito & specificatione entitatis. Unde hæc propositio est falsa: *Rationalitas specificat intellectum humanum*: hæc autem vera: *Rationalitas sub conceptu entitatis intellectum humanum specificat*; & hoc non alia de causa, nisi quia specificatio convenit enti, non absolutè, sed cùm reduplicatione expressionis proprii conceptûs, & distinctionis quâ gaudet à differentiis.

84 Ad secundum inconveniens, nego sequelam Majoris. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia realitas divina transcendit relationes per modum prædicati communis communitate rationis, abstrahentis à relatione & absoluto: transcendentia autem divinæ essentiæ non est per communitatem rationis, sed realem; & ideò, relationibus multiplicatis, non debet divina essentia multiplicari realiter.

85 Ad tertium, nego etiam sequelam: ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Non aliâ ratione, productâ filiatione, producitur ejus realitas, nisi quia est illi essentialis: per modum prædicati communis communitate rationis, concedo Antecedens: Ex præcisa ratione prædicati essentialis, nego Antecedens, & Consequentiam. Essentia enim divina est essentialis relationibus, ut communis, non communitate rationis, sed reali: unde sicut hac ratione non multiplicatur realiter, ad realem multiplicationem relationum, ita nec producitur, illis productis.

Ad quartum admitto sequelam Majoris, & 86
nego Minorem: non enim opponuntur ista, filiationem scilicet divinam esse entitatem improductam, & esse entitatem productam: quia unum convenit filiationi ratione essentiæ, & alterum ratione expliciti quod dicit filiatio. Sicut hac de causa conceduntur istæ propositiones: Tres divinæ personæ sunt una res, & sunt tres res: prima est vera ratione essentiæ quam Personæ implicant: secunda ratione relationum quas exprimunt, qui constabit ex infrà dicendis.

Ad ultimum inconveniens nego sequelam: 87
Licèt enim intelligere, per quod natura divina constituitur, de paternitate essentialiter prædicetur; istaque propositio sit verissima: *Paternitas divina est essentialiter intelligens, imò & ipsum intelligere*: non potest tamen dici, quòd Pater paternitate intelligit: quia in hac propositione reduplicatur explicitus conceptus paternitatis, & distinctio virtualis quâ ab essentia divina distinguitur; sicut suprà dicebamus de hac propositione: *Paternitas divina est communicabilis*. Unde sicut hic syllogismus: *Essentia divina est pluribus communicabilis: Paternitas est essentia divina: Ergo Paternitas est pluribus communicabilis*: non valet, nec est propriè expositorius, quia medium est commune multis; ita nec iste: *Pater intelligit divinâ essentiâ: Paternitas est formaliter divina essentia: Ergo Pater paternitate intelligit*. Si enim iste est expositorius, constat termino communi: si autem non est expositorius, sed in modo *Darii*, ut contendit Vazquez, oportet quòd terminus medius sit plenè distributus in Majori: quo posito, Major est falsa: quia sensus ejus est, quòd Pater tanquā ratione formali intelligit omni eo quod identificatur cum essentia, quod est falsum.

Objicies quartò contra secundam conclusio- 88
nem. Natura divina, sub formalitate naturæ, est radix divinorum attributorum: Sed non potest dici quòd paternitas sit radix divinorum attributorum; attributa enim conveniunt divinæ essentiæ, ut præintelligitur relationibus & personis: Ergo natura divina, sub formalitate naturæ, non potest de relationibus divinis essentialiter prædicari.

Respondeo concessa Majori, distinguendo 89
Minorem: Non potest dici quòd paternitas sit radix divinorum attributorum, absolutè & sine addito, concedo Minorem: cum addito & specificatione naturæ, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: nam eodem modo philosophandum est de hac propositione: *Paternitas est radix attributorum*, ac de ista: *Paternitas est communicabilis Filio*. Unde sicut de paternitate non potest absolutè & sine addito dici, quòd sit communicabilis Filio, benè tamen cum addito & specificatione essentiæ, ut cùm dicitur: *Paternitas est essentia divina cōmunicabilis Filio*. Ita pariter non potest absolutè & sine addito de paternitate enuntiari, quòd sit radix divinorum attribu-

attributorum, benè tamen cum addito & specificatione naturæ divinæ, dicendo: Paternitas est natura divina, quæ est radix divinorum attributorum. A

Objiciunt ultimò quidam Recentiores Thomistæ contra eandem conclusionem. Si essentia divina, sub formalitate naturæ, in relationibus essentialiter includeretur, deberet ab illis contrahi & determinari: Sed essentia divina, sub formalitate naturæ, non potest à relationibus divinis contrahi & determinari; quia sub hoc conceptu & formalitate consideratur ut ultimò contracta ac determinata in propria linea, ac proinde ut non ulteriùs contrahibilis per alias lineas: Ergo essentia divina, sub conceptu & formalitate naturæ, non potest in relationibus B divinis essentialiter includi.

91 Respondeo distinguendo Majorem. Deberet ab illis contrahi & determinari, determinatione propriâ & rigorosâ, sicut genus contrahitur per differentiam, nego Majorem: determinatione impropriâ, quæ fit per modum majoris expressionis, sicut minùs explicitum determinatur per magis explicitum, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Patet hæc responsio ex dictis in solutione ad secundum argumentum. Sicut enim ut essentia divina, sub ratione entitatis increatæ, in divinis relationibus essentialiter includatur, non requiritur quod ab illis propriâ & rigorosâ determinatione contrahatur, sed sufficit quod divinæ relationes magis explicent aliquam formalitatem, quæ in illa implicitè tantùm continetur: C ita etiam, ut eadem, ut eadem essentia, sub formalitate naturæ, in paternitate includatur, non oportet quod ab illa propriè determinetur, sed satis est, quod per paternitatem magis explicetur aliqua formalitas relativa quæ in conceptu naturæ divinæ implicitè continetur.

92 Neque valet, si dicas paritatem non tenere: quia essentia divina, sub ratione entitatis increatæ considerata, se habet per modū transcendentis, secùs autem si consideretur sub conceptu & formalitate naturæ. Hoc, inquam, non obstat: quia quòd habet ens increatum, ratione suæ D transcendentiæ, id habet essentia divina sub formalitate naturæ, propter summam puritatem & actualitatem quâ gaudet, ratione cujus non potest esse, nec concipi ut in potentia ad aliquā formalitatem absolutam vel relativam, sed illam debet in suo conceptu saltem implicitè includere: alioquin, ut suprà dicebamus, ex illis duabus formalitatibus aut conceptibus fieret compositio rationis in Deo, quæ divinæ simplicitati non minùs repugnat, quàm compositio ex genere & differentia.

93 Advertendum tamen est, quòd licèt essentia divina, sub conceptu & formalitate naturæ, in divinis relationibus essentialiter includatur, tamen ut in illis inclusa, amittit expressionem essentiæ & naturæ, & per modum relationis exprimitur. Quod si solùm hoc velint, qui negant naturam sub conceptu naturæ claudi in conceptu relationum, quia scilicet per talem inclusionem expressionem illam amittit, libenter eis assentimur. Cæterùm in hoc nullum discrimen inter essentiam divinam sub ratione entitatis increatæ, & sub formalitate naturæ, reperio: nam etiam ratio entis increati in paternitate inclusa, propriam expressionem entitatis amittit, & per modum relationis exprimitur. E

§. II.

Altera difficultas resolvitur.

Dico tertiò, relationes esse de conceptu essentiali Divinitatis.

Probatur primò ex D. Thoma infrà quæst. 39. art. 6. ad 2. ubi docet hanc propositionem: *Deus est Pater*; non minùs esse per se, quàm istam: *Pater est Deus.* Unde cùm hæc posterior sit per se primo modo, quia prædicatum est de essentia subjecti, ut jam ostendimus, idem dicendum est de priori. 94

Addo quod idem S Doctor quæstione præcedenti art. 2. ad 3. ait: *In ipsa perfectione divini esse continetur & Verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi* &c. Unde Cajetanus ibidem & 3. parte quæst. 2. art. 2. ad 5. & quæst. 3 art. 3. asserit quòd si Deitas pro meritis definiretur, includeret in sua ratione formali non solùm quid est sapientiæ, justitiæ, misericordiæ, & reliquorum attributorum, sed etiam quid est paternitatis, filiationis, & spirationis.

Eadem veritas ex fundamentis suprà statutis facilè potest suaderi. Ut enim §. 1. & 2. ostendimus, & fatentur Authores secundæ sententiæ, cum quibus in præsenti disputamus: Essentia divina includitur essentialiter in conceptu relationum: Ergo & relationes in conceptu essentiæ. Probatur hæc Consequentia: quia impossibile est duos conceptus objectivos ita inter se comparari, ut unus essentialiter includatur in alio, & alius pariter non includatur in ipso. Unde quia ens per rationem includitur in omnibus differentiis, à nulla potest per rationem perfectè separari ut communiter docetur à nostris Thomistis, in Antepraædicamentis, & in Metaphsica. Ratio autem hujus doctrinæ est, quia abstractio seu præcisio est motus quidam seperativus: terminus autem ad quem seperationis non potest in termino à quo separationis reperiri: Ergo eo ipso quòd unum in alio essentialiter continetur, illud in quo includitur, per rationem ab eo separari aut præscindi non potest. 95

Confirmatur: Id præstat perfecta præcisio per cōceptus, quod realiter facit realis separatio: sed impossibile est quòd unū sit realiter perfectè separatum ab altero, nisi etiam alterū sit perfectè sepparatū ab illo: Ergo etiam repugnabit duos conceptus objectivos ita se habere, ut unus perfectè per rationem abstrahat ab alio, & alius non sit pariter per ratione perfectè præcisus ab illo. 96

Dices: Animal perfectè abstrahit ab homine & equo, & tamen homo & equus non possunt concipi sine animali: Ergo duo conceptus objectivi ita possunt inter se comparari, ut unus essentialiter includatur in alio, quamvis iste pariter non includatur in illo. 97

Sed facilè respondetur, negando Antecedens: genus enim non abstrahit propriè à speciebus, ad quas ut totum potentiale comparatur, sed à differentiis essentialibus, quæ se habent veluti compartes, unà cum illo totum metaphysicum componentes, ut docetur à nostris Thomistis in Logica & Metaphysica.

Tertiò principaliter probatur conclusio ex aliis fundamētis suprà statutis. Essentia divina est realiter formaliter paternitas: Ergo est paternitas essentialiter. Antecedēs constat ex dictis contra Scotū articulo præcedenti. Consequentia autē probatur primò: Ideò essentia divina est paternitas per identitatē formalem, quia formalitas essen- 98

essentiæ est infinita in ratione formalitatis: At A etiam infinita est in ratione essentiæ. Ergo est paternitas per identitatem essentialem.

Secundò probatur eadem consequentia: Ideò primum conceditur, quia aliàs formalitas Divinitatis esset in potentia ad paternitatē formaliter, & ex utraq; resultaret in Patre compositio realis formalis: Ergo eadem ratione, si Divinitas non est paternitas per identitatem essentialem, erit ad paternitatē in potentia essentialiter, & ex utraq; resultabit in Patre compositio essentialis.

Tertiò probatur: Prædicatum competens realiter formæ, non prout in potentia, sed ratione actualitatis, & prout in actu, non solùm realiter, sed etiam essentialiter enuntiatur de illa: Atqui paternitas convenit Divinitati realiter, non B prout in potentia, sed ratione summæ actualitatis: Ergò non solùm realiter, sed etiam essentialiter prædicatur de illa.

Quartò: Si semel admittatur, prædicatum aliquod realiter formaliter enuntiari de Deo, & non essentialiter, cur repugnabit Deitatem realiter formaliter de paternitate prædicari, & tamen non enuntiari de illa essentialiter? Ergo si hoc secundum repugnat, ut fatentur Auctores contra quos disputamus in præsenti, primum etiam erit impossibile.

99 Deniq; omissis aliis rationibus, probatur conclusio ex alio fundamento suprà exposito. Essen- C tia divina, cùm sit actus purissimus, identificat sibi relationes summâ identitate possibili, imò & imaginabili, dummodo ex illa nullum sequatur inconveniens: Sed identitas essentialis, major est identitate solummodò reali formali, & aliàs ex tali identitate essentiæ cum relationibus, nullū sequitur inconveniens: Ergo identificat illas, non solùm reali formali, sed etiam essentiali identitate. In Majori nulla est difficultas, illamque multi ex Adversariis assumunt, ad probandum Divinitatem de relationibus essentialiter prædicari. Minor etiam pro prima parte, probatione non indiget: pro secunda verò probatur primò. Si enim aliquod inconveniens ex tali identitate inferretur, maximè esset, quòd cùm D omne quod de prædicato essentialiter dicitur, debeat etiā de subjecto essentialiter enuntiari, si filiatio v.g. essentialiter conveniret essentiæ, & essentia paternitati, fieret inde, ut filiatio essentialiter competeret paternitati; & hæc esset vera propositio: *Paternitas est Filiatio essentialiter*: Sed hoc inconveniens non sequitur: Ergo &c. Probatur Minor: Ex idētitate formali reali filiationis cum essentia, & essentiæ cum paternitate, non sequitur paternitatē cum filiatione formaliter identificari, aut filiationem de paternitate enuntiari formaliter, eò quòd cum idētitate reali formali stet inter illa distinctio rationis: Atqui etiā E cum identitate essentiali filiationis cum essentia, & essentiæ cum paternitate, stat inter illa distinctio rationis: Ergo ex identitate essentiali utriusq; relationis cum essentia, non sequitur inter relationes idētitas aut prædicatio essentialis.

100 Explicatur hoc magis: Non minùs lumine naturali notum est, quæcumq; identificantur cum tertio, identificari inter se, quàm principium illud cui innituntur Adversarii: *Quando quidpiam prædicatur de quopiam, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur etiam de subjecto*; imò hoc secundum supra primum fundari debet: Sed primū non tenet, quando extrema identificata realiter cum tertio, ratione distinguntur ab illo, ut docet D. Thomas hîc art. 3. ad 1. vel quando non identificantur cum tertio adæquatè; quare ex identitate reali relationum cum essentia non licet colligere realiter eas identificari inter se: Ergo pariter secundum principium ad sui infallibilitatem exposcit, ut prædicatum de subjecto enuntietur sine distinctione virtuali seu rationis ab ipso, vel prædicatione essentiali adæquata; & consequenter ex eo quod essentia de paternitate essentialiter prædicetur, & de essentia filiatio, non licebit colligere filiationem de paternitate essentialiter dici, eò quòd essentia virtualiter & ratione à paternitate & filiatione distinguatur, & nulla ex istis adæquet essentiam.

Secundò probatur eadem Minor principalis. 101 Quod dicitur ut proprietas de prædicato, non minùs debet ut proprietas de subjecto enuntiari, quàm quod essentialiter dicitur de prædicato, debeat essentialiter dici de subjecto: Sed filiatio v.g. prædicatur de Deo ut proprietas, in sententia Adversariorum, absque eo quod de Patre, cui convenit essentialiter Deitas, ut proprietas prædicetur: Ergo etiam poterit de essentia dici essentialiter, & tamen de Patre aut paternitate non essentialiter prædicari.

Tertiò probatur contra illos, qui nobiscum affirmant essentiam divinam essentialiter inclu- 102 di in relationibus. Illi enim fatentur filiationem produci, & tamen negant produci essentiam, etiamsi essentia in paternitate essentialiter includatur: Ergo pariter, non obstante quod paternitas includatur in essentia essentialiter, poterit communicari, proindeque stare poterit essentialis inclusio paternitatis in essentia, absque eo quod paternitas debeat prædicari de Filio, de quo essentialiter prædicatur essentia; cùm prædicatio in communicatione fundetur.

Quod ampliùs confirmatur. Non minùs communiter docetur à Conciliis & Patribus, paternitatem esse Patri propriā, & non communicari 103 Filio, quàm quod Deitas illi communicetur: Sed ad veritatem primi necessariū non est, quod omne prædicatū, essentialiter in paternitate inclusum, sit Patri proprium, & Filio non communicatum: Ergo ad veritatem secundi necessarium non erit, quòd omne prædicatum essentialiter in paternitate contentum, Filio communicetur.

Deniq; contrà omnes Adversarios eadem Minor principaliter suadetur. Illi enim fatentur es- 104 sentiale esse divinæ naturæ, quòd sit communicabilis tribus Personis: Sed hoc prædicatum non enuntiatur essentialiter de Patre, hæc enim propositio est falsa: *Pater est communicabilis tribus Personis*: Ergo ex eo quòd filiatio v. g. essentialiter prædicetur de essentia, & hæc de Patre etiam essentialiter, non sequitur debere enuntiari de illo filiationem.

Dico ultimò, Relationes divinas non esse de conceptu quidditativo divinæ naturæ, ut metaphysicum ejus constitutivum, vel per modum prædicati essentialis, sed tanquam modos aut terminos, quibus natura divina essentialiter petit modificari aut terminari.

Prima pars conclusionis patet: Nam id metaphysicè constituit naturam divinam, quod 105 primò in illa intelligitur, & se habet ut radix aliarum divinarum perfectionum: Sed id quod primò in Deo intelligitur &c, non sunt relationes, sed aliqua perfectio absoluta: Ergo relationes ad metaphysicam divinæ naturæ constitutionem non pertinent.

Secunda

106. Secunda pars non est minùs certa: Prædicatum enim quidditativũ alicujus naturæ debet æquè latè patere ac ipsa natura, & prædicari de quocũque illa prædicatur: Sed paternitas verbi gratiâ non æquè latè patet ac divina natura, nec dicitur de quocumq; illa prædicatur: nam divina natura prædicatur de Filio, non verò paternitas: Ergo relationes non sunt de conceptu quidditativo divinæ naturæ, tanquam prædicata illius essentialia. Unde restat ut ad ejus conceptum quidditativum pertineant, tanquam termini aut modi à quibus essentialiter petit modificari aut terminari, sicut modi essendi per se & in alio, ad conceptum quidditativum entis pertinent.

§. V.

Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ.

107. Objiciunt in primis Adversarii; D. Thomas quæst. 8. de potentia art. 2. ad 6. docet prædicationem istam, *Deus est Pater*, non esse per se formalem, sed identicam: At si paternitas includeretur essentialiter in Divinitate, esset propositio per se formalis, cùm omne prædicatum essentialiter in aliquo inclusum, per se formaliter enuntietur de illo: Ergo paternitas in Divinitate essentialiter non includitur. Et infrà quæst. 33. art. 3. ad 1. ait, ***Communia absolutè dicta esse de intellectu propriorum, sed non è converso: in intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur***: Ergo ex mente D. Thomæ, paternitas in conceptu Divinitatis essentialiter non includitur.

108. Objiciunt etiam plura SS. Patrum testimonia, quæ etiam videntur militare contra nostram sententiam. Nam Boëtius in libro de Trinit. ait Trinitatem non dici substantialiter de Deo. Et D. Augustinus 5. de Trinit. cap. 6. & sequentibus, docet relationes non prædicari de Deo secundùm substantiam. Et Damascenus libro 3. de fide cap. 6. sic habet: *Characterica autem hypostaseos non naturæ sunt.* Denique Athanasius dialogo 2. de Trinit. contra Anomæum, dicit generationem non esse quid essentiale.

109. Ad D. Thomam respondeo illum in primo testimonio solùm negare prædicationem illam, *Deus est Pater*, esse per se formalem, formalitate constitutionis & expressionis, quod libenter fatemur; relationes enim non exprimuntur in conceptu essentiæ, nec metaphysicè illam constituunt: non autem negat esse formalem, formalitate inclusionis.

Vel secundò dicatur, illam prædicationem non esse per se formalem, per modum prædicati essentialis, eo modo quo attributa de essentia dicuntur: esse tamen formalem, per modum terminationis & modi essentialis, ut in ultima conclusione exposuimus.

In secundo etiam testimonio, solùm intendit communia esse de intellectu propriorum, tanquam prædicatum illis essentiale, enuntiatum de omni de quo propria prædicantur: quâ ratione propria non sunt de intellectu communiũ, quia nec sunt prædicata essentialia, sed modi essentiales; nec prædicantur, immediatè saltem, de omni de quo communia prædicantur. Et hoc sufficiebat intento D. Thomæ, quod erat, communia esse priora propriis, subsistendi consequentiâ, quia nempe non valet: est Deus, ergo Pater.

110. Eodem modo intelligenda sunt & explicanda SS. Patrum testimonia ab Adversariis allegata: solùm enim intendunt, relationes divinas non prædicari de Deo essentialiter, per modum constitutivi, vel per modum prædicati essentialis; qualiter attributa de Deo enuntiantur; non negant tamen de illo dici essentialiter, per modum terminationis, aut modi essentialis.

Secundò arguunt: Juxta Concilia & SS. Patres, Pater communicat Filio totam essentiã; ita enim expressè habetur in Concilio Lateranensi cap. *Firmiter*, & cap. *Damnamus*, & in Florentino in litteris sanctæ unionis: At si paternitas esset de essentia Divinitatis, Pater generando Filium non communicaret illi totam essentiam, cùm non communicet illi paternitatem: Ergo paternitas ad essentiam Divinitatis non pertinet. 111.

Confirmatur primò: Si paternitas esset de Divinitatis essentia, Filius nõ esset perfectus & integer Deus; quia illi deesset aliquid ad essentiam Divinitatis pertinẽs, nempe ipsa paternitas, quæ illi per æternam generationem non communicatur, ut definitur in præfatis Cõciliis: Consequens est falsum & hæreticum: Ergo idem quod priùs. 112.

Confirmatur secundò: In illo priori originis, quô Pater intelligitur constitutus, & potens generare, & nondum intelligitur Filius genitus, intelligitur tota & integra, ac perfecta Divinitas; & tamen non omnes relationes & personæ ibi intelliguntur: Ergo illæ non sunt de Divinitatis essentia. 113.

Ad objectionem respondeo, Patrem communicasse Filio totam essentiam, non tamen totaliter: quia ei communicavit constitutivum Deitatis in esse naturæ, & omnia attributa & prædicata essentialia, non tamen omnem modum essentialẽ. Ex quo solùm sequitur, paternitatem non pertinere ad essentiam Divinitatis, ut constitutivum ejus metaphysicum, vel ut prædicatum essentiale, quod libenter fatemur; non tamen quòd nõ pertineat ad essentiam illius, tanquam modus essentialis. Et quidẽ in sententia Adversariorum, ex eo quòd SS. Patres doceant, Patrem communicasse Filio totam substantiam, non licet inferre illi cõmunicasse paternitatem, quæ tamen ad substantiam Deitatis pertinet, ut illi fatentur. Insuper ex eo quòd doceant Patrem non communicasse Filio paternitatem, non licet colligere non cõmunicasse illi Divinitatem, quæ in sententia plurium ex Adversariis est de paternitatis essẽtia. Pariter ergo ex eo quòd Patres doceant, Patrẽ communicasse Filio totam suam essentiam, non licet inferre, vel paternitatem de essentia Divinitatis non esse, vel communicatam fuisse Filio. 114.

Ad primam confirmationem respondeo primò, negando absolutè Majorem: Tum quia relationes non addunt perfectionem ad essentiam divinam, ut dicemus articulo sequenti; unde ex eo quòd singulis personis non competant, non tollitur quin quælibet persona sit integer Deus, integritate perfectionis: Tum etiam, quia non omnis modus essentialis Divinitati, singulis personis debetur. 115.

Vel secundò, majoris claritatis gratiâ, distinguo eandem Majorem: Filius non esset perfectus & integer Deus, integritate prædicatorum essentialium sibi debitâ, nego Majorem: integritate modorum essentialium, qui Divinitati debentur, & non singulis personis, concedo Majorem. Hoc idem argumentum Adversarii tenentur solvere, loquendo de integritate reali, sicut nos illud solvimus, loquendo de integritate essentiali.

Ad secundam confirmationẽ, similiter respondeo, 116.

deo, quòd in illo priori originis, quo Pater intelligitur constitutus, & potens generare Filium, intelligitur à nobis tota essentia, quia pro tali signo in eo concipiuntur omnia attributa & prædicata essentialia; sed non intelligitur totaliter, quia non explicatur pro illo signo omne quod pertinet ad essentiam divinam, tanquam modificativum & terminativum illius.

117. Tertiò objiciunt: Quidquid essentialiter prædicatur de Divinitate, prædicatur etiam essentialiter de singulis personis divinis: At de Patre non prædicatur essentialiter filiatio, neque è contra de Filio paternitas: Ergo paternitas & filiatio non sunt de essentia Divinitatis.

Hoc argumentum plurimùm extollunt & magnificant Adversarii, illudq. Suarez evidēs ac demonstrativum appellat. Longè tamen à veritate distat illius judicium: nam argumentum illud est purè sophisticū, ac simile illi quod Hæretici formant contra Mysterium Trinitatis, hoc modo: Quidquid entitativè & realiter est Deus, seu essentia divina, est in qualibet persona divina, & de illa prædicatur: Sed filiatio v.g. est realiter entitativè Deus, seu essentia Dei: Ergo filiatio convenit cuilibet personæ divinæ, & de illa prædicatur. Quare sicut hoc argumentum est purum sophisma, & peccat mutando quid in ad aliquid (quod D. Thomas appellat fallaciam accidentis in Divinis) ita & argumentum Suaris. Unde

118. In forma respondeo primò, distinguendo Majorē: Quidquid essentialiter prædicatur de divina natura, tanquam quid, seu per modum prædicati quidditativi, eo modo quo attributa de illa enuntiantur, prædicatur etiam essentialiter de singulis personis divinis, concedo Majorē. Quod prædicatur tanquam ad aliquid, & per modum relationis, seu tanquam modus inadæquatus divinæ naturæ, nego Majorem. Paternitas autem & filiatio, ut sæpè diximus, nō sunt prædicata quidditativa divinæ naturæ, nec ad metaphysicam ejus constitutionē pertinent, sed solùm sunt modi quidam inadæquati & inconvertibiles, à quibus essentia divina, ob infinitam suam fœcunditatem, petit essentialiter modificari & terminari: unde illis sublatis, destrueretur divina essentia.

Potestque hoc explicari, vel exemplo entis, quod essētialiter petit modificari per modos existendi per se, & in alio: unde illi sunt de conceptu quidditativo entis, quamvis totam ejus latitudinem & amplitudinem non adæquent, nec sint cum eo convertibiles. Id enim, ut sæpè diximus, habet essentia divina ratione infinitatis, & summæ actualitatis, quod habet ens ratione suæ trāscendentiæ & communitatis. Aptius adhuc exemplum esset ad hoc explicandum, si natura humana subsisteret à parte rei separata ab individuis, ut ponebat Plato: in tali enim casu natura identificaret sibi essentialiter omnia individua, & tamen quodlibet seorsim esset inadæquatum respectu illius.

119. Secundò responderi potest argumento Suaris, aliter distinguendo eandē Majorem: Quidquid essentialiter prædicatur de Divinitate, prædicatur etiā essentialiter de singulis personis: vel absolutè, vel cum reduplicatione essentiæ, concedo Majorem: absolutè semper, nego Majorē. Similiter distinguo Minorem: de Patre non prædicatur filiatio: absolutè, concedo Minorem: cū reduplicatione essentiæ, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: sicut enim hæc propositio: *Paternitas est communicabilis*, absolutè concedi non potest, benè tamen cū addito, & specificatâ essentiâ ex parte subjecti, dicendo scilicet: *Paternitas est essentia divina, pluribus communicabilis*. Ita etiam ista: *Pater est filiatio*, absolutè concedenda non est; benè tamen ista: *Paternitas est essentia, quæ filiatio essentialiter est.*

Objicies ultimò: Si relationes essentialiter includerentur in divina essentia, illa non esset purè absoluta, sed partim absoluta, & partim relativa; imò & ad aliud relata, proprius enim effectus relationis est, constituere relatum ad aliud. 120.

Respondeo quòd hoc inconveniens sequeretur, si relationes includerentur in essentia divina explicitè & constitutivè, aut per modum prædicati essentialis: secùs autem, ex eo quòd implicitè tantùm, & tanquam modi quidam inadæquati in ea includantur: ut patet exemplo entis sæpiùs adducto. Ex eo enim quòd modus differentialis prædicamenti relationis implicitè in ente includatur, non sequitur rationem entis ut sic esse ad aliud relatam, quia ad hoc necessarium esset ut explicitè & constitutivè in illo importaretur. 121.

Dices: Ex eo quòd ratio entis includit implicitè diversitatem modorum, non gaudet perfectâ unitate, sed solùm unitate analogâ: Ergo pariter, si divina essentia implicitè contineat diversitatem relationum, perfectâ unitate & simplitate non gaudebit. 122.

Respondeo distinguendo Antecedens: Præcisè ex illa causa, nego Antecedens. Ex illa, & quia aliàs finitus conceptus est, & communis solùm communitate rationis, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: nam conceptus explicitus essentiæ divinæ infinitus est, & communis, non communitate rationis, sed reali.

ARTICULUS III.

Quomodo realis relationum distinctio stare possit, cum perfecta identitate illarum in essentia.

HAnc difficultatem meritò appellat Gregorius Nyssenus, ÆNIGMA SACRATISSIMUM, cujus perfecta intelligentia & solutio usque ad claram Dei visionem differenda est. Unde non otiosè in Evangelio dicitur, de nocte venisse quemdam ad amicum suum, & rogasse: *Amice accommoda mihi tres panes*, quos non esse aliud quàm Trinitatis cognitionē (quæ verus animi cibus est) docet August. Serm. 29. de verbis Domini. De nocte enim venit: quia caliginosa & obscura est, quandiu in hac vita mortali sumus, trium personarum in unitate indagatio, & Beatorum est veriùs, quàm hîc peregrinantium. Quod etiā fortè sub mysterio indicatum est Genes. 18. ubi dicitur Abrahā in ostio Tabernaculi fuisse, quando tres vidit, & unū adoravit: quasi tunc incipiat anima in Trinitate personarum naturæ unitatem aspicere; cùm in extremis constituta, è tabernaculo corporis egreditur. 123.

Quia tamen Catholicus Doctor debet fidei Mysteria defendere, & ostendere illa principiis luminis naturalis minimè repugnare, nec esse contra rationem, quamvis sint supra rationem: idcirco proposita difficultas breviter discutienda est; & quomodo realis relationum aut personarum distinctio, cū perfecta identitate illarum cū essentia, cohærere possit, breviter oportet exponere.

Ratio

Ratio autem dubitandi, eaque gravissima, petitur ex illo communi principio, quod est præcipuum totius artis syllogisticæ fundamentum: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*: Sed (subsumitur) divinæ relationes realiter identificantur cum essentia, ut suprà ostensum est: Ergo realiter identificantur inter se.

124 Hoc argumento oppressi Hæretici, & huic veluti scopulo allidentes, naufragium in fide fecere, & in varios errores prolapsi sunt. Sabellius enim pluralitatem ac distinctionem realem personarum sustulit: Arrius essentiæ unitatem negavit: Gilbertus Porretanus distinctionem realem entitativam inter essentiam & relationes posuit. Catholici verò Doctores, ut Durandus & Scotus, saltem distinctionem modalem, aut formalem ex natura rei, inter relationes & essentiam finxerunt. Nominales è contra in alio extremo positi, ea ne ratione quidem distingui inter se docuerunt. Denique Suarez & Vazquez, ut ab hac difficultate faciliùs se expedirent, dixerunt præfatum axioma tenere solùm in rebus creatis, non verò in Deo; in quo propter infinitatem potest eadem numero natura in tribus personis realiter distinctis subsistere. Sed hi omnes modi dicendi superiùs impugnati sunt, excepto ultimo, qui merum effugium est, & propositæ difficultatis elusio, non solutio; potestque facilè confutari: Nam principium illud (ut diximus) est præcipuum, ac ferè unicum totius artis sylogisticæ fundamentum: illa enim ex identitate extremorum cum tertio, facta in præmissis, infert in conclusione identitatem illorum inter se: Sed ars syllogistica non minùs locum habet in Deo, quàm in creaturis: Ergo & præfati principij veritas. Hac ergo solutione rejectâ.

125 Aliter propositæ difficultati occurrendum est, ac dicendum cum Angelico Præceptore quæst. 8. de potentia art. 2. ad 7. & 10. argumentum & 1. ad Annibal. distin 33 quæst. unicâ artic. 1. ad 1. & hic artic. 3. ad 1. Axioma illud philosophicum esse universaliter verum, quando extrema identificantur cum tertio re & ratione, quando autem realiter identificantur cum tertio, ratione tamen distinguntur ab illo, non esse universaliter verum. Unde cùm relationes divinæ essentialiter sint idem cum essentia, ratione tamen ab illa distinguantur, ex identitate illarum cum divina essentia, non sequitur identificari realiter inter se.

126 Ratio autem hujus doctrinæ est, quia eo ipso quòd extrema ratione distinguntur à medio possint ex eo capite quo differunt importare oppositionem relativam, & ratione illius realiter inter se distingui, quamvis à medio, cum quo oppositionem non habent, realiter non distinguantur. Et ita contingit in Deo: quia enim paternitas & filiatio ratione & virtualiter ab essentia distinguntur, explicant rationes oppositas inter se, secùs autem cum essentia; & ideò inter se realiter distinguntur, quamvis idem sint cum essentia. Sicut si per impossibile tres entis proprietates, scilicet unum, verum, & bonum, (servatâ perfectâ identitate cum ratione entis in eis transcendentaliter inclusâ) oppositione relativâ inter se gauderent, ratione hujus oppositionis realiter inter se distinguerentur, quamvis à ratione entis in eis imbibita ratione tantùm differrent.

127 Ejusdem mysterij aliquod cernitur vestigium in actione, passione, & motu, quæ D. Thomas hic artic. 3. ad 1. in exemplum illius adducit: Nam licèt actio & passio à motu distinctione solùm modali distinguantur, differunt tamen realiter inter se, distinctione reali Majori, propter oppositionem quam habent. Et si motus esset tantæ perfectionis & amplitudinis, ut posset sibi omnino realiter identificare actionem & passionem, cum sola distinctione rationis ratiocinatæ; adhuc actio & passio, ratione oppositionis quâ gaudent realiter inter se distinguerentur. Dixi aliquod cerni vestigium: quia ut ait idem S. Doctor in 1. dist. 33. quæst. 1. arti. 1. ad 2. *Omnia similia, quæ ad explicandam unitatem essentiæ cum distinctione personarum, ex creaturis adduci possunt, plus habent de dissimilitudine, quàm de similitudine, & ideò magis abducunt à veritate mysterij quàm in ejus veritatem intellectum inducant.*

Sed contra istam solutionem, & illius axiomatis explicationem à D. Thoma traditam, objici potest, quod idem S. Doctor 2. contra Gentes cap. 9 ut probet quod potentia Dei & illius actio sunt idem, arguit sic: *Quæ uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem: Divina autem potentia est ejus substantia, ejus etiam actio est ejus substantia: Ergo in Deo non est aliud potentia, & aliud actio.* Ita de verbo ad verbum D. Thomas. At potentia & actio non identificantur re & ratione cum divina substantia, sed tantùm realiter, cum distinctione rationis: Ergo juxta D. Thomam tenet præfatum principium, non solùm quando extrema re & ratione identificantur cum tertio, sed etiam cùm solùm realiter identificantur cum illo. 128

Hanc difficultatem movet Ferrariensis loco nuper allegato, & respondet distinctionem rationis ratiocinantis extremorum à tertio non obstare, quominùs ex identitate reali cum illo, realis illorum identitas inter se colligatur; bene tamen distinctionem rationis ratiocinatæ, quæ ortum habet ex rebus secundùm se, & non ex sola imperfectione nostri intellectus: potentia autem & operatio solùm ratione ratiocinante distinguuntur ab essentia divina; paternitas verò & filiatio, ratione ratiocinatâ, seu virtualiter ab illa differunt, & ideò ex identitate potentiæ & operationis cum divina essentia, rectè intulit D. Thomas illas realiter identificari inter se, quamvis ex identitate relationum cum essentia, realis earum identitas inter se non inferatur. 129

Hæc solutio probabilitate non caret, quia tamen non habet locum in opinione plurium Thomistarum, qui operationem & potentiam ab essentia divina virtualiter differre existimant, ut proposita difficultas, in omni sententia resolvatur.

Secundò, & fortè meliùs respondetur, distinctionem rationis ratiocinatæ extremorum à medio, non inferre positivè distinctionem realem extremorum inter se, sed tantùm permissivè: id est permittit ut in aliqua materia realiter inter se extrema distinguantur, non obstante reali identitate cum tertio. Tunc autem exercetur permissio, quando extrema distinguuntur ratione per formalitates importantes oppositionem, & quia paternitas & filiatio in Divinis ab essentia distinguuntur virtualiter, & ratione ratiocinatâ, per formalitates oppositas relativè, inde fit, ut ex reali identitate, quam habent cum essentia divina, non inferatur realiter identificari inter se. Cæterum potentia & operatio, licèt distinguantur ratione ratiocinatâ ab essentia (ut aliqui 130

probabiliter sentiunt) non tamen important formalitates oppositas relativè; & ideò ex earum identitate cum divina essentia rectè intulit D. Thomas illas identificari inter se.

131 Hæc doctrina est expressa D. Thomæ hic art. 3. ad 2. quod ita procedebat: *Sicut paternitas & filiatio, secundùm nominis rationem, distinguntur ab essentia divina, ita & bonitas & potentia: Sed propter huiusmodi rationis distinctionem, non est aliqua realis distinctio bonitatis & potentiæ divinæ: Ergo neque paternitatis & filiationis.* Cui argumento sic respondet: *Ad secundum dicendum, quòd potentia & bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem, unde non est similis ratio.* Sentit ergo, quòd quando extrema, ratione distincta à medio, non important rationes oppositas relativè, tunc identitas illorum cum tertio arguit realem identitatem illorum inter se; secùs autem quando important rationes inter se relativè oppositas, ut contingit in subjecta materia. Quare idem Sanctus Doctor in 1. sent. distin. 2. quæst. 1. artic. 5. ad 4. hæc scribit: *Licèt sapientia divina secundùm suam rationem differat ab aliis attributis, non tamen illis opponitur: cùm sapientia bonitatem & alia attributa secum compatiatur esse in eodem subjecto, & ideò non habet rationem distinguendi supposita divinæ naturæ, sicut habent relationes oppositæ: sed sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiæ, propter veritatem rationis ipsius quæ manet, ita relatio facit veram distinctionem, propter relationis veram rationem quæ salvatur.* Quibus verbis non solùm responsionem nostram confirmat, sed etiam rationem fundamentalem insinuat, cur relationes divinæ, non obstante reali identitate cum essentia, realiter inter se distinguantur. Nam proprium est rei infinitæ identificare sibi res, salvis earum rationibus formalibus: unde sicut ratio formalis sapientiæ (quæ est cognoscere res per altissimam causam) perfectissimè salvatur in Deo, non obstante identitate ejus reali cum essentia; ita & ratio formalis relationis debet in eo perfectè salvari, non obstante identitate reali illius cum natura divina: Sed propria ratio ac essentia relationis est, opponi suo correlativo, & ab eo realiter distingui: Ergo divinæ relationes, salvâ reali identitate quam habent cum essentia, opponuntur relativè inter se, & ratione hujus oppositionis realiter inter se distinguuntur. Hic est profundissimus D. Thomæ discursus, & vera ac germana hujus principij, quod totius artis syllogisticæ fundamentum est, explicatio & intelligentia: ex qua facilè diluuntur aliquæ instantiæ, quæ à quibusdam Recentioribus opponi solent in contrarium.

132 Sic enim arguunt Molina & Vazquez: Rectè infertur Petrum esse animal, ex hoc quòd sit idem cum homine, à quo tamen petreitas & animalitas distinguuntur ratione: Ergo licèt extrema à tertio ratione differant, rectè infertur ea realiter identificari inter se, ex eo quòd realiter cum tertio identificentur.

133 Præterea, Ex hac solutione & doctrina D. Thomæ sequitur syllogismum expositorium esse prorsus inutilem: Sed hoc non est dicendum: Ergo &c. Sequela probatur: Quando extrema re & ratione identificantur cum tertio, sunt synonima inter se: Sed nulla est necessitas probandi synonima sibi esse idem; ita enim notum est ac apertum, tunicam & indumentum identificari inter se, ut probatione non egeat; imò stultum sit talem probationem intendere: Ergo si principium illud: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se:* Solùm est universaliter verum, quando extrema re & ratione identificantur cum tertio, sequitur syllogismum expositorium nullius esse utilitatis.

Sed ad hæc patet responsio ex suprà dictis. Ad 134 primum enim jam diximus, ex eo quòd extrema ratione distinguantur ab aliquo tertio, non posse positivè inferri ea realiter distingui inter se, sed tantùm permissivè; & permissionem tunc exerceri, quando extrema distinguuntur ratione à tertio, per formalitates importantes oppositionem relativam. Unde quia animal & Petrus non distinguntur ratione ab homine, per formalitates relativè oppositas, sicut paternitas & filiatio in Divinis distinguntur ab essentia: hinc sequitur rectè inferri, Petrum esse animal, ex eo quòd Petrus & animal sint idem cum homine; non tamen rectè colligi, Patrem & Filium realiter identificari inter se, ex eo quòd paternitas & filiatio ratione solùm ab essentia differant.

Ad secundum, nego etiam sequelam. Ut enim 135 utilitas syllogismi expositorij salvetur, sufficit quod quamvis solùm in terminis synonimis habeat vim universalem, & sine instantia; inter extrema tamen ratione distincta à medio, quæ synonima non sunt, habeat vim in ferendi in materia particulari, sicut revera habet; quia (ut modo dicebamus) principium illud philosophicum: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se:* tenet in extremis identificatis realiter cum medio, quamvis differant ab illo ratione, si illa extrema non important formalitates oppositas.

Secunda solutio rationis dubitandi initio pro- 136 positæ, & secunda præfati axiomatis explicatio, sumitur etiam ex D. Thoma in 1. dist. 33. quæst. 1. artic. 1. ad 2. ubi hæc scribit: *Si aliquando duo sunt idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, est & alterum: Paternitas autem & essentia divina sunt idem secundum esse, & ideò sicut in Filio est esse essentiæ, ita & in Filio est esse paternitatis, quia in Divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quæ est alia à ratione essentiæ: unde secundum illam rationem respectus potest esse in Patre & non in Filio, seu distinguere Patrem a Filio.* Quibus verbis declarat S. Doctor, ea quæ sunt eadem uni tertio, esse eadem inter se, secundùm id quod est ratio identificationis in tertio, non verò secundùm aliud. Unde quia esse, seu essentia, est ratio in qua paternitas & Filiatio identificantur, non verò ipsa relatio aut personalitas; sequitur quod Pater & Filius sint idem in essentia, seu essentialiter, non verò idem personaliter, seu in relatione. Eandem interpretationem tradunt Capreolus in 1. dist. 2. quæst. 4. Ferrariensis 2. cont. Gent. cap. 9. & Scotus in 1. dist. 2. quæst. 4.

Contra illam tamen arguunt Molina, Valen- 173 tia, Suarez, & alii Recentiores, in hunc modum. Si ex identitate extremorum cum tertio, solùm inferretur illorum identitas in tertio, probaretur idem per idem, & esset manifesta petitio principij: Sed hoc non est dicendum: Ergo &c. Probatur Major: Identitas extremorum in medio affirmatur in præmissis: Ergo si pro conclusione infertur sola ista identitas, idem per idem probatur, & petitur principium.

Respondeo negando Majorem: ad probationem, nego Antecedens. Aliud enim est identitas extremorum cum medio, aliud verò identitas extremorum in medio: quia in primo importatur medium, ut extremum identitatis aliorum extremorum cum illo: in altero autem medium importatur, non ut extremum, sed ut medium identitatis; extrema verò sunt illa, quorum identitas cum medio in præmissis affirmatur: v. g. in hoc syllogismo: *Hæc essentia divina est paternitas: Hæc essentia est filiatio: Ergo paternitas & filiatio sunt idem in essentia, vel ejusdem essentiæ:* in præmissis importatur essentia, ut extremum identificationis filiationis & paternitatis: in conclusione autem non sic importatur, sed extrema sunt paternitas & filiatio, essentia autem est medium in quo & ratione cujus inter se identificantur.

139. Tertia explicatio præfati axiomatis est Capreoli, Nazarij, Salmanticensium, & aliorum, qui docent illud habere locum tantùm in his, quæ sunt idem cum tertio adæquatè & convertibiliter: secùs autem in his quæ illi sunt idem inadæquatè, & inconvertibiliter. Unde quia quælibet relatio divina identificatur cum essentia, duntaxat ut modus inadæquatus & inconvertibilis, ut patet ex dictis articulo præcedenti; non potest inferri, quamlibet relationem esse idem cum altera relatione, ex eo quod sint idem in essentia divina.

140. Dices primò: In hoc syllogismo: *Omnis homo est animal: Petrus est homo: Ergo Petrus est animal:* Minor extremitas identificatur inadæquatè & inconvertibiliter cum medio; nam ly *Petrus*, non est idem omni homini; & tamen infertur ex hujusmodi identitate minorem extremitatem esse idem cum majori, scilicet Petrum cum animali: Ergo expositio adducta non valet; vel si valeat, etiam hæc argumentatio erit legitima: *Paternitas est essentia: Filiatio est essentia: Ergo Paternitas est filiatio.*

141. Respondeo quòd quamvis in hoc, & similibus syllogismis, minor extremitas identificetur inadæquatè & inconvertibiliter cum medio, major tamen ipsi identificatur adæquatè, & illud excedit: unde identitas minoris extremitatis cum majori, non infertur in conclusione, ex inadæquata identitate illius cum medio, sed potiùs ex adæquata identitate illius cum illo: nam hoc ipso quòd animal identificatur adæquatè cum homine, oportet etiam quòd identificetur cum Petro, sub homine contento. Unde hæc argumentatio valet, non autem alia: quia in alio syllogismo nulla extremitas adæquatè identificatur cum medio.

142. Dices secundò: Explicatio tradita menti Aristotelis & omnium antiquorum Philosophorum adversatur: illi enim probabant, eo ipso quod cidē tertio duo identificentur, necessariò debere identificari inter se: Ergo non admittebant posse duo inadæquatè identificari cum tertio.

143. Respondeo totum hoc esse verissimum. Etenim Gentiles Philosophi, lumine fidei destituti, & solius rationis naturalis dictamine ducti, non potuerunt assequi notitiam mysterij Trinitatis; in quo solo invenitur inadæquata identitas distinctorum realiter cum uno singulari. Unde explicatio tradita præfati axiomatis, non est Gentilis Philosophi, sed Philosophi Christiani; qui fidei lumine instructus, & de mysterio Trinitatis edoctus, Gentilium errores corrigit. Neque ex eo quod mysterium Trinitatis sit contra principium illud, prout à Philosophis intellectum, sequitur

A esse lumini rationis contrarium: licet enim omne quod illi sunt assecuti, sit rationi naturali conforme, non tamen omne quod non assecuti fuerunt, rationi naturali adversatur. Gentiles enim Philosophi nihil supernaturale cognoverunt, & tamen supernaturalia contra naturam non sunt, sed potiùs conformia naturæ, hoc est ei consona & convenientia.

Ex dictis colliges, syllogismum istū expositorium: *Hæc essentia divina est Pater: Hæc essentia est Filius: Ergo Filius est Pater:* duplici laborare defectu. Primus est, quia medium, scilicet *hæc est essentia divina*, non singularizatur perfectè; eò quòd quamvis essentia divina singularis & individua sit, est tamen communis realiter tribus personis, ac proinde in supponendo æquivalet termino communi. Unde sicut hæc consequentia non valet: *Petrus est homo: Paulus est homo: Ergo Petrus est Paulus;* quia medium est commune per rationem: ita consequentia facta non tenet, quia est commune realiter. 144.

B

Secundus defectus (si fortè à præcedenti distinguitur) est, quia medium se habet æquivocè in supponendo: nam in Majori supponit pro Patre, in Minori autem pro Filio. Unde sicut ista consequentia non valet: *Petrus est homo: Paulus est homo: Ergo Petrus est Paulus:* quia ly *homo* in Majori supponit pro uno individuo, & in Minori pro alio. Ita prima consequentia à nobis facta non tenet: quia in Majori, *hæc essentia divina*, verificatur pro uno supposito, & in Minori pro alio. Quare ut in Divinis rectè arguatur, debet singulare distribui hoc modo: *Omnis res quæ est essentia divina, est Pater: Filius est res quæ est essentia divina: Ergo Filius est Pater.* Vel aliter: *Hæc essentia divina secundùm omnem sui formalitatem est Pater. Filius est hæc essentia divina: Ergo Filius est Pater.* In his syllogismis nullus quidem est æquivocationis defectus, sed falsitas in Majori & in Consequentia reperitur. Licèt enim verum sit, quòd aliqua res, quæ est essentia divina, est Pater, falsum tamen est, quod omnis res, quæ est essentia divina, sit Pater. Item licèt essentia divina, secundùm aliquam formalitatem sit Pater, non tamen secundùm omnem, cùm aliqua illius formalitas, sit filiatio. De quo videri potest Bannez in summulis, in Tractatu de modo arguendi in Divinis. 145.

C

D

ARTICULUS IV.

An spiratio activa realiter à paternitate & filiatione distinguatur?

E Suppono tanquam certum & indubitatum, præter paternitatem & filiationem, esse in Patre & Filio aliam relationem, quæ *spiratio activa* appellatur. Cùm enim Pater & Filius realiter à Spiritu Sancto distinguantur, & omnis distinctio realis in Divinis proveniat ex oppositione relativa; aliunde verò Pater & Filius per paternitatem & filiationem se invicem tantùm respiciant, ideò præter paternitatem & filiationem debet dari alia relatio, quâ respiciant Spiritum Sanctum, eique relativè opponantur. De hac ergo relatione, quæ (ut dixi) *spiratio activa* appellatur, inquirimus, an à paternitate & filiatione realiter distinguatur? 146.

Partem affirmativam tenent Durandus & Sco-

tus, admittentes distinctionem modalem aut formalem ex natura rei, inter spirationem activam, & paternitatem, ac filiationem. Negativa tamen communis est apud Theologos, eamque expressè docet Sanctus Thomas in 1. dist. 27. quæst. 1 art. 1. Unde.

Dico breviter, spirationem activam non distin-
147 gui realiter, sed tantùm virtualiter, à paternitate & filiatione.

Probatur primò ratione quam indicat S. Doctor, loco citato. In Divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relativa oppositio: At relatio spirationis relativè non opponitur paternitati & filiationi: Ergo realiter ab illis non distinguitur.

Præterea: Si realiter ab illis distingueretur, daretur in Deo quaternitas rerum imò & personarum: illa enim spiratio constitueret Spiratorem, à Patre & Filio realiter distinctum, qui esset aliquid in natura divina subsistens, & consequenter persona divina.

148 Nec valet responsio Durandi, dicentis spirationem non constituere personam divinam, quia cùm sit communis Patri & Filio, non est subsistens incommunicabiliter; quod necessariò requiritur, ut aliqua relatio in Divinis sit constitutiva personæ. Non valet (inquam) hæc responsio: repugnat enim quod spiratio activa realiter à paternitate & filiatione distinguatur, & tamen sit communis Patri Filio; quia (ut suprà dicebamus) non potest ab aliis realiter distingui, nisi illis relativè opponatur, nec potest illis relativè opponi, si sit communis Patri & Filio, quia incommunicabilitas ad oppositionem relativam necessario consequitur.

Deinde, Ex hac Durandi & Scoti sententia se-
149 quitur, Patrem æternum non esse omnino simplicem, sed compositum ex paternitate & spiratione; vel saltem esse minùs simplicem quàm Spiritum Sanctum, in quo unica tantùm spirationis passivæ relatio reperitur. Sequela patet: ut enim suprà dicebamus, agendo de distinctione relationum ab essentia, sicut ex unione duarum entitatum realiter distinctarum resultat compositio realis entitativa, ita ex unione modi aut formalitatis realiter distinctæ, compositio modalis aut formalis exurgit.

150 Quod verò spiratio activa virtualiter saltem à paternitate & filiatione distinguatur, patet: quia illæ relationes diversos terminos respiciunt; unde cùm distinctio specifica relationum à diversitate terminorum sumatur, illæ specie (virtualiter saltem) in ratione relationis differre debent.

Objicies primò: Si spiratio activa virtualiter
151 solùm à paternitate distingueretur, posset de illa prædicari; sicut unum attributum prædicatur de alio, quia ab illo virtualiter tantùm distinguitur: Consequens est falsum, ut colligitur ex D. Thoma infrà quæst. 32. artic. 3. ad 3. Ergo & Antecedens.

Respondeo negando sequelam Majoris: nam,
152 ut notat idem S. Doctor ibidem, sicut licèt hæc propositio sit vera: *Divina potentia est divina scientia*, ista tamen est falsa: *Attributum potentiæ, est attributum scientiæ*: quia quando dicitur, *Attributum*, exprimuntur illæ divinæ perfectiones secundùm rationem explicitam quam important, sub qua ratione non sunt idem formalissimè ipsaque distinctio virtualis, quâ distinguuntur inter se, per modum consignificati, & non solùm per modum conditionis, exprimitur, ut Tra-
Disp. 3. artic. 4. ctatu de Attributis in communi declaravimus. Ita pariter, licet hæc propositio sit vera: *Paternitas*
A *est spiratio*, hæc tamen est falsa: *Relatio paternitatis est relatio spirationis*: quia quando additur illud nomen *Relatio*, tunc explicitè, & per modum consignificati, importatur respectus ad terminum, qui non est idem in paternitate & spiratione; prima enim respicit filiationem, altera verò processionem, seu spirationem passivam.

Objicies secundò: Paternitas & spiratio activa 153
sunt duæ relationes: Ergo & duæ res: Ergo realiter distinguntur. Hæc ultima consequentia patet, prima verò probatur. Multiplicato inferiori, debet multiplicari superius: Sed res est quid superius ad relationem realem: Ergo si paternitas & spira-
B tio sint duæ relationes reales, erunt etiam duæ res.

Respondeo concesso Antecedente, negando 154
primam Consequentiam: quia variatur appellatio. Nam nomen numerale, *duæ*, in Antecedenti applicat suprà relationem; unde denotat solùm multiplicitatem relationum realium, ad quam sufficit quamlibet esse realem, licèt non distinguantur realiter, sed tantùm virtualiter: in consequenti verò appellat supra realitatem, unde denotat multiplicitatem rerum, & consequenter quod distinguantur sicut res à re. Quare ad probationem respondeo, eo tantùm modo debere multiplicari superius, quo multiplicatur inferius: in proposito autem inferius non multiplicatur cum mutua distinctione reali: Ergo nec superius cum hac distinctione reali debet multiplicari, quod tamen denotatur in illa propositione: *Paternitas & spiratio sunt duæ res*.

Instabis: Paternitas & Spiratio sunt duæ rela- 155
tiones, ut docet Divus Thomas loco nuper allegato: Ergo & duæ res relativæ. Consequentia videtur manifesta: nam relatio & res relativa idem prorsùs sonare videntur.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Licèt enim relatio & res relativa
quoad rem significatam sint idem, tamen ex parte 156
D modi significandi, qui maximè attenditur in propositionibus, distinguntur: quia illud nomen, *relatio*, simpliciter enuntiatum, exprimit relationem per modum puri respectus, & in ordine ad connotatum extrinsecum, seu terminum correlativum: quando verò dicitur, res relativa, tunc relatio exprimitur per modum formæ. Unde dicere quod in Patre sint duæ relationes, est dicere quod sint respectus ad diversos terminos, quod verissimum est: affirmare verò quod in illo sint duæ res relativæ, est asserere quod in illo sint veluti duæ formæ, quod est falsum.

E
ARTICULUS V.

An relationes divinæ addant aliquam perfectionem relativam ad essentiam?

Non inquirimus hic, an relationes divinæ, ut
virtualiter ab essentia distinctæ, dicant per- 157
fectionem, sed id tanquam certum supponimus. Cùm enim distinctio virtualis relationum ab essentia, non sit distinctio rationis per modum excludentis & exclusi, ut articulo 2. ostendimus, relationes divinæ, etiam ut virtualiter distinctæ ab essentia, illam implicite includunt; & consequenter infinitam ejus necessario amantur à Deo, & debent adorari adoratione latriæ, ut docet Sanctus Thomas hic art. 2. in argumento, *sed contra*, Quod ergo in dubium vertimus, est,

an sicut attributa addunt ad essentiam perfectionem aliquam absolutam, virtualiter distinctam à perfectione essentiæ: ita etiam relationes, præter absolutam perfectionem essentiæ, quam implicitè includunt; insuper ratione conceptûs relativi, & quatenus sunt puri respectus ad terminum, vel (ut alij loquuntur) secundùm rationem *ad*, explicent perfectionem aliquam relativam, virtualiter distinctam à perfectione essentiæ, vel solùm absoltâ essentiæ perfectione gaudeant.

Partem affirmativam tenent Suarez lib. 3. de Trinitate capit. 9. & 10. Granado tomo 3. in 1. partem, tract. 3. disp. 5. sect 2. Valentia, Arrubal, Ruiz, & ex nostris Ledesma de divina perfectione quæst. 3, art. 2. & Gonzalez hic disput. 6. sect. 2.

Sententia tamen negativam in schola Divi Thomæ communior est, eamque defendunt omnes ferè antiqui Thomistæ; quibus subscribunt pluras ex Recentioribus, quos citant & sequuntur Salmanticenses hic disp. 6. dubio 2. Unde sit.

§. I.

Sententia negativa prefertur.

158 DIco igitur, divinas relationes non addere perfectionem relativam ad essentiam.

Hanc conclusionem videtur docere D. Thomas varis in locis, præsertim quæst. 2. art. de potentia art. 5. & infrà quæst. 42, art. 4. ad 2. ubi asserit, relationem secundùm rationem sui generis, & inquantum est relatio, non habere quod sit aliquid, sed solùm quod sit ad aliquid; ex quo infert, quòd quidquid dignitatis & perfectionis habet Pater, habet & Filius. Et ibidem docet perfectionem & dignitatem in Divinis pertinere ad essentiam, & non ad relationem. Quod etiam docuit Augustinus lib. 7. de Trinitate cap. 1 & 6. ubi ait, *Bonitatem & magnitudinem perfectionis in Divinis, non relativè, sed ad se dici*. Ex quibus verbis hoc potest argumentum confici: Relationes ad essentiam nihil addunt absolutum, ratione ab illa distinctum: Sed ex Augustino ratio perfectionis in Deo, non relativè, sed absolutè dicitur: Ergo relationes divinæ non addunt perfectionem ad essentiam, ratione ab illis distinctam.

159 Præterea suaderi potest conclusio ratione quam insinuat S. Thomas hic art. 2. ubi hoc discrimen inter relationem & alia prædicamenta constituit, *quòd in aliis generibus à relatione, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum, sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra*. Quorum verborum sensus non est (ut aliqui malè interpretantur) quòd relatio inquantum talis, & prout ab aliis prædicamentis distinguitur, non sit inhærens subjecto, sed illi tantum assistens, ut de relationibus divinis olim fingebat Gilbertus: sed intendit S. Doctor hanc differentiam inter relationem & alia prædicamenta statuere, quòd alia prædicamenta respiciunt subjectum ratione sui, in illo sistendo, & ponendo in illo aliquid, per quod subjectum se habet ad se & non ad aliud; ut patet in quantitate, quæ secundùm propriam rationem ponit in substantia extensionem partium, per quam illam perficit in se & ad se: relatio verò, non respicit subjectum, ratione sui, & sistendo in illo, seu ponendo in illo aliquid, per quod sit tale in se & ad se, sed ordinando illud ad terminum, & ratione ipsius termini.

Ex qua doctrina Angelici Præceptoris, hoc potest in favorem nostræ sententiæ & conclusionis formari argumentum. Ratio perfectionis debet sumi per respectum ad subjectum inspectum ratione sui: At relatio nullum sibi peculiare subjectum respicit ratione sui, in illo sistendo, sed ratione termini seu correlativi; cum eo ipso quòd conceptus aliquis relativus sit, etsi subjectum respiciat, debeat illud respicere ordinando illud ad terminum, & ratione ipsius termini: Ergo nihil relativum potest ex se obtinere rationem seu conceptum perfectionis; & consequenter relationes divinæ, ex vi proprij & relativi conceptûs, non addunt perfectionem ad essentiam divinam. Minor, & utraque consequentia patent. Major autem, in qua solùm potest esse difficultas, sic ostenditur. Perfectio debet respicere subjectum perfectibile, per commensurationem cum illo: At nisi subjectum ratione sui respiciat, non commensuratur cum illo, sed cum termino, qui est ratio respiciendi subjectum: Ergo ratio perfectionis debet sumi per respectum ad subjectum, inspectum ratione sui, & non ratione alterius.

Tertiò suaderi potest conclusio. Si relationes adderent perfectionem ad essentiam, illi etiam adderent bonitatem; nam bonum & perfectum convertuntur, ut docet D. Thomas suprà quæst. 5. artic. 3. Sed relationes divinæ non addunt bonitatem ad essentiam: Ergo nec perfectionem. Major patet, Minor probatur primò. Si relationes adderent bonitatem ad essentiam, cum talis bonitas non esset bonitas medij, esset bonitas ultimi finis: At non possunt addere bonitatem ultimi finis; aliàs darentur plures ultimi fines relativi, quod nullus concedit, sicut nec plura relativa principia: Ergo divinæ relationes non addunt bonitatem ad essentiam, sed infinitâ solum essentiæ bonitate gaudent. 160

Secundò probatur eadem Minor. Si bonitas realiter multiplicaretur in personis divinis, illæ possent dici tres boni, non solùm adjectivè, sed etiam substantivè; quia significatum tam materiale quam formale hujus nominis, *bonus*, multiplicaretur: Sed tres personæ divinæ non possunt dici tres boni, sicut nec tres magni, substantivè, ut docet Augustinus 5. de Trinit. cap. 8. his verbis: *Magnus Pater, magnus Filius, magnus Spiritus Sanctus: non tamen tres magni, sed unus est magnus. Et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus: nec tres boni, sed unus est bonus.* Ergo bonitas non multiplicatur realiter in personis divinis.

Tertiò eadem Minor ostenditur ratione à priori. In tantum aliquid est bonum & perfectum, inquantum est in actu existentiæ, vel ad illam ordinem dicit ut docet S. Thomas suprà quæst. 4. art. 1. & quæst. 5 art. 1. Sed divinæ relationes, ratione sui, neque sunt in actu existentiæ, neque ordinem dicunt ad illam, sed solùm ratione essentiæ divinæ quam includunt: Ergo ratione sui non dicunt bonitatem, sed solùm ratione essentiæ. Major patet: Minor etiam, quantùm ad primam partem, constabit ex dicendis articulo sequenti, ubi ostendemus relationes divinas non gaudere proprijs existentijs relativis, sed per absolutam divinæ naturæ existentiam in illis inclusam existere. Probatur verò quantùm ad secundam: Relatio (ut suprà dicebamus) secundùm sibi propria nihil respicit, nisi ordinando ad terminum, quia totum ejus esse est ad aliud se habere: At existen-

quenter salvatur perfecta ejus cum Patre æqualitas. Hæc ultima consequentia patet, altera verò probatur: Filius enim non potest constitui summè perfectus, nisi à forma, seu à perfectione, ipsum formaliter perficiente.

170 Confirmatur: Si aliqua perfectio absoluta competeret Patri formaliter & intrinsecè, non verò Filio, etiamsi per circuminsessionem esset in Filio, Filius non esset summè perfectus formaliter, nec Patri in perfectione æqualis: Ergo iste modus habendi perfectionem relativam paternitatis, non est sufficiens, ut in Filio salventur ratio summè perfecti, & perfecta ejus cum Patre æqualitas.

§. II.

Satisfit objectionibus Adversariorum.

171 Objiciunt in primis Adversarij quædam Conciliorum & Sanctorum Patrum testimonia, in quibus tres subsistentiæ divinarum personarum vocantur perfectæ. Sic enim habetur in 6. Synodo actione 4. *Credimus Divinitatem Patris, & Filij, & Spiritus Sancti esse in tribus perfectis subsistentiis.* Similia verba referuntur actione 18. in edicto Constantini Pagonati

172 Verùm hæc ne leviter quidem attingunt nostram sententiam. Nam, ut initio articuli diximus, non negamus subsistentias & relationes divinas, etiam ut virtualiter ab essentia distinctas, dicere perfectionem; sed contendimus perfectionem illam non esse relativam, & virtualiter distinctam à perfectione essētiæ, sed absolutam & indistinctam ab ipsa perfectione essentię, quæ in illis includitur.

173 Objiciunt secundò celebre Damasceni testimonium libro 1. de fide cap. 11. dicentis. *In proprietatibus paternitatis, filialitatis, & processionis secundùm causam & causale (seu causatum) & personalem perfectionem (id est existentiæ modum) differentiam intelligimus.* Quibus verbis apertè videtur admittere differentiam in proprietatibus seu relationibus divinis, quantùm ad prefectionem; & per consequens plures perfectiones relativas in personis divinis. Unde Clichtoveus ejus Commentator, in commentario ad hunc locum dicit: *Ob hujusmodi differentes proprietates, personalis invenitur in Divinis perfectio.*

174 Respondeo Damascenum per perfectionem personalem non intelligere perfectionem relativam, seu quæ conveniat relationibus & personis ex vi propriæ lineæ, sed ipsam perfectionem absolutam essentiæ, quæ ut inclusa in personis divinis, & diversimodè ab illis modificata, seu ut in illis habens diversum existendi modum, personalis appellatur, & quodammodo in illis diversificatur, saltem quantùm ad modum habendi. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet tum ex illis verbis Damasceni: *Personalem perfectionem, id est existendi modum*: tum ex ejus Commentatore, qui post verba relata, statim subdit: *Nam principalior est existendi modus Patris, qui à nullo est, quàm cæterorum duorum, qui ab eo sumunt originem; & principalior item modus subsistendi Filii, & ratione ordinis prefectior, quàm Spiritus Sancti ab eo prodeuntis &c.* Quibus verbis apertè declarat, per perfectionem personalem, quam ex Damasceno in divinis personis admittit, se nihil aliud intelligere, quam ipsam perfectionem absolutam divinæ naturæ; quæ quia est in Patre à se, & à nullo habita, ac tanquam in fontali principio Divinitatis, Pater dicit aliquem primatum, saltem originis, qui non con-

A venit Filio; & ratione cujus à SS. Patribus major illo appellatur, juxta illud Io. 14. *Pater major me est.*

Objicies tertiò: Mysterium Trinitatis dicit summam & infinitam perfectionem in Deo: Sed illud relationes divinas, quibus personæ constituuntur, includit: Ergo divinæ relationes dicunt summam & infinitam perfectionem in Deo. Minor constat, Major probatur. Naturam divinam esse tribus suppositis communicatam, est maxima perfectio; & propterea essentia creata, ratione suæ finitatis & imperfectionis, unitantùm potest supposito communicari: Sed mysterium Trinitatis consistit in hoc quòd natura divi- 175

B na tribus suppositis communicetur: Ergo illud dicit summam & infinitam perfectionem in Deo. Unde Cyrillus lib. 2. Thesauri cap. 1. *Non potest esse perfecta Divinitas, nisi Filium habeat, & fructũ ex se pariat.* Et D. Thomas quæst. 9. de potentia artic. 5. ad 23. *Ad perfectionem (inquit) Divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in Divinis, scilicet sit ibi à quo alius, & ipse à nullo, & aliquis qui est ab alio: non enim esset omnimoda perfectio in Divinis, nisi esset processio Verbi & Amoris* Et hic quæst. 27: art. 2 ad 3. dicit: *In ipsa perfectione divini esse continetur & Verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi.*

Confirmatur ex eodem Angelico Doctore, qui

C opusc. 1. contra errores Græcorum cap. 7. asserit Patrem sine Filio non esse perfectum, nec Patrem & Filium sine Spiritu Sancto; refertque Athanasium dicentem, Patrem sine Verbo fore mutum, & utrumque sine Spiritu Sancto non esse vivum. Et quæst. 9. de potentia art. 5. ad 24. dicit: *Non potest Patri esse plenum gaudium de seipso, nisi in Filio: sicut nec homo de seipso gaudet, nisi per conceptionem quam de seipso habet.* Cui consonat illud Zenonis Veronensis: *Lætatur Pater in alio se, quem genuit ex se.* 176

Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: Mysterium trinitatis dicit summam perfe- 177

D ctionem, se tenentem ex parte naturæ divinæ, quæ tribus personis communicatur, concedo Majorem: provenientem à relationibus divinis, quæ sunt termini divinæ communicationis & fœcunditatis, nego Majorem. Ut enim suprà ostendimus, tota perfectio quæ in mysterio Trinitatis relucet, se tenet ex parte naturæ divinæ, quæ summè & infinitè perficit divinas personas, non verò ex parte relationum, quæ sunt puri respectus ad terminum & correlativum, & puri termini divinæ fœcunditatis & naturæ, qui nullam addunt perfectionem, sed tantùm dant illi subsistere incommunicabiliter, quod (ut infrà ostendemus) nulla perfectio est; in hoc enim quod est al-

E teri non posse communicari, nulla relucet perfectio. Unde ad probationem Majoris, eodem modo distinguo: Majorem naturam divinam esse tribus suppositis communicatam, est maxima perfectio: se tenens ex parte rei communicatæ, concedo Majorem: se tenens ex parte relationis & modi quo communicatur, nego Majorem; & concessa Minori, distinguendum est Consequens, distinctione Majoris.

Solutio est D. Thomæ quæst. 2. de potentia art. 5. in corp. ubi postquam dixit quòd paternitas non est in Filio, propter oppositionem paternitatis & filiattionis, subdit: *Nec tamen sequitur, quòd quamvis paternitatem Filius non habeat, quam Pater habet, aliquid habeat Pater, quod non habet Filius: nam ipsa relatio secundum rationem*

sui generis inquantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid: quod sit verò aliquid secundum rem, habet ex illa parte quâ inest, vel ut idem secundum rem, ut in Divinis vel ut habens causam in subjecto, ut in creatis, Hæc D. Thomas. Quibus verbis apertè declarat, totam perfectionem, quæ est in divinis, oriri ab essentia, non verò à relationibus: quia relatio secundùm conceptum relativum, & ut est purus respectus ad terminum, non est aliquid, sed ad aliquid; nec exprimit ordinem ad esse, ex quo ratio Perfectionis & bonitatis sumitur, sed ad correlativum, quod cùm habeat rationem puri termini, nullam in eam influit perfectionem, sed solum præbet ei distinctionem & incommunicabilitatem. Ex quo infert S. Doctor, quod quamvis paternitatem Filius non habeat, quam Pater habet, non sequitur tamen quod aliquid habeat Pater quod non habeat Filius; quod falsum esset, si relationes adderent aliquam perfectionem essentiæ: cum enim perfectio illa esset relativa, & consequenter incommunicabilis, Pater ratione paternitatis haberet aliquam perfectionem, quæ non esset in Filio, & per consequens aliquid esset in Patre, quod non esset in Filio.

178 Ad testimonia SS. Patrum in primis dico, quod licet relationes divinæ nullam dicant perfectionem in Deo, arguunt tamen & indicant summam perfectionem in illo, infinitatem scilicet ac fœcunditatem. Unde sicut ex defectu possibilitatis creaturarum infertur à posteriori, & per locum extrinsecum, destructio divinæ omnipotentiæ: ita pariter ex negatione relationum & processionum in Deo, rectè colligitur arguitivè & à posteriori, Deum non fore perfectum, si in illo non esset processio Verbi & Amoris, illumque infinitâ perfectione cariturum, si per impossibile paternitate & filiatione careret.

179 Secundò respondeo, hæc duo maximè inter se differre, nempe quod relationes ad perfectionem Divinitatis pertineant, & quod perfectionem divinæ naturæ supperaddant: Nam ad perfectionem essentiæ infinitè perfectæ potest pertinere, communicare se alicui rationi formali, quæ ex vi suæ lineæ non afferat perfectionem, dummodo sit capax accipiendi imperfectionem illius, eam in se intimè includendo. Patet hoc in ente, ad cujus perfectionem pertinet communicari, & includi in verò, ut tali, licet verum, ut tale, secundum id quod superaddit enti, non dicat perfectionem & bonitatem distinctam virtualiter ab ente sed eandem prorsus ut communicatam & derivatam ab ente in actu, quod in ipso vero transcendentaliter includitur. Ita pariter, licet relationes divinæ non afferant perfectionem, virtualiter distinctam à perfectione essentiæ, verificatur tamen illud quod dicunt SS. Patres, & præsertim S. Thomas, relationes divinas, seu plures modos existendi in Divinis, ad perfectionem Divinitatis pertinere, & in ea contineri: Tum quia in natura divina radicaliter continentur, tum etiam quia perfectionem infinitam divinæ essentiæ in se recipiunt & intimè claudunt.

180 Ad confirmationem respondeo, quod quando S. Thomas dixit Patrem non esse perfectum sine Filio, eique non esse perfectum gaudium de seipso, nisi in Filio; per hoc non intendit, quod Filius aliquam perfectionem Patri aut divinæ essentiæ afferat; sed solùm intendit docere, personas divinas esse inter se correlatas, & intimè connexas unamque non posse subsistere sine alia. Vel etiam quia divina essentia, ratione suæ fœcunditatis & infinitatis, habet quod sit communicabilis tribus personis, rectè à posteriori colligitur, illam non fore infinitè perfectam, & ab illa Patrem non habiturum omnimodam perfectionem, si illa non communicaretur aliis duabus personis divinis.

Dices: Idem S. Doctor quæst sequenti artic. 3. probat reperiri in Deo rationem personæ, quia persona est summa perfectio: Sed hæc ratio non valeret, si personalitas in Divinis non adderet aliquam perfectionem ad essentiam: Ergo illi addit aliquam perfectionem. 181

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: licet enim divinæ personæ ratione subsistentiæ relativæ perfectionem non explicent, duplicem tamen implicant, natura scilicet intellectualis, quam dicunt in obliquo & de connotato, & subsistentiæ absolutæ, quam includunt & supponunt. Unde ex eo quod divina essentia contineat in se omnem perfectionem, rectè infert D. Thomas reperiri in Deo rationem personæ. Nec D. Thomas dixit, personam ut sic, & prout est analogicè communis Deo & creaturis, significare formaliter perfectionem, sed significare id quod est perfectissimum in tota natura, nempe subsistens in rationali natura; quod verum est, licet perfectionem de formali non explicet: ad hoc enim sufficit, quòd duplicem illam perfectionem, naturæ scilicet intellectualis quam connotat, & subsistentiæ absolutæ quam supponit, implicitè includat. Sed de hoc redibit sermo disputatione sequenti.

§. III.

Aliæ objectiones proponuntur & solvuntur.

OBjicies quartò: Perfectum, secundùm Aristotelem, est cui nihil deest in proprio genere; quam definitionem admittit D. Thomas suprà quæst. 4. artic. 1. Ergo perfectio in integritate consistit. Sed paternitas v.g. est integra, integritate relativâ, quæ ratione distinguitur ab integritate essentiæ: Ergo est perfecta perfectione relativâ, ratione distincta à perfectione essentiæ. 182

Respondeo explicando definitionem traditam. Perfectum est cui nihil deest in proprio genere, dicente perfectionem, concedo: in quocumque genere, nego. Sic autem esse intelligendam & explicandam hanc definitionem Aristotelis, patet primò, quia à D. Thoma ibidem sic explicatur: ait enim, *perfectum esse, cui nihil deest, secundum modum suæ perfectionis.* Patet secundò in decreto Dei libero, cui, prout ab actu necessario distinguitur, nihil deest in proprio genere; & tamen prout sic perfectionem non dicit, aliàs aliqua potuisset Deo deesse perfectio. Tertiò patet, quia aliàs peccatum, secundùm formalissimum conceptum peccati, perfectum esset; cum ei ut sic nihil desit ex his quæ ad proprium genus desiderantur: quod licet fortè ab Adversarijs admittatur, est tamen contra Aristotelem, expresè asserentem, non nisi metaphysicè vitium & peccatum dici perfecta; & contra manifestam rationem: nam aliàs verum esset absolutè dicere, perfectionem aliquam subterfugere divinam causalitatem, cùm peccatum, sub ratione peccati, non causetur à Deo. 183

Objicies quintò: Perfectio formalis consistit in convenientia ad illud cujus est perfectio: At divina personalitas, prout ab essentia distincta, conveniens est personæ constitutæ, cùm omne constitutivum 184

tivum consonum & conveniens sit constituto: Ergo prout sic distincta, perfectio est personæ constitutæ, & consequenter admittenda erit in divina personalitate perfectio relativa, à perfectione essentiæ ratione distincta.

185 Respondeo distinguendo Majorem: Consistit in convenientia, ut est in actu existentiæ, vel ut exprimit ordinem ad illam, concedo Majorem: sine tali expressione, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: ostendimus enim intantum aliquid esse bonum & conveniens, inquantum est in actu existentiæ, vel dicit ordinem ad illam. Unde cùm relationes divinæ, ratione sui, non dicant ordinem ad existentiam, sed solùm ratione essentiæ quam includunt, ratione sui non dicunt perfectionem, sed solùm ratione essentiæ. Ratio autem cur divinæ relationes, sub proprio conceptu non exprimant ordinem ad existentiam est illa quam §. 2. ultimo loco tradidimus: quia scilicet totū esse relationis in referre consistit, unde nihil respicere potest, nisi ordinando ad terminū.

186 Ex hoc colliges notabile discrimen, quod inter divinas relationes & attributa versatur. Sicut enim suprà dicebamus, relationem creatam in hoc ab aliis prædicamentis differre, quòd alia prædicamenta respiciunt subjectum, ratione sui, in illo sistendo, & ponendo in eo aliquid, per quod subjectum perficitur in se, & non in ordine ad aliud: relatio verò non respicit subjectum ratione sui, & sistendo in illo, sed ordinando illud ad terminum, & ratione illius. Ita etiam divina attributa respiciunt essentiam ratione sui, illamque perficiunt in se, & non in ordine ad aliud, quod habeat rationem puri termini, & per consequens ei addunt perfectionem aliquam virtualiter & ratione distinctam: relationes verò ex propria ratione explicita, non respicunt divinam essentiam, sed terminum sibi correlatum, ac proinde divinæ essentiæ non addunt aliquam perfectionem virtualiter distinctam, sicut attributa, sed tantùm purum respectum, à perfectione vel imperfectione abstrahentem.

187 Dices: Relationes addunt essentiæ entitatem virtualiter distinctam: Ergo & perfectionem. Consequentia videtur manifesta, nam bonitas & perfectio consequuntur ad entitatem.

Respondeo primò, Antecedens non esse certum, & negari à pluribus, qui existimant, quod licèt divinæ relationes gaudeant realitate distinctâ virtualiter à realitate essentiæ, non tamen entitate: unde docent tres relationes posse quidem dici tres res, non tamen tres entitates. Sed quidquid sit de hoc, de quo dicemus disputatione sequenti: dato Antecedente, nego Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens. Bonitas & perfectio consequuntur rationem entis, ut in actu existentem, concedo Antecedens. Sub præcisa ratione entitatis, nego Antecedens. Mathematicalia enim, prout subsunt abstractioni à materia sensibili & singulari, sunt vera entia realia, & tamen, quia abstrahunt ab ordine ad existentiam, prout sic nōn sunt bona, ut docent nostri Thomistæ in Metaphsica.

188 Instabis: Subsistentia Verbi Divini, ut virtualiter ab essentia distincta, terminat naturam humanam, & supplet vices subsistentiæ & personalitatis creatæ: Ergo ut sic dicit perfectionem. Consequentia videtur bona: subsistentia enim Verbi divini non potest supplere vices subsistentiæ creaturæ, nisi eminenter omnem eius perfectionem contineat: At eminentialis continentia perfectionis, necessario præsupponit rationem perfectionis formaliter: Ergo subsistentia Verbi Divini, ut virtualiter ab essentia distincta, dicit perfectionem formaliter.

Confirmatur: Personalitas Verbi Divini, prout ratione distincta ab essentia, sanctificat immediatè humanitatem Christi, in sententia satis frequenti apud nostros Thomistas: At sanctitas necessariò perfectio est, cùm debeat subjectum constituere sanctificatum, & objectum congruum divinæ dilectionis, quod non potest nisi à forma perfecta præstari: Ergo prout distincta ab essentia formaliter est perfectio. 189

Ad instantiam, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Ergo ut sic dicit perfectionem relativam, virtualiter distinctam à perfectione essentiæ, nego: absolutam, & indistinctam à perfectione essentiæ, concedo. Solutio patet ex suprà dictis. Sicut enim personalitas Verbi Divini, tametsi relativa sit, continet eminenter subsistentiam creatam, quæ absoluta est, ex eo quod quamvis non explicet rationem absolutam, imbibit tamen illam: ita similiter, quamvis non explicet perfectionem, quia illam implicat, potest perfectionem subsistentiæ creatę eminenter continere, & illius effectum præstare. Per quod patet responsio ad probationem Consequentis: concessa enim Majori, distinguenda est Minor: eminentialis continentia perfectionis necessariò præsupponit perfectionem relativam, & ratione distinctam à perfectione essentiæ, nego: absolutam, indistinctam à perfectione essentiæ, concedo. Et distinguo Consequens dictione Minoris. 190

Ad confirmationem similiter distinguo Majorem: Personalitas Verbi Divini, prout ratione distincta ab essentia, sanctificat: ratione absolutæ perfectionis essentiæ quam essentialiter includit, concedo Majorem: ratione illius quod explicat, & essentiæ superaddit, nego Mojorem. Licèt enim forma quæ sanctificat, in hac sententia, sit subsistentia & relatio, ratio tamen sub qua sanctificat, non est id quod explicat & superaddit essentiæ (quod, ut suprà dicebamus, est ratio puri respectûs, abstrahens à perfectione vel imperfectione) sed est ipsa perfectio essentiæ quam implicat, & transcendentaliter includit, hæc enim est totius sanctitatis & perfectionis fons & origo. 191

§. IV.

Solvitur alia objectio.

Objicies sextò: Si in Deo esset unica subsistentia, illa sine dubio ratione sui diceret perfectionem ab essentia distinctam, redderet enim naturam divinam ultimò completam & terminatam. At nulla est ratio assignabilis, cur ex distinctione personarum in Deo, personalitas amittat rationem perfectionis: Ergo divinæ personalitates, seu relationes, ratione sui dicunt perfectionem, à natura distinctam. 192

Confirmatur: Personalitas creata dicit perfectionem, realiter modaliter à perfectione naturæ distinctam: Ergo à fortiori personalitas divina addit divinæ naturæ perfectionem, saltem ratione distinctam.

Ad objectionē, concessa Majori, nego Minorem. Si enim unica daretur in Deo personalitas, tunc personalitas vel esset ipsissima Dei essentia sine distinctione virtuali, ut plures sentiunt de subsistentia absoluta, quam Thomistæ agnoscunt in Deo 193

secundùm se considerato, & præintellecto personis: vel saltem tunc personalitas adderet aliquid absolutum ad essentiam, & consequenter perfectionem ratione ab illa distinctam. Modo verò nihil addit absolutum, sed tantùm purum respectum ad terminum correlatum, & ideò non addit perfectionem: nam perfectio, ut suprà ostendimus, in sola ratione absoluta consistit. Et per hoc patet solutio ad confirmationem, & discrimen inter personalitatem creatam & divinam, prima enim per aliquid absolutum constituitur, altera verò consistit in solo respectu ad terminum correlatum.

Neque ex hoc inferas, personalitatem creatam 194 esse perfectiorem divinâ: sicut enim licèt sapientia creata afferat propriam existentiam, ac proinde aliquam actualitatem & perfectionem, quam sapientia divina non affert: nihilominus, quia hoc non provenit ex perfectione simpliciter, sed potiùs ex imperfectione sapientiæ creatæ, cui non repugnat ut unum per accidens cum essentia constituat, è contra verò, quòd sapientia increata non afferat propriam existentiam, oritur ex summa & infinita eius actualitate & perfectione, ratione cuius non potest unum per accidens cum divina natura constituere, non potest colligi sapientiam creatam esse in suo ordine perfectiorem increatâ. Ita pariter, licèt personalitas creata aliquam perfectionem, involutam imperfectionibus, afferat naturæ quam terminat, divina verò nullam bonitatem aut perfectionem divinæ essentiæ superaddat: quia tamen hoc provenit ex imperfectione naturæ creatæ, quæ cùm finitæ & limitatæ sit perfectionis, potest per aliquid absolutum terminari, & reddi incommunicabilis, & ex summa divinæ naturæ perfectione, quæ cùm sit infinitè perfecta & fœcunda, ac tribus personis communicabilis, non potest per aliquid absolutum ultimò terminari ac reddi incommunicabilis, sed solùm per relationes inter se oppositas, quæ (utpote puri respectus ad terminum seu correlativum) secundùm rationem explicatam, nullam dicunt perfectionem: non rectè infertur, personalitatem creatam esse divinâ perfectiorem. Maximè verò, quia licèt divina personalitas, quatenus est purus respectus ad terminum & correlativum, nullam explicet perfectionem: implicitè tamen continet infinitam perfectionem divinæ essentiæ, quâ infinitè perficitur, & per consequens quamlibet personalitatem creatam in infinitum excedit.

ARTICVLVS VI.

An divinæ relationes gaudeant existentiis relativis, realiter inter se, & ab existentia essentiæ, virtualiter, seu ratione distinctis.

195 SVppono tanquam certum & indubitatum in Theologia, dari in Deo, ut præintellectu relationibus seu personis, existentiam communem, absolutam, & essentialem. Patet hæc suppositio: Tum quia Deus est ipsum esse per essentiam, juxta illud Exodi, *Ego sum qui sum*: unde Hilarius lib. 2. de Trinit. *Non aliquid magis proprium Deo quàm esse intelligitur.* Tum etiam, quia Deus, ut præintellectus relationibus personalibus, operatur intelligendo & volendo; operari autem supponit esse. Addo quòd Deus essentialiter est increatus, immutabilis, æternus, &

A actus purissimus: ratio autem increati consistit in existere à se: immutabilitas verò & æternitas, vel sunt ipsum esse divinum, vel necessariò illud supponunt: Item ratio actûs puri in summa actualitate consistens, ipsissimam existentiam designat: Ergo necessariò ponenda est in Deo, ut præintellecto relatioibus & personis, existentia absoluta, essentialis, & communis. Hoc præsupposito.

Inquirimus, an præter existentiam illam absolutam & communem, dentur in personis divinis tres relativæ & propriæ, realiter inter se, & virtualiter, seu ratione, ab existentia essentiæ distinctæ? Affirmant Suarez lib. 3. de Trinitate capit. 5.
B Arrubal. disp. 104. cap. 3. & quidam alii Recentiores. Negant verò Thomistæ cum S Doctore, locis statim referendis, quibus subscribunt Vazquez, Granado, & alii.

§. I.

Conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ probatur.

DIco igitur, non dari in Divinis tres existentias relativas, realiter inter se, & virtualiter ab 196 existentia absoluta essentiæ distinctas.

Hanc conclusionem ita clarè & expressè docet
C S. Thomas, ut de eius mente dubitare, sit veluti tenebras Soli offundere, ac in meridie cæcutire. Nam quæst. 2. de potentia articul. 6. sic ait: *Non est concedendum, quòd aliquid absolutum in Divinis multiplicetur: sicut quidam dicunt quòd in Divinis est duplex esse, essentiale & personale: omne enim esse in Divinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiæ.* Idem habet quæst. 8. articul. 2. ad 11. & quæst. 9. artic. 5. ad 19. & quæst. 1. de veritate artic. 5. ad 18. Item 3. parte quæst. 17. artic. 2. ad 3. hæc scribit: *Quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud*
D *esse personæ, & aliud esse naturæ: & ideò tres personæ non habent nisi unum esse: haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, & aliud esse naturæ.* Quo nihil clarius & expressius dici potest. 197

Præterea in primo dist. 33. quæst. 1. artic. 1. ad 1. postquam distinxit inter esse, sumptum pro quidditate, & pro actu existendi, sic ait: *Et sic dico, quod non oportet quòd esse essentiæ divinæ sit ad aliud se habere, quia illud esse, in quo paternitas & essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiæ: Non autem uniuntur in esse quod significat definitio rei, quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, & alia ratio essentiæ.* Idem ferè repetit in solutione ad 2. Ex quibus verbis
E hoc potest confici argumentum, ad præcludendam viam solitæ evasioni Adversariorum, quâ plura Divi Thomæ testimonia conantur eludere, dicendo illum solùm negare in personis divinis multiplex esse essentiæ, non verò multiplex esse existentiæ. Hanc distinctionem inter existentiam paternitatis & essentiæ negat D. Thomas, quam inter rationem paternitatis & rationem essentiæ admittit: At inter rationem essentiæ & paternitatis solùm admittit distinctionem virtualem, ut fatentur Adversarii: Ergo inter utriusque existentiam distinctionem virtualem excludit; & consequenter divinas relationes existentiis relativis, ab existentia essentiæ ratione distinctis, non gaudere existimat.

Confirmatur primò: D. Thomas ex eo probat 198 existentiam relationum esse eandẽ cum existentia

essentiæ, secùs autem illarum rationes; quia ratio relationis se habet ad aliud, & relativa est; existentia verò illius est absoluta: At formalitates absolutæ non multiplicantur realiter in relationibus, nec relationes addunt ad essentiam aliquid absolutum: Ergo juxta D. Thomam existentia non multiplicatur realiter in personis divinis, nec relationes addunt ad essentiam existentiam aliquam, sed solùm gaudent existentiâ absolutâ ipsius essentiæ.

199 Confirmatur secundò: Idem Sanctus Doctor quæst. 8. de potentia art. 2. ad 11. ait: *In Divinis non est esse nisi essentiæ, sicut nec intelligere nisi intellectûs, & propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita est tantum unum esse*: Sed in Deo, præter intelligere absolutum, non datur triplex intelligere relativum, ut præcedenti disputatione ostendimus, & ipsi Adversarij profitentur: Ergo similiter, præter esse absolutum essentiæ, non datur triplex esse relativum in personis divinis.

§. III.

Eadem veritas ratione suadetur.

IN favorem nostræ conclusionis non solùm militant evidentia Divi Thomæ testimonia, sed etiam plures efficaces rationes illam suadent.

200 Prima est: In Deo non sunt tres essentiæ relativæ, sed unica essentia absoluta: Ergo nec dantur tres relativæ existentiæ, sed unica, & absoluta. Consequentia videtur manifesta: quia existentia convertibiliter cum essentia se habet, ac cum illa proportionatur & adæquatur, subindeque immultiplicatâ essentiâ, multiplicari nequit existentia. Præterea si in Divinis stat multiplicatio realis entitatum aut realitatum, non multiplicatâ realiter essentiâ, cur etiam illa stare non poterit cum unitate & immultiplicatione existentiæ? Antecedens verò probatur. Tum quia id expressè docent Augustinus lib. 1. de Trinitate cap. 8. his verbis: *Non dicimus in Deo tres essentias*: & Divus Thomas infra quæst. 39. art. 5. ad 1. ubi explicans dictum illud Augustini: *Filius est essentia de essentia*: dicit in rigore sermonis usurpandum non esse, cùm inter Patrem & Filium non detur essentiarum distinctio. Tum etiam, quia essentia divina & natura divina usurpantur pro eodem: Sed in nullo sensu dantur in Deo tres naturæ relativæ: Ergo nec tres essentiæ. Addo quod si in Deo admittantur tres essentiæ relativæ, etiam admittendæ erunt in ipso tres divinitates relativæ, & consequenter tres Dij, cùm essentia divina idem prorsus sit quod Divinitas:

Secunda ratio. Non datur in Deo duplex ratio increati, cum virtuali distinctione, sed una quâ essentia & relationes increatæ constituuntur; aliàs tres personæ essent tres increati substantivè, contra illud Athanasij, *non tres increati, sed unus increatus*: Ergo nec dantur tres relativæ existentiæ. Probatur Consequentia primò à paritate rationis. Si enim unâ ratione increati relationes & essentia, increata constituuntur, cur etiam unâ existentiâ absolutâ, immultiplicatâ realiter, non poterunt existere relationes & essentia?

201 Secundò probatur Consequentia à priori: Nam ens divinum constituitur extra nihil (in quo formaliter existentia consistit) per esse increatum, sicut ens creabile, per hoc quod terminat creationem: Ergo si tres relationes in una ratione increati realiter immultiplicata conveniunt, unâ etiam existentiâ immultiplicatâ realiter existent.

Probatur tertiò: Cùm ratio increati consistat in hoc quod est existere à se, repugnat multiplicari realiter existentiam in personis divinis, nisi etiam in illis ratio entis increati realiter multiplicetur, vel è contra, rationem entis increati in personis divinis manere immultiplicatam, multiplicatâ illis realiter existentiâ.

Tertia ratio. Quæ absoluta sunt, non multiplicantur in Divinis: Sed existentia relationis absoluta est: Ergo non multiplicatur in personis divinis. Major est certa, Minor verò (præterquam quod est D. Thomæ locis suprà citatis) sic potest suaderi. Existentia non convenit relationi per ordinem ad terminum quem respicit, sed desumitur à subjecto in quo recipitur, sive ut alij dicunt, existentia non convenit relationi, secundum rationem *ad*, sed secundùm rationem *in*. Unde Cajetanus hic art. 2. ait *Actualis existentia, etiam relationis, non est ad aliquid, ut docet Divus Thomas in 1. dist. 33. quæst. 1. art. 1. ad 1.* Ergo existentia relationis absoluta est. 202

Confirmatur: Illud quod tribuit existentiam relationi, debet habere aliquam activitatem, vel saltem aliquam causalitatem erga illam exercere; existentia enim est veluti sistentia rei extra causas: Sed terminus relationis, cum habeat solùm terminare & rationem puri termini exerceat, omni activitate caret, & nullam causalitatem erga relationem exercet: Ergo existentia relatonis non sumitur ex termino quem respicit, & sic non relativa, sed absoluta est. 203

Quarta ratio. Relationes divinæ existunt per existentiam essentiæ: Ergo existentiis relativis non gaudent. Antecedens est certum: nam sicut natura divina intimè includitur in relationibus, ita & ejus existentia: Repugnat autem existentiam alicui subjecto communicari, nisi reddat illud existens; sicut impossibile est sapientiam esse in aliquo, & illi non dare esse sapientem. Consequentia verò probatur. Cùm existentia sit ultima actualitas, & ultimus terminus rei quam terminat, implicat eandem rem existere per duas existentias; haberet enim duas ultimas actualitates, & duos ultimos terminos: Ergo si relationes divinæ existant per existentiam essentiæ, non gaudent existentiis relativis & sibi propriis. 204

Confirmatur primò: Existere prout abstrahit à creato, & increato, consistit in hoc quod est aliquid extra nihil constitui: At entitas extra nihil posita, non potest iterum constitui extra nihil: Ergo eadem entitas duplici existentiâ actuari non potest. 205

Confirmatur secundò: Si possit eadem entitas duplici existentiâ actuari, nulla esset ratio, cur divina essentia duplici existentiâ non existere unâ absolutâ & sibi proriâ, & aliâ relativâ, desumptâ à relationibus divinis eam modificantibus Sicut in sententia quam impugnamus, relationes divinæ duplici gaudent existentia, una relativa & sibi propria, alia absoluta & communi, quam ab essentia in eis transcendentaliter inclusa desumunt. 206

Ultima ratio. Si darentur in personis divinis tres existentiæ relativæ, etiam illis concedendæ essent tres æternitates relativæ: Sed in eis non possunt admitti tres æternitates relativæ: Ergo nec tres existentiæ relativæ. Major videtur certa: Primò, quia cùm æternitas vel ab existentia divina non distinguatur, vel sit modus illius; non 207

ſtat in perſonis divinis multiplicari exiſtentiam, non multiplicatâ in illis æternitate. Secundò, quia cùm duratio nihil aliud ſit, quàm continuatio rei in eſſe; non poſſunt dari in perſonis divinis plures exiſtentiæ, niſi etiam dentur plures durationes, & conſequenter plures æternitates; cùm æternitas nihil aliud ſit, quàm duratio rei omnino immutabilis.

Minor verò probatur: Si admittantur in perſonis divinis tres æternitates relativæ, poterunt tres perſonæ divinæ dici tres æterni, non ſolùm adjectivè & ſecundùm quid, ſed etiam ſubſtantivè & ſimpliciter: Conſequens eſt falſum, imò & erroneum, & contra Symbolum Athanaſij, dicentis tres perſonas divinas non eſſe tres æternos, ſed unum æternum, ſicut nec tres increatos, aut tres immenſos, ſed unum increatum & unum immenſum: Ergo &c. Sequela probatur: Multiplicatâ formâ, & ſubjectô ſeu ſuppoſitô, etiam nomen ſubſtantivum multiplicatur, ut docent Dialectici in ſummulis: Sed ſi in perſonis divinis dentur tres æternitates relativæ, multiplicabitur in illis forma ſignificata per hoc nomen; *æternus*, ſcilicet æternitas: Ergo tres perſonæ divinæ poterunt dici tres æterni, non ſolùm adjectivè, ſed etiam ſubſtantivè.

208 Reſpondet primò Suarez, ubi ſuprà: quod licet dentur in perſonis divinis tres exiſtentiæ, imò & tres durationes, nòn tamen tres æternitates: quia (inquit) æternitas eſt attributum abſolutum, ſecùs verò exiſtentia, aut duratio, & ideò hæc multiplicatur in relationibus, non autem æternitas.

209 Sed hæc reſponſio eſt mera petitio principij: Cùm enim, ut dicebamus, æternitas vel ab exiſtentia divina non diſtinguatur, vel ſit modus illius; quærimus cur æternitas abſoluta & exiſtentia, verò abſtrahat ab abſoluta & relativa? Item, cùm æternitas nihil aliud ſit quàm duratio eſſe divini, omnino immutabilis, inquirimus quare in perſonis divinis dentur tres durationes omnino immutabiles, & non tres æternitates? hæc enim manifeſtam repugnantiam videntur involvere.

210 Confirmatur: Duratio adæquatè dividitur in æternitatem, ævum, & tempus, ut ſuppono ex quæſt. 10. & ideò multiplicatâ duratione, debet neceſſariò multiplicari æternitas, ævum, aut tempus: Sed duratio divinarum perſonarum, cùm ſit omnino immutabilis, & carens principio & fine, non eſt ævum, aut tempus, ut patet: Ergo eſt æternitas: Ergo multiplicatâ exiſtentia & duratione illius in tribus perſonis, debet multiplicari etiam æternitas.

211 Confirmatur ampliùs: Multiplicatâ exiſtentiâ in perſonis divinis, neceſſariò debet multiplicari in alijs ratio actûs puri; ratio enim actûs puri in ſumma actualitate conſiſtens, ipſiſſimam exiſtentiam deſignat, ut ſuprà dicebamus: multiplicatâ autem in perſonis divinis ratione actûs puri, immutabilitas etiam multiplicari debet, & conſequenter æternitas; quæ ſuper immutabilitatem fundatur: Ergo datis pluribus exiſtentijs relativis, concedi etiam debent plures æternitates.

212 Reſpondet ſecundo Arrubal, durationem diſtingui ab exiſtentia rei durantis, & ideo non oportere quod multiplicatâ exiſtentiâ in perſonis divinis, in illis duratio & æternitas multiplicentur; vel quod duratio divinarum perſonarum relativa ſit, quamvis illarum exiſtentia ſit relativa.

213 Sed contra primo: in frequentiori Adverſariorum ſententia duratio ab exiſtentia rei durantis indiſtincta eſt.

Contra ſecundò: Duratio eſt continuatio rei in eſſe: Ergo ſi duratio divinarum perſonarum, non relativa, ſed abſoluta ſit; illarum eſſe, non relativum, ſed abſolutum erit.

Contra tertiò: Duratio rei convenit illi ratione exiſtentiæ (eſto diſtinguatur ab illa) Ergo vel exiſtentia non multiplicatur in perſonis divinis, vel etiam duratio multiplicari debet. Probatur Conſequentia: ſicut enim quia immutabilitas ſequitur ad rationem actûs puri, & ad immutabilitatem æternitas; eo ipſo quod ratio actûs puri diſtingueretur in relationibus, fatentur Adverſarij debere in illis immutabilitates & æternitates diſtingui. Ita ſimiliter, ſi duratio ſequitur exiſtentiam, multiplicatis realiter exiſtentiis, debent etiam durationes, & conſequenter æternitates multiplicari.

Tertiò alij reſpondent, quòd licèt in divinis perſonis non dentur tres æternitates abſolutæ, 214 quia æternitas abſoluta ad ſolam naturam divinam conſequitur, bene tamen tres æternitates relativæ. Ad probationem verò in contrarium dicunt, quod Athanaſius negat ſolùm in divinis tres æternos abſolutè & ſimpliciter, non tamen cum addito, ſcilicet in genere relativo.

Verùm hæc reſponſio temeritate non caret: ex 215 illa enim ſequitur, ſalvâ fide, & abſque injuria contextûs Athanaſij, poſſe concedi tres perſonas divinas eſſe tres Deos, aut tres omnipotentes relativè: Conſequens eſt abſurdum & hæreticum: Ergo &c. Sequela probatur: Athanaſius eiſdem verbis negat tres Deos, & tres omnipotentes, quibus etiam negat tres æternos: Ergo ſi liceat interpretari Athanaſium de tribus æternis, non relativè, ſed abſolutè, cuilibet etiam licebit eodem modo illum exponere, ac dicere, illum ſolùm negare, tres divinas perſonas poſſe dici tres Deos, aut tres omnipotentes, abſolutè & ſimpliciter, non tamen cum addito, & relativè.

Præterea, Cùm juxta illos Authores, eodem 216 modo multiplicetur exiſtentia in relationibus divinis, quo res, aut entitas; ſicut perſonæ divinæ abſolutè & ſine addito dicuntur tres res, aut tres entitates: ita nedum cum addito, ſed etiam abſolutè, poterunt dici tres exiſtentes, & conſequenter tres æterni: quia cùm æternitas, vel ab exiſtentia non diſtinguatur, vel ſit modus illius, eodem modo multiplicatur, quo exiſtentia, ut ſuprà dicebamus.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjiciunt primò Adverſarij quædam SS. Pa- 217 trum teſtimonia, quæ videntur favere illorum ſententiæ. In primis enim Auguſtinus lib. 5. de Trinit. cap. 6. dicit: *Aliud eſt eſſe Deum & aliud eſſe Patrem:* Ergo præter exiſtentiam abſolutam quâ Deus exiſtit, aliquod eſſe relativum in Patre videtur admittere. Item Cyrillus Alexandrinus dialogo de Trinit. lib. 1. loquens de Patre & Filio ſic ait: *Vterque ſubſiſtit, propriamque habere dicitur exiſtentiam.* Similiter Richardus à S. Victore lib. 4. de Trinitate cap. 17. ponit in Deo tres exiſtentias incommunicabiles, ac proinde relativas. Denique D. Thomas quæſt. 9. de potentia art. 5. ad 23. hæc ſcribit. *Ad perfectionem Divinitatis pertinet, ut ſint plures modi exiſtendi in Divinis.*

Ad Auguſtinum reſpondeo ex doctrina Divi 218

Thomæ, locis suprà relatis, esse sumi dupliciter: primò pro ratione per definitionem explicata: secundò pro esse existentiæ. Quando ergo Augustinus affirmat, quòd aliud est esse Deum, aliud esse Patrem, loquitur de esse in priori acceptione, non autem in posteriori. Cyrillus autem & Richardus sumunt ibi existentiam, pro subsistentia personali, & non pro actu essendi, ut constat ex ipso textu utriusque, & idem dici potest de Divo Thoma. Vel etiam responderi potest, illum solùm velle, quòd existentia essentialis & absoluta diverso modo conveniat divinis personis, non verò quòd in illis sint plures existentiæ relativæ. Sicut enim divina essentia, licèt unica & indivisibilis, alio modo est in Patre, & alio modo in Filio, & Spiritu Sancto: in Patre si quidem est à se habita, in Filio verò, ut communicata à Patre per generationem; & in Spiritu Sancto, ut ab utroque per spirationem communicata: ita & ejus existentia, unde potest dici, quòd dantur in Divinis tres modi existendi ejusdem esse, & in eodem esse, non tamen tres existentiæ relativæ.

Objiciunt secundò: Existentia relationis divinæ
219 debet esse relativa: Ergo & ratione distincta ab existentia essentiæ, & multiplicata realitur. Consequentia patet, Antecedens probatur primò, quia existentia debet proportionari, & in eodem genere convenire cum entitate, cujus est existentia; quare entitas substantialis nequit existentiâ accidentali extra causas constitui, neque entitas accidentalis existentiâ substantiali: Ergo existentia relationis divinæ debet esse relativa.

Secundò probatur idem Antecedens, ex ipsa definitione relativorum: relativa enim illa sunt, quorum totum esse est ad aliud se habere.

Tertiò probatur: Si existentia divinarum relationum non esset relativa, sed absoluta, sequeretur quod Pater æternus esset ad se, & non ad alium; quod est contra rationem relativorum.

220 Respondeo negando Antecedens, ad cujus primam probationem, distinguo Antecedens: debet proportionari, quoad rationem communem substantiæ & accidentis, concedo Antecedens. Quoad alias peculiares rationes, nego Antecedens & Consequentiam. Ratio discriminis est, quia essentia & existentia debent se mutuo respicere, & unum per se constituere; unde cùm substantia sit absoluta ab omni respectu ad extrinsecum, nec possit cum accidente unũ per se constituere; consequens est quod convenientia in ratione substantiæ desideretur inter existentiam & essentiam, secùs vero convenientia in aliis peculiaribus rationibus, quibus mutua respicientia sine tali convenientia competere potest.

221 Vel secundo responderi potest ad eandem primam probationem Antecedentis negati, distinguendo Antecedens. Existentia, & primum illius susceptivum, debent proportionari, & prædictâ convenientiâ gaudere, concedo Antecedens: Existentia & secundum susceptivum, nego Antecedens, & Consequentiam: non enim relativo divina, sed essentia, est quasi primum susceptivum divinæ existentiæ.

Potest hæc responsio duplici exemplo illustrari. Primum est de essentia divina ut habet rationem speciei intelligibilis: ut sic enim habet omnimodam convenientiam tantùm cum intellectu divino, quem per se primo respicit, non autem cum intellectu humano, quem perficit secundario. Secundum desumitur ex naturalibus, nempe ex materia & anima rationali, quæ existunt in homine per unicam simplicem existentiam immaterialem; quia cùm anima rationalis sit primum susceptivum existentiæ, materia verò secundariùm tantum; existentia non debet proportionari omninò materiæ, sed animæ rationali.

Ad secundam probationem Antecedentis principalis respondetur, esse quod ponitur in definitione relativorum, non sumi pro existentia; nam esse quod pro existentia sumitur in relatione, non est ad aliud se habere, sed inesse, ut docet D. Thomas quæst. 8. de potentia artic. 2. ad 12. Sumitur ergo ibi esse, pro quidditate, seu ratione formali. Unde ad tertiam probationem distinguendum est Antecedens: Pater æternus esset ad se, quoad existentiam, concedo: quoad quidditatem seu rationem relativam, nego. 222

Objiciunt tertiò: Quælibet realis productio tendit ad existentiam rei productæ, quæ aliàs sine tali productione non esset: Sed personalis productio in Divinis, non tendit ad existentiam absolutam essentiæ, tum quia existentia essentiæ non producitur, tum etiam quia supponitur in persona producente: Ergo necessariò tendit ut in terminum proximum, in existentiam personalem relativam, ratione distinctam ab existentia essentiæ. 223

Respondeo distinguendo Majorem: tendit ad existentiam, ut producendam vel communicandam entitati productæ, concedo Majorem: semper producendam, nego Majorem, & etiam Minorem, quam non convincunt duæ probationes adductæ. Non quidem prima, quia licèt productio debeat ad existentiam terminari, non tamen semper debet illam producere. Nec etiam secunda: quia quamvis existentia essentiæ supponatur in Patre, pro priori originis ad Filium, non tamen supponitur ut Filio communicata, & ideò generatio tendit ad illam, non ut producendam, nec Patri communicandam, sed ut communicandam Filio. Et certè principaliùs tendit productio ad terminum formalem, quàm ad existentiam rei, quæ terminus formalis non est, sed conditio termini; & tamen divina essentia, quæ in sententia plurium ex Adversariis est formalis terminus productionis personalis, non producitur, sed communicatur: Ergo licèt terminetur ad existentiam, non rectè colligitur illam debere esse productam. Et ratio à priori est, quia rem producere, est illam existentem constituere, quod cùm possit fieri, vel producendo existentiam, vel existentiam aliàs productam, seu inproductam communicando, ideò non est de ratione productionis existentiam producere. 224

Objiciunt quartò: Relationes creatæ habent propriam existentiam, distinctam ab existentia subjecti & fundamenti: Ergo & relationes divinæ. Antecedens recipitur communiter à Thomistis in Philosophia, est enim relatio ens completum in suo genere, realiter distinctum à fundamento, atque ita postulat sibi proprium actũ essendi. Consequentia verò probatur ex paritate rationis. 225

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem: nam ideò relatio creta habet propriam existentiam, distinctam ab existentia subjecti & fundamenti, quia est limitata, & ratione limitationis non potest cum subjecto & fundamento identificari, sed debet necessariò cum eo facere compositionem accidentalem: relatio verò divina caret limitatione, atque ita identificat sibi quidquid est absolutum in Deo, & consequenter existentiam essentialem. Unde ex infinita perfectione divinarum relationum provenit, 226

quod non habeant propriam existentiam, sed existant per existentiam naturæ; & ex imperfectione relationum creaturarum, quod afferant proprias existentias.

227 Objiciunt quintò: Existentia est forma quâ aliquid constituitur extra nihil: Sed divinæ relationes & essentia differunt in hoc quod est poni extra nihil: Ergo differunt in ratione existentiæ. Major est certa. Minor probatur, Filiatio v.g. est extra nihil per productionem, & ab alio ut principio, essentia autem sine productione, & à se; cùm filiatio sit producta, essentia verò improducta: Ergo differunt in hoc quod est esse extra nihil.

228 Respondeo distinguendo Majorem: Est forma quâ aliquid constituitur extra nihil, completè & totaliter, concedo Majorem. Incompletè & inchoativè, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Divinæ relationes & essentia, differunt in hoc quod est poni extra nihil: incompletè & inchoativè, concedo Minorem. Completè & totaliter, nego Minorem, & Consequentiam.

Explicatur: Ad rem extra nihil ponendam duo concurrunt, ut docent nostri Thomistæ in Metaphysica; entitas scilicet, veluti subjectum existentiæ, & existentia ipsa. Entitas ut est subjectum existentiæ, pro priori naturæ ad illam, & in eo signo in quo causæ suas exercent causalitates, est extra nihil incompletè, inchoativè, vel (ut alii loquuntur) in esse viali; ratione verò existentiæ est extra nihil completè & totaliter: quod in creatis contingit cum distinctione reali inter entitatem & existentiam, in Divinis verò cum distinctione virtuali secundùm aliquos, aut eminentiali secundùm omnes. Dicimus ergo, in hoc quod est esse extra nihil inchoativè (quod competit relationi ratione entitatis) diversitatem esse inter filiationem & essentiam divinam, secùs autem in hoc quod est esse extra nihil complete (quod convenit illi ratione existentiæ) nisi ad summum quoad modum, quatenus essentia hoc habet à se, filiatio verò ut communicatum ab alio, ad quam diversitatem modalem non requiritur diversa existentia, sed sufficit eadem, primariò essentiæ conveniens, & secundariò filiationi communicata. Sicut ut essentia divina alio modo dicatur esse in Patre, & alio modo in Filio: non requiritur quod diversificetur, aut multiplicetur in illis, sed sufficit quod in Patre sit à se habita, in Filio verò, ut communicata à Patre per generationem.

Objiciunt ultimò Adversarii, & est præcipuum
229 illorum fundamentum. Existentia nihil aliud est, quàm entitas actualis: Sed relationes divinæ, ut virtualiter distinctæ ab essentia, sunt tres entitates actuales, realiter distinctæ inter se, & ratione ab entitate actuali essentiæ: Ergo sunt tres existentiæ realiter distinctæ inter se, & ratione ab existentia essentiæ.

Respondeo primò, negãdo Majorem. Ut enim
230 docent nostri Thomistæ in Methaphysica, existentia non est res ipsa actualis, sed potiùs ipsa actualitas, quâ sistitur extra causas, & ponitur extra illarum causalitates & dependentias: unde existentia dicitur quasi extra causas sistentia.

Respondeo secundò, data Majori, distinguen-
231 do Minorem: Sunt tres entitates actuales, numero cadente super entitatem, concedo Minorem: cadente super ipsam actualitatem, nego Minorem, & consequentiam. Itaq; sicut tres personæ divinæ sunt & dicuntur tres sapientes adjectivè ab eadem sapientia, & tres omnipotentes ab eadem omnipotentia: ita sunt & dicuntur tres entitates

A actuales, ab eadem actualitate & existentia in illis inclusa; quia in nominibus adjectivis numerus non formas sed subjectum numerat, ut docent Dialectici in summulis.

Dices: Paternitas, prout ratione distincta ab 232
essentia, non solùm est actualis, sed est etiam actualis ab actualitate essentiæ ratione distincta: Ergo gaudet existentiâ relativâ, ratione distincta ab existentia absoluta essentiæ. Consequentia videtur bona: quia existentia in actualitate consistit. Antecedens verò probatur primò: quia paternitas, ut ratione distincta ab essentia, non est potentialis; potentialitas enim dicit imperfectionem Deo repugnantem: Ergo prout sic distincta, est
B actualis, imò & actualitas. Probatur secundò: quia paternitas, ut ratione ab essentia distincta, actu refert Patrem æternum ad Filium, illumque à Filio actu distinguit: Ergo ut sic est actualitas 233
quædam, ratione distincta ab actualitate essentiæ.

Respondeo primò, distinguendo Antecedens: Est actualitas entitativa, ratione distincta ab actualitate essentiæ, transeat antecedens. Est actualitas existentiæ, nego Antecedens, & Consequentiam: ad cujus probationem eadem distinctione utendum est, & concesso utroque Antecedente, eodem modo distingui debet utrumque Consequens. Solutio patet ex his quæ docent nostri Thomistæ in Physica, admittentes in partibus
C compositi plures actualitates entitativas, negantes verò plures existentias.

Respondeo secundò, negando Antecedens. Ad 234
cujus primam probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Nam ut paternitas, prout virtualiter distincta ab essentia, non sit potentialis, non requiritur quòd prout sic distincta, sit actualis explicitè, sed sat est ut implicet actualitatem essentiæ: sicut ut sit increata, sufficit quod ratio entis increati in illa implicitè includatur, nec exigitur quod illa in personis divinis multiplicetur; aliàs (ut suprà dicebamus) darentur in Divinis plures increati substantivè. Similiter ad secundam probationem, concesso Antecedente, neganda est Consequentia: quia ut paternitas actu referat Patrem æternum ad Filium, illumque
D à Filio actu distinguat, non est necesse quod ratione expliciti ei actualitas conveniat, sed sufficit quod ei competat ratione essentiæ, quam implicitè includit.

DISPUTATIO IV.

De personis divinis.

E

Ad quæstionem 29. D. Thomæ.

A Consideratione divinarum processionum & relationum, juxta præscriptum ordinem initio tractatus, ad considerationem divinarum personarum in communi descendimus, & duo breviter hic examinanda suscipimus. Primum est, an ratio personæ verè & propriè reperiatur in Divinis? Alterum: quodnam sit formale significatum hujus nominis, *Persona Divina*? Per quid verò divinæ personæ constituantur, dicemus infrà, quando de personis in comparatione ad relationes sive proprietates disseremus. Disp. 11. artic. 1.

ARTICVLVS I.

Vtrum ratio personæ verè & propriè reperiatur in Divinis.

§. I.

Explicatâ definitione personæ, sententia affirmativa statuitur.

ANtequam quæsito respondeamus, definitio personæ in communi, à Boëtio tradita, & à D Thoma hic art.1. approbata, breviter explicanda est.

Sic ergo definitur persona à Boëtio: *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* In qua
1 definitione, primò *substantia*, ponitur loco generis, & supponit pro substantia completa. Quare per hanc particulam, non solùm accidentia, sed etiam substantiæ incompletæ, ut partes, tum integrales, tum essentiales excluduntur à ratione personæ, & ideò anima rationalis, quamvis propriâ gaudeat subsistentiâ, & separata à corpore existat, in statu tamen separationis non potest dici persona. Secundò additur ly *individua*, ut per hoc excludantur naturæ universales, & secundæ substantiæ, scilicet genera & species, quæ propriè personæ non sunt. Unde D. Thomas hic art.1. ad 2. ait, per hoc quod additur individua, trahi substantiam ad standum pro substantia prima, quæ à Græcis *hypostasis* dicitur, & quæ suprà singularitatem addit incommunicabilitatem Propter quod Richardus à S. Victore, ad majorem huius definitionis explicationem, addit ad individuam substantiam, particulam, *incommunicabilis*, quæ (ut notat D. Thomas in 3. ad Annibal. dist 5. quæst. unicâ art. 2.) triplicem communicabilitatem à persona excludit, scilicet communicabilitatem universalis ad inferiora, partis ad totum, & naturæ ad suppositum, à quo sustentatur, vel terminatur. Quamobrem licèt humanitas Christi sit substantia individua, & completa, quia tamen communicatur alteri ut supposito sustentanti, scilicet Verbo Divino, non potest dici persona: nec similiter natura divina, quamvis secundùm se gaudeat subsistentiâ absolutâ (ut infrà ostendimus) quia communis est tribus Suppositis, à quibus terminatur, & redditur incommunicabilis.

Denique prædictæ definitioni additur, *rationalis seu intellectualis naturæ*, ut per hoc excludantur à ratione personæ supposita naturarum irrationalium Unde D. Thomas hic art. 2. docet suppositum, primam substantiam, personam, hypostasim ita inter se comparari, ut suppositum & prima substantia sint omnino idem; sicut & modo ex communi usu pro eodem sumuntur persona & hypostasis. Persona verò seu hypostasis non differt à supposito seu prima substantia, nisi ut inferius à suo superiori; quia persona non dicitur nisi de primis substantiis naturæ intellectualis; suppositum verò dicitur de omnibus primis substantiis cuiuscumque naturæ. Hæc definitione personæ præmissâ & expositâ, inquirimus utrum ratio personæ sic explicata, verè & propriè reperiatur in Divinis?

Sententiam negativam olim tenuisse Laurentium Vallam Grammaticum, libro 6. elegantiarum
2 cap. 34. referunt Recentiores. Fundamentum illius erat: quia existimabat nomen personæ non significare substantiam, sed animi vel corporis qualitatem, per quam unus homo differt ab alio ex quo fit quòd una & eadem res, seu substantia, plures dicatur gerere personas; quia plures repræsentat, aut vice earum fungitur. Vnde olim Sabellius, licèt crederet in Deo unicum tantùm dari suppositum, unumque subsistens: quia tamen plurium munere fungi dicebat; Patris per creationem, Filij per incarnationem; & Spiritus Sancti per rationalis creaturæ sanctificationem; plures in Deo admittere personas non renuebat.

In Deo tamen verè & propriè rationem perso- 3
næ reperiri, tanquam de fide certum, tenendnm est. ita enim definitur in variis Conciliis, præsertim in Toletano 11. in confessione fidei, & in Lateranensi cap. *firmiter*. tenetque communis usus Ecclesiæ, & universalis Patrum ac Theologorum consensus. Vnde in Symbolo Athanasij dicitur: *Alia est persona Patris, alia filij, alia spiritus sancti* Sed ubi alia & alia persona cum prorpietate inveniuntur, reperitur etiam cum proprietate persona: Ergo ratio personæ propriè reperitur in Deo 4
Ratio etiam id suadet. Persona enim, ut ostendimus, est rationalis, seu intellectualis naturæ individua (id est incommunicabilis) substantia: Sed in Deo est intellectualis natura, & subsistentia incommunicabilis, ut infrà patebit: Ergo in illo ratio personæ invenitur.

Præterea, ut discurrit D. Thomas hic art. 3. 5
Quidquid perfectionis & dignitatis est, reperitur in Deo: Sed persona significat quod est perfectissimum in tota natura: Ergo propriè reperitur in Deo. Probatur Minor: nam persona ex parte naturæ importat quod sit intellectualis, quæ est ex genere suo omnium naturarum dignissima; modus etiam existendi quem dicit, dignissimus est, scilicet quòd sit per se existens: Ergo persona significat id quod est perfectissimum in tota natura.

Ad fundamentum verò, seu potius observationem Grammaticalem Laurentij Vallæ, dicentum est cum D Thoma in 1. dist. 26. quæst. 1. art. 2. ad 1. judicium de nomine non debere esse secundùm id à quo imponitur, sed secundùm id ad quod significandum instituitur: lapis enim dicitur à lædendo pedem, & tamen omne quod lædit pedem non est lapis. Quamvis ergo nomen personæ sit impositum à repræsentando, seu à personando; quia, ut notat Boëtius in libro de duabus naturis, olim in comœdiis recitatores ad repræsentandum aliquem cujus gesta recitabant, larvâ quâdam faciem velabant, & sic recitationem suam personabant: inde tamen tractum est nomen ad significandos ipsos homines substantialiter in se; & hoc modo frequens est usus hujus vocis in jure civili, cùm agitur de actione seu injuria personarum; imò & in scriptura, ut patet ex illo Sapientiæ 6. *non subtrahet personam cujusdam Deus*: & ex illo Actorum 10. *Non est personarum acceptor Deus?* & ex Symbolo Athanasij, ubi habetur: *neque confundentes personas* græcè dicitur πρόσωπον Tandem apud Theologos idem nomen usurpatum est, ad significandam cujuscumque intellectualis naturæ, sive divinæ, sive Angelicæ, sive humanæ, individuam & incommunicabilem substantiam.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Persona est rationalis naturæ individua substantia: Sed Deus non est 6
propriè substantia; Ergo nec persona propriè.

Minor ostenditur primò ex Augustino libro 7. de A Trinitate cap. 5. ubi agit: *Manifestum est Deum abusivè substantiam vocari*: Sed quod abusivè dicitur, non propriè, sed impropriè dicitur: Ergo Deus non est propriè substantia.

Secundò probatur ratione quam idem S. Doctor ibidem insinuat. Substantia dicitur à substando accidentibus, sed Deus accidentibus subesse non potest, nec dici quod substet bonitati, vel omnipotentiæ, aut aliis perfectionibus quæ dicuntur de ipso: Ergo non est propriè substantia.

7 Respondeo negando Majorem: Ad cuius primam probationem dicatur, substantiam considerari dupliciter: nempe quoad id à quo nomen impositum est, scilicet subesse accidentibus: vel quoad rem significatam, scilicet per se esse. Primo modo solùm abusivè potest Deus dici substare perfectionibus suis Secundo autem modo, cum proprietate dicitur & est substantia quia propriè existit per se, imò per se maximè existit; & hoc solùm dico intendisse Augustinum. Per quod ad secundam minoris probationem patet solutio, sumpta ex D. Thoma quæst. 9. de potentia art. 3. ad 1. & hic quæst. 29. art. 3. ad 2.

8 Objicies secundò: Si in Deo verè & propriè reperiretur ratio personæ, etiam in illo esset propriè ratio hypostasis; nam ut suprà diximus, persona & hypostasis idem omnino significant: Ex quo ulterius sequeretur, quod sicut in Deo dicuntur esse tres personæ, ita etiam in illo dicerentur tres hypostases, imò & tres substantiæ; cùm persona sit rationalis naturæ individua substantia: Sed neutrum videtur in Deo admittendum: Ergo in Deo verè & propriè non reperitur ratio personæ. Minor probatur ex Hieronymo in epistola ad Damasum, ubi loquens de nomine hypostasis ait: *Taceantur tres hypostases & una teneantur: nomen hoc non bonæ suspicionis est &c. mihi credite, venenum sub melle latet.* Item ibidem subdit: *Sufficiat nobis dicere unam substantiam*: Ergo ex Hieronymo dici non potest dari in Deo tres hypostases, vel tres substantias.

9 Respondeo concessa Majori, negando Minorem, quantum ad utramque partem. Licet enim olim fuerit de his vocibus, *persona & hypostasis*, magna inter Græcos & Latinos controversia, quam refert Divus Gregorius Nazianzenus orat. 21. Nam Latini nomen græcum *hypostasis* idem esse ac *usiam*, hoc est essentiam, putantes; Græcos, qui tres hypostases asserebant in Deo, hæreticos Arrianos appellabant: Græci verò existimantes personas solùm dici ad similitudinem earum quas in comœdiis tragœdiisque homines repræsentant, & quas ipsi & τὰ πρόσωπα vocant; idemque suppositum seu hypostasim agere plures personas; Latinos, qui solùm unam hypostasim, tres verò personas in Deo esse affirmant, hæreticos Sabellianos vocabant: de qua controversia consuluit D. Hieronymus Summum Pontificem Damasum, epistolâ ad ipsum missâ Nunc tamen utriusque nominis significatione plenè notâ, utroque indifferenter utitur Ecclesia; & sicut in Deo dicuntur esse tres personæ, ita & tres hypostases. Similiter licèt absolutè & sine addito non sit dicendum dari in Deo tres substantias; quia hoc nomen substantia, absolutè prolatum, pro essentia usurpatur; benè tamen cum hoc addito, *tres substantias individuas*, ut docet S. Thomas quæst. 9. de potentia art. 2. ad 9. Vnde ad verba Hieronymi, quæ videntur militare in contrarium, dicendum est cum D. Thoma hic art. 3. ad 3. *quod Hieronymus dicit sub hoc nomine (hypostasis aut substantia) venenum latere: quia antequam significatio huius nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per illud simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases: propter hoc quod nomen substantiæ (cui respondet in græco nomen hypostasis) communiter accipitur apud nos pro essentia.* 10

Objicies tertiò contra rationem quâ Divus Thomas probat in Deo verè & propriè reperiri rationem personæ. Persona non significat id quod est perfectissimum in tota natura. Ergo ratio D. Thomæ falsò nititur principio, & consequenter est nulla. Antecedens probatur primò, Quia natura est perfectior personalitate: Ergo persona non significat id quod perfectissimum est. B Secundò, Quia persona significat personalitatem: Sed hæc perfectionem non dicit: Ergo non significat perfectissimum in tota natura. Minor probatur: Si personalitas ut sic diceret perfectionem, non posset contrahi personalitate relativâ: Sed contrahitur per illam: Ergo perfectionem non dicit. Sequela probatur: perfectio contrahi non potest formaliter per differentiam, quæ formaliter perfectio non sit: Sed personalitas relativa, pro eo quod addit ad divinam naturam, ratione cuius munus personalitatis sortitur, perfectionem non dicit, in veriori Thomistarũ sententia, quam disputatione præcedenti defendimus: Ergo si personalitas ut sic dicat perfectionẽ formaliter, nõ poterit contrahi per relativã personalitatẽ divinam. C

Respondeo cum Cajetano hic art. 4. negando 11 Antecedens. Ad primam probationem, prætermisso Antecedente, nego Consequentiam. Nam licèt cõperatione factâ naturæ, cum modo personalitatis, illa personalitatem excedat, de quo disputant Metaphysici: tamen includens utrumque, qualiter includit persona, quodlibet separatim excedit. Sed enim compositum ex materia & forma superat formam, quamvis hæc sit materiâ perfectior, & sicut compositum ex essentia & 12 existentia excedit in perfectione essentiam, etsi essentia perfectior sit existẽtiâ ita natura sub modo per se existendi perfectior est naturâ secundum se.

D Ad secundam probationem dico in persona triplicem perseitatem reperiri, scilicet independentię à subjecto inhæsionis, independentiæ à subjecto sustentationis, & incommunicabilitatis alteri tanquam supposito. Prima & secunda perfectionem dicunt: tertia à perfectione vel imperfectione præscindit. Prima convenit cuilibet substantiæ ex conceptu substantiæ: secunda convenit tantùm divinæ naturæ, ratione subsistentiæ absolutæ: tertia convenit Deo, non ratione subsistentiæ absolutæ, sed subsistentiæ relativæ, quæ licèt perfectionem non explicet, duplicem tamen implicat, scilicet naturæ, quam in suo conceptu claudit, & subsistentiæ absolutæ, quam includit & E supponit, ut disputatione sequenti patebit. Nec Divus Thomas dicit personam ut sic significare formaliter perfectionem, sed significare id quod perfectissimum est in tota natura: quod verum est licèt perfectionem de formali non explicet. Unde in forma ad argumentum, concessa Majori, distinguo Minorem: personalitas non dicit perfectionem, explicitè & formaliter, concedo Minorem: implicitè saltem & præsuppositivè, nego Minorem, & Consequentiam: nam licèt persona, ex parte formalis & directi significati, non semper explicet perfectionem, illam tamen semper implicat & præsupponit.

ARTICVLVS II.

Quodnam sit significatum formale ac directum huius nominis, Persona Divina.

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ.

13 Notandum primò ex D. Thoma quæst. 9. de potentia art 4. Duplex in nominibus esse significatum: unum formale, quod significat id per quod res formaliter constituitur, & aliud materiale, in quo ratio formaliter expressa reperitur. v.g. hoc nomen, *homo*, significat formaliter compositum ex anima & corpore, materialiter verò significat habens cor, cerebrum, & alia sine quibus non reperitur corpus animatum. Interdum etiam per significatum formale intelligitur id quod explicitè in ipsa nominis significatione importatur per materiale verò, id quod implicitè tantùm in ea continetur.

14 Notandum secundò, Significatum alicuius nominis, adhuc esse duplex: directum scilicet & indirectum. Directum est quod in casu recto solet explicari: indirectum verò est quid connotatum & importatum in obliquo Huius exemplum habemus in definitione personæ in communi, suprà à Boëtio tradita: nam cùm dicitur *individua substantia*, exprimitur significatum directum illius: cùm verò additur, *rationalis naturæ*, explicatur significatum indirectum.

15 Notandum tertiò, Relationem originis in Deo esse adeò eminentem & perfectam, ut ratione suæ perfectionis & eminentiæ, æquivaleat non solùm omnibus relationibus, sed etiam subsistentiis & personalitatibus creatis: ex quo fit, quòd ita exerceat munera relationis & personalitatis, ac si in ea ratio personalitatis & relationis realiter distinguerentur. Huius ratio est, quia relatio divina non est accidens, & inhærens subiecto, sicut relatio creata, sed est indentificata cum substantia divina, atque ita ex vi propriæ lineæ, est quid substantiale, & subsistens. Unde Theologi in divinis relationibus duos conceptus, seu duo munia inadæquata distinguut, scilicet formæ referentis, seu puri respectûs ad terminum, & formæ hypostaticè subsistentis: ut latiùs exponemus, quando agemus de Divinarum Personarum constitutione. His præmissis.

Disp. 11. art. 1.

16 Circa propositam difficultatem, tam variæ sunt & multæ Authorum opiniones, ut earum diversitas vix possit in ordinem aliquem redigi: claritatis tamen gratia, omnes sententias ad quinque præcipuas reducemus. Prima est Durandi in 1. dist. 23. quæst. 1. ubi docet hoc nomen, *Persona Divina*, de formali significare secundum intentionem. Secunda est Scoti ibidem quæst. unica, asserentis significare formaliter negationem communicabilitatis. Tertia docet hoc nomen significare directè essentiam vel naturam divinam. Ita quidam sine nomine relati à Magistro in 1. distinct. 25. & à D. Thoma distinct. 23. quæst 1. art. 3. quæst. 9. de potentia art 4. & hic quæst. 29. artic etiam 4. Cui sententiæ etiam ex parte adhæsit Magister, docens personam divinam absolutè sumptam significare essentiam, cùm autem additur terminus numeralis aut partitivus, ut cùm dicimus, *tres personæ* vel cùm dicimus: *alia est persona Patris, alia Filij*, &c. significare hypostasim subsistentem. Quarta sententia est Aureoli apud Capreolum in 1. distinct. 25. quæst. 1. artic. 2. asserentis nomen personæ divinæ, nec essentiam, nec relationem in recto significare, sed constitutum ex illis. Quinta & ultima sententia, quam defendunt Thomistæ, & plures extranei, affirmat formale & directum huius nominis significatum esse relationem divinam, non in abstracto, sed in concreto.

Verùm quia, ut in tertio notabili diximus, in relationibus divinis duo cônceptus inadæquati solent distingui, formæ scilicet referentis, seu puri respectus ad terminum, & formæ hypostaticè subsistentis: adhuc restat difficultas, sub qua ex his duabus formalitatibus, divina relatio pertineat ad significatum formale & directum huius nominis, *Persona Divina*.

§. II.

Rejiciuntur quatuor primæ sententiæ, & ultima ut vera eligitur.

17 Dico primò, formale significatum huius nominis. *Persona Divina*, neque esse secundam intentionem, neque solam negationem communicabilitatis.

Probatur breviter contra Durandum & Scotum. Persona Divina de formali significat id per quod personæ divinæ formaliter constituuntur: At personæ divinæ, neque per secundam intentionem, neque per solam negationem communicabilitatis, sed per aliquid reale & positivum, formaliter constituuntur, ut ostendemus infrà, quando agemus de constitutione divinarum personarum: Ergo persona divina, neque secundam intentionem, neque solam negationem communicabilitatis, sed aliquid reale & positivum de formali significat.

Disp. 11. art. 1.

18 Dico secundò, Personam divinam non significare directè essentiam vel naturam divinam, sed indirectè tantùm & in obliquo.

Probatur primò: Persona ut sic, est rationalis naturæ individua substantia: Ergo persona divina est individua naturæ divinæ substantia: Sed in hac definitione natura divina, non in recto, sed in obliquo importatur, ut patet: Ergo non in recto sed in obliquo significatur hoc nomine, *Persona Divina*.

19 Probatur secundò: Non stat multiplicari personam, non multiplicato significato illius formali & directo: Sed persona divina multiplicatur, non multiplicata natura: Ergo hæc non est significatum directum huius nominis, *Persona Divina*, Minor est de fide: Major autem constat ex regula communi Dialecticorum, asserentium terminum numeralem cadentem supra subiectum, numerare illius significatum formale & directum: Sed *Persona Divina* est terminus substantivus: Ergo ut dicatur pluraliter, oportet multiplicari illius significatum formale & directum.

20 Nec valet si dicas cum Magistro, illo tantùm convinci, hoc nomen, *Persona Divina*, cùm dicitur in plurali, non significare naturam non autem quòd non significet illam, cùm absolutè profertur.

Nam in contrarium obstat primò quòd nomen non variat significatum ex adjuncto termino numerali & partitivo, ut per se patet, docetque D. Thomas, solutionem istam percludens in 1. dist. 23. quæst 1. art. 3. Ergo si persona divina significat essentiam directè, cùm absolutè profertur, idem retinet significatum, addito termino numerali aut partitivo.

21 Obstat secundò, quòd nomina quæ in Deo substantiam absolutè significant, non dividuntur per

additionem terminorum numeralium, ut docuit D. Thomas ibidem, constatque in hoc nomine, *Deus*, quod quia significat absolutè substantiam, non possunt dici plures Dii, nec Pater potest catholicè dici alius Deus à Filio, vel è contra: Ergo si persona divina significat in recto naturam, Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, non dicentur tres personæ, nec Pater dicetur alia persona à Filio, nec è contra.

Dico tertiò: Relatio in concreto est significatum directum & formale huius nominis, *Persona Divina*, in abstracto autem sumpta, solùm in obliquo importatur. Ita D. Thomas in 1. dist. 23. quæst. 1. art. 9. de potentia art. 4. & hic art. etiam 4.

22 Prima pars conclusionis probatur: Significatum in recto seu directum personæ ut sic, est subsistens incommunicabile in natura intellectuali, ut patet ex definitione personæ suprà exposita: Ergo significatum in recto seu directum huius nominis, *Persona Divina*, est subsistens distinctum & incommunicabile in natura divina: Sed sola relatio in concreto est subsistens distinctum & incommunicabile in natura divina, absoluta enim in Deo, quamvis subsistentia sint, non tamen sunt incommunicabilia, nec in personis distincta: Ergo relatio in concreto significatur directè & in recto, hoc nomine, *Persona Divina*.

Quod ampliùs explicari potest. Subsistentia personalis divina in concreto est significatum directum & formale huius nominis *Persona Divina*: Sed subsistētia personalis divina in concreto idem est quòd relatio in concreto, cùm personalitas in Deo non sit modus absolutus, sed relativus: Ergo significatum formale & directum prædicti nominis, est relatio divina in concreto.

23 Quod autem illa in abstracto sumpta, solùm indirectè & in obliquo in huius nominis significatione importetur (quod est secunda pars conclusionis) manifestum est. Nam constituens importatur solùm in obliquo & indirectè per nomen significans constitutum: Sed relatio in abstracto, ut significatur his nominibus, *relatio*, *paternitas*, *& filiatio*, significatur ut constituens & forma: Ergo solùm in obliquo & indirectè importatur per nomen significans constitutum, quale est *Persona Divina*.

24 Ex his impugnata manet sententia Aureoli. Si enim sola relatio divina in concreto sit formale & directum huius nominis significatum, & natura divina in obliquo solùm & de connotato in eo importetur, non potest totum constitutum ex illis, hoc nomine formaliter ac directè significari.

25 Dico ultimò, Personam divinam non significare de formali relationem, ut formaliter est respectus ad terminum, sed quatenus est substantialiter subsistens, & gerit vices formæ hypostaticæ. Ita D. Thomas hic art. 4. ubi ait: *Persona Divina significat relationem in recto, & essentiam in obliquo, non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis.*

26 Ratio etiam id suadet: Nam ut docet idem S. Doctor quæst. 9. de potentia art. 4 ad 13. Persona divina secundùm nomen non refertur ad aliud, ac proinde non est nomen formaliter relativum, sed absolutum: Ergo illius significatum formale non est relativum formaliter, nec per consequens divina relatio, ut exercet munus referendi, & quatenus est formaliter respectus ad terminum. Consequentia est evidens: nomen enim per significationem formaliter constituitur, & consequenter nomen non relativum, sed absolutum, petit pro forma significationem non relati-

A vam, petit pro forma significationem non relativam, sed absolutam formaliter.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Si formale significatum huius nominis, esset relativum formaliter, seu divina relatio, quatenus exercet munus referendi, & ut formaliter est respectus ad terminum; hoc nomen, *Persona Divina*, relativè diceretur; & consequenter sicut Pater dicitur & est Filii Pater, & è contra, ità etiam diceretur Pater persona Filii, & Filius persona Patris: Sed Pater persona Filii non dicitur; & oppositum asserere, absurdum reputat Augustinus lib. 1. de Trin. cap. 6. ut ait: *Non placet ut dicamus Patrem personam Filij*: Ergo significatum formale huius no-

B minis, *Persona Divina*, non est relativum formaliter, seu ipsa divina relatio, ut exercet munus referendi, & quatenus formaliter est respectus ad terminum, sed quatenus est subsistens, & gerens vices formæ hypostaticæ. Unde D. Thomas hic art. 4. ad 1. explicans dictum illud Augustini: *In Trinitate cùm dicimus personam Patris, nihil aliud dicimus quàm substantiam Patris, ad se quippe dicitur persona, non ad Filium*: dicit quod hoc nomen, *Persona*, dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis.

Ex quo intelliges, aliter significari divinas relationes nomine personæ divinæ, & aliter his tribus distinctis nominibus: Pater, Filius, & Spiri- 27

C tus Sanctus. Nam persona divina significat formaliter & explicitè relationes divinas, sub conceptu subsistentium incommunicabiliter, sicut persona in communi significat subsistens incommunicabiliter in qualibet natura intellectuali, implicitè verò & de materiali significat illas sub conceptu relationum, & pro ut exercent munus referendi ad terminum seu correlativum. E contra verò tria prædicta nomina significant formaliter & explicitè relationes sub conceptu relationum, & quatenus sunt respectus ad terminum, implicitè verò, & de materiali, sub conceptu subsistentium eas important.

§ III.

D *Solvuntur objectiones.*

Contra primam conclusionem sic arguit Durandus. Persona, secundùm Boëtium, est rationalis naturæ individua substantia: Sed individuum de formali secundam intentionem significat: Ergo & persona divina. 28

Respondeo individuum posse sumi dupliciter, Logicè scilicet & Metaphysicè. Primo modo secundam intentionem formaliter significat, altero verò, non secundā intentionem, sed modum incommunicabiliter subsistendi de formali importat, & sub hac ratione definitionem personæ ingreditur.

Arguit secundò Scotus in eandem conclusio-

E nem. Persona est rationalis naturæ incommunicabilis substantia: Sed ly *in communicabilis*, solam negationem communicabilitatis significat: Ergo persona in communi, & consequenter persona divina, dicit pro formali solam negationem communicabilitatis. 29

Respondeo negando Minorem. Sicut enim quando dicitur, quòd Angelus est immaterialis, & equus irrationalis, ly *immateriale & irrationale*, non solam negationem, sed aliquid positivum de formali significant, etsi negationem circumlocutivè, vel à posteriori explicent: ita etiam, quando dicitur, quòd persona est naturæ rationalis incommunicabilis substantia, ly *incommunicabilis*, solam negationē non significat, sed aliquid positivum, fundans negationem communicabilitatis.

30 Dices: In persona divina nihil potest assignari positivum, in quo negatio communicabilitatis fundetur: Ergo illa solam negationem de formali significat. Consequentia patet, Antecedens probatur. Si in persona divina aliquid positivum daretur, in quo fundaretur illa negatio, maximè relatio: Sed hæc non potest fundare negationem communicabilitatis: Ergo in persona divina nihil potest assignari positivum, id quo negatio communicabilitatis fundetur. Minor probatur: Paternitas v. g. vel fundat negationem communicabilitatis ex ratione relationis ut sic, vel ex conceptu talis relationis? Non primum, aliàs etiam relatio Spiratoris incommunicabilis esset. Nec secundum, nam paternitas ex conceptu paternitatis solùm importat ordinem originis ejus à quo alius, in quo nulla ratio incommunicabilitatis importatur. Ergo divina relatio non potest esse fundamentum negationis communicabilitatis.

31 Ita arguunt quidam Recentiores Scotistæ, quorum argumento respondetur, negando Antecedens, ad cujus probationem, nego Minorem. Ad probationem illius, nego etiam Minorem pro secunda parte: nam eo ipso quòd paternitas in Deo sit relatio originis per actionem intellectus, habet taliter convenire uni personæ, quòd nulli alteri competere possit; ac proinde fundat negationem communicabilitatis: relatio autem Spiratoris, quia fundatur in origine Spiritus Sancti, qui est terminus mutui amoris, petit esse duabus personis communis; & consequenter negationem communicabilitatis fundare non potest.

32 Objicies tertiò contra secundam conclusionem Quidquid ingreditur definitionem, & conceptum formalem ac quidditativum alicujus rei, pertinet ad significatum formale nominis quo significatur: verbi gratiâ, quia animalitas & rationalitas ingrediuntur definitionem hominis, & sunt de conceptu formali & quidditativo illius, dicuntur esse formale significatum hujus nominis, *homo*: Sed essentia vel natura divina definitionem personæ ingreditur, & est de conceptu formali & quidditativo divinarum relationum, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo divina essentia vel natura, hoc nomine, *persona divina*, de formali significatur.

33 Respondeo distinguendo Majorem: quidquid ingreditur definitionem, directè & in recto, concedo Majorem: in obliquo solùm & de connotato, nego Majorē; & sub eadē indistinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis, & ex definitione personæ, in qua natura intellectualis, non in recto, sed in obliquo tantùm importatur, definitur enim, *rationalis naturæ individua seu incommunicabilis substantia*

43 Instabis: de persōa divina prædicatur natura divina in concreto, prædicatione formali; cū hæc propositio formalis & vera sit: *persona Divina est Deus* Sed si natura divina non ingrederetur in recto constitutionem personæ divinæ, & non esset de formali significato illius, non posset sic prædicari: Ergo natura divina in recto ingreditur constitutionem personæ divinæ, &c. Major est certa, Minor probatur. De eo quod solùm in obliquo importat naturam aliquam, non potest in sensu formali talis natura prædicari, nomine illam importante in recto: Sed Deus in recto importat naturam divinam: Ergo non posset prædicari formali prædicatione de persona, si ad ejus constitutionem, & formalem significationem, solùm in obliquo ingrederetur natura divina.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad illius probationem, distinguo Majorem: nomine importante naturam in recto, in significando & supponendo, concedo Majorem: nomine importante naturam in recto, solùm in significando, non autem in supponendo, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam hoc nomen *Deus*, licet Divinitatem in recto significet, supponit tamen pro habente Divinitatem: in qua suppositione importatur non in recto, sed in obliquo Divinitas; cùmque persona divina sit habens naturam divinam formaliter, fit quòd de illa prędicetur natura divina in concreto, prædicatione formali. Licet enim nomen *Deus*, & nomen *Persona Divina*, differant in significato directo, conveniunt tamen in suppositione directa: quia *Deus* directè supponit pro eo pro quo supponit directè *Persona Divina*. 35

36 Objicies quartò cùm Aureolo: Nullum constituens significatur in recto, nomine constituti: Sed relatio ut subsistens constituit personam divinam: Ergo non significatur in recto aut directè nomine *Personæ Divinæ*.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Cùm enim dicitur, relatio ut subsistens: idem est ac si diceretur, relatio in concreto: prout sic autem non significatur ut constituens, sed ut constitutum: in abstracto verò significatur ut constituens, quia significari ut constituens, est significari ut formam, & ut quo aliquid est tale; qualiter significatur relatio nominibus non concretis, sed abstractis, qualia sunt *paternitas, personalitas, subsistentia*, & his similia: nominibus autem concretis significatur non ut constituens, sed ut constitutum: v. g. Pater non significat paternitatem ut formam, & ut quô Pater est Pater; nec ut referens, sed ut quod est, & quod refertur, quodque relatione constituitur. Et hoc nomine, *Persona Divina*, non significatur personalitas ut forma constituens personam, sed ut persona personaliter constituta.

37 Objicies ultimò: D. Thomas quæst. 9. de potentia art. 4. in corp. docet quod sicut nomen *homo*, significat formaliter compositum ex anima & corpore, materialiter verò significat habens cor, cerebrum, & alia, sine quibus non reperitur corpus animatum: ita hoc nomen *Persona Divina*, significat de formali distinctum subsistens in natura divina, de materiali autem significat relationem, vel relativum.

38 Respondeo D. Thomam ibi loqui de relatione quatenus formaliter exercet munus relationis, & ut est respectiùs ad terminum; sub qua ratione de materiali tantùm à persona divina significatur, ut in ultima conclusione ostendimus: non verò loqui de relatione, ut est subsistens, & quatenus gerit vices formæ hypostaticæ, Nam (ut ibidem ait S. Doctor) *Persona Divina significat de formali distinctum subsistens in natura Divina*: Distinctum autem subsistens in natura divina, non potest esse nisi relatio in concreto, seu relativum illud enim solùm præstat incommunicabillitatem, & distinctionem in Divinis.

39 Potest etiam dici cum Nazario, D. Thomam loco allegato solùm intendere, quòd persona divina de materiali significat relationem, ex parte modi significandi & concipiendi, sive prout materialiter, idem est, ac non explicitè: non tamen negare, quin significet relationem formaliter ex parte rei conceptæ, & implicitè.

DISPVTATIO V.

De pluralitate personarum.

Ad quæst. 30. D. Thomæ

DE pluralitate personarum in Deo fusè egimus disputatione proœmiali, confuntando errorem praxeæ & Sabellij, qui unicam in Deo personam adnoscebant. Unde circa hanc quæstionem duo tantùm hic nobis occurrunt examinanda. Primum est, an in Deo, ut præintellecto relationibus & personis, detur aliqua subsistentia absoluta & communis? Secundum, an præter illam tres adhuc relativæ & propriæ in personis divinis admittendæ sint?

ARTICVLVS PRIMVS.

An in Deo, secundùm se considerato, & ut præintellecto relationibus & personis, detur aliqua subsistentia absoluta?

1 IN hujus difficultatis resolutione duæ sunt celebres sententiæ, omnino oppositæ. Prima negat dari in Divinis aliquam subsistentiam absolutam, communem tribus personis, & propriam divinæ naturæ; & consequenter asserit divinam naturam subsistere in divinis personis, per proprias tantùm earum subsistentias relativas. Ita Vazquez in præsenti disput. 125. cap. 3. Arrubal, Meratius, alijque Recentiores, & ex nostris Aravius 2. tomo metaph. libro 7. quæst. 2. art. 3. & novissimè P. Nicolaï 3. p. quæst. 3 art. 3. ad 1. ubi cùm D. Thomas dicat; *Et per hunc modum potest intelligi quòd* (natura divina) *assumat naturam humanam, ratione suæ subsistentiæ, vel personalitatis:* advertit in notis quòd D. Thomas non concludit posse naturam divinam assumere, sed intelligi posse assumentem, quia intelligitur ut persona, tametsi non sit. Et postea subdit: *Quibus oculis ergo subsistentiam absolutam, quæ rationem personæ non habeat, illius confictores viderunt? ubi tam apertè subsistens pro persona, ut & subsistentia pro personalitate, vel pro subsistentia personalitas, quinquies inculcatur. &c*

Secunda sententia, isti opposita, hujusmodi subsistentiam admittit in Deo secundùm se Considerato, & ut præintelligitur personis. Ita Cajetanus suprà quæst. 3. art. 3. quæst. 29. art. 4. infrà quæst. 39. art. 4. tertiâ parte quæst. 2. art. 2. circa solut. ad 3. & quæst. 3. art 2. Illam etiam defendunt alij Thomistæ, & ex extraneis Molina, Suarez, & Granado, qui plures alios refert; & egregiè ostendit contra Vazquem, Cajetanum non esse primum Auctorem hujus subsistentiæ.

2 Hanc tamen litem & controversiam existimo magis esse de nomine, quàm de re, & procedere ex diversa hujus nominis, *subsistentia*, acceptione & intelligentia. Unde ut omnis tollatur æquivocatio, & faciliùs hæc quæstio resolvatur

Observandum est ex D. Thoma, quæst. præcedenti art. 2. *Ex eo quòd res aliqua per se existit, & non in alio, vocari subsistentiam: illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt* Unde sicut aliquid dicitur esse in alio duobus modis: primò quia ab illo dependet ut recipiat esse: secundò quia illi communicatur, quamvis ab illo non dependeat, ut constat in anima rationali, quæ dicitur esse in materia, etsi non dependeat ab illa. Ita etiam dupliciter aliquid potest dici per se existere, ac proinde subsistere: primò quia existit independenter ab alio: secundò quia alteri non potest communicari. Ex quo fit, subsistentiam accipi posse, & pro perseitate excludente dependentiam, & pro perseitate excludente communicationem. Hac observatione præmissâ, facilè poterit resolvi difficultas proposita. Unde sit.

§. I.

Duplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

DIco ergo primò: Si subsistentia accipiatur pro perseitate excludente communicabilitatem alteri ut supposito, non est ponenda in Deo secundùm se considerato, & ut præintelligitur relationibus & personis. 3

Conclusio est omnino certa: Natura enim divina, ut præintelligitur relationibus, tribus personis est communicabilis, & de facto illis communicatur: Ergo ut sic non potest gaudere aliquâ subsistentiâ, quæ tribuat incommunicabilitatem alteri ut supposito.

Confirmatur: Subsistentia in hac secunda acceptione, nihil aliud est quàm personalitas: Sed in Deo, pro priori ad relationes, non datur personalitas: Ergo nec subsistentia in secunda acceptione. Minor probatur: Cùm enim personalitas sit constitutivùm personæ, si in Deo, pro priori ad relationes, daretur personalitas, Deus in illo priori esset persona, & sic darentur quatuor personæ in Deo; quod est contra fidem, & expressam definitionem Concilii Lateranensis, negantis in Deo personarum quaternitatem. 4

Dico secundò: Si subsistentia usurpetur pro perseitate, excludente dependentiam ab alio in existendo, convenit naturæ divinæ secundùm se consideratæ, & ut præintelligitur relationibus & personis. 5

Probatur conclusio primò ex Agathone Papa, in Epistola quæ habetur in sexta Synodo actione 4. parùm à principio, ubi dicitur: *Confitemur trium subsistentiarum sive personarum unam subsistentiam.* 6

Secundò ex Augustino 7. de Trinit. cap. 4. dicente: *Omnis res* (scilicet substantialis) *ad seipsam subsistit, quantò magis Deus?* Idem docent Hieronymus epist. 57. ad Damasum, Cyrillus Alexandrinus, & alii SS. Patres, quos referunt Carmelitæ Salmanticenses hic disp 9. dubio 5. §. 2. 7

Tertiò ex S. Thoma, qui eandem veritatem variis in locis apertissimè docet Nam in 1. distin. 21. quæst. 2. artic. 1. sic ait: *Natura Divina est in se habens esse subsistens, nullâ intellectâ personarum distinctione.* Et in 3. dist. 6. quæst 2. artic. 2. ad 2. asserit quòd *in Deo ipsa essentia subsistens est, unde ei secundùm se debetur esse, imò ipsa est suum esse subsistens.* Et 4. cont. Gentes capit. 14. dicit, quod *in Deo sunt plures res subsistentes, si relationes consideremus, & una res subsistens, si consideretur essentia.* Denique quæst. 9. de potentia art. 5. ad 13 *In Divinis* (inquit) *proprietates personles hoc solum habent, quòd supposita naturæ divinæ abinvicem distinguant, non autem sunt principium subsistendi divinæ essentiæ, ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens.*

Ex quibus locis respõdere possumus ad animad-

versiones P.Nicolai, nos iisdem oculis subsistentiam absolutam quæ non habeat rationem personæ, legere, quibus legimus in locis à nobis citatis, quòd *divina essentia est secundùm se subsistens, quòd proprietates personales non sunt principium subsistendi divinæ essentiæ &c.* Et quamvis forsitan D Thomas 3.p. Ita explicandus sit, quod etiam si nulla intelligeretur in Deo personarum distinctio, sed intelligeretur solùm natura divina subsistens, ac subinde habens rationem personæ, qualem intelligunt Judæi, & Philosophi posuerunt, qui unicam in Deo personam admittebant; attamen ex locis suprà positis facilè convincitur, D.Thomam voluisse quòd etiam si concipiatur natura divina ut prævenit personas, quâ ratione non habet rationem personæ, adhuc tamen potest naturam humanam assumere.

Nec obstat D.Thomas dixisse, *posse intelligi naturam assumere &c.* Etiam apud D.Thomam & reipsâ, idem est posse intelligi, & non repugnare, quia quæ repugnant, non possunt intelligi, si quidem quæ possunt intelligi, non repugnant, quia *non est impossibile apud Deum omne verbum:* Cùm ergo D.Thomas dixerit, posse intelligi naturam divinam posse assumere, etiam ipsa natura divina potest assumere naturam humanam.

Alio modo conatur Vazquez eludere testimonia suprà adducta D.Thomæ & SS.Patrum: respondet enim, D.Thomam, & alios SS.patres allegatos, usurpare subsistentiam pro existentia.

Sed hæc solutio multipliciter potest confutari: Primò quia si valeat hæc responsio, eodem modo, & pari facilitate, eludi poterunt omnia testimonia, quibus ipse Vazquez & alii Authores probant contra Durandum, & alios infrà referendos, dari in personis divinis tres subsistentias relativas, nam eodem modo glossari poterunt, & dici SS. Patres in illis locis subsistentiam usurpare pro existentia: Ergo Vazquez hac responsione arma subministrat Adversariis ad infringendam vim omnium argumentorum, quæ adducit contra Durandum, & alios negantes in Divinis tres subsistentias relativas.

Secundò, Si locis allegatis subsistentia sumeretur pro existentia, quando D.Thomas ait, quòd divina essentia est suum esse subsistens, sensus esset, quòd Deus est suum esse existens, vel existentia existens; quod esset inutilis repetitio, & batologia intollerabilis.

Tertiò, Ex eo quòd in Deo ipsa essentia divina subsistens est, infert D.Thomas quod ei secundùm se debetur esse, imò quod ipsa est suum esse: Sed hic discursus non valeret, imò esset omnino nugatorius, si per ly, *subsistens*, intelligeret existent, nam idem esset ac si diceretur, ex eo quod in Deo ipsa essentia esset existens, ei deberi existentia: Ergo &c.

Denique D.Augustinus immediatè ante verba relata, sic habet: *Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere, subsistentiam dicimus:* Ergo quando subdit: *Omnis res ad seipsam subsistit, quanto magis Deus:* non loquitur de existentia, sed de subsistentia, seu modo per se existendi, excludente dependentiam ab alio ut sustentante, quem dicimus, pro priori ad relationes & personas, convenire divinæ essentiæ.

§. II.

Eadem veritas ratione suadetur.

PRæter tam evidentia testimonia, plures sunt rationes egregiæ, quibus eadem veritas efficaciter suaderi potest. 9

Prima est. Deitatis concretum, quod per hunc terminum, *hic Deus*, significatur, non constat præcisè ex natura divina, & existentia: Ergo includit necessariò subsistentiam: Non relativam, nam hic Deus prædicatur de tribus personis, ut quid secundùm rem commune illis: Ergo absolutam. Antecedens probatur: Concretum Deitatis significare debet aliquid per modum habentis, sicut ly *homo*, significat habens humanitatem: Sed natura divina, etiam prout existens, si à subsistentia secludatur, non significatur per modum habentis, sed potiùs tanquam id quo aliud constituitur in ratione Dei; sicut humana Christi natura, præcisa à subsistentia Verbi, quantumvis intelligatur existens per creatam existentiam, non dicitur homo, sed humanitas; nec in concreto significatur, sed abstractè, nec etiam est id quod est, sed id quo Christus Dominus constituitur in ratione hominis: Ergo concretum Deitatis, quod significatur hoc nomine, *Deus*, non constat ex natura præcisè & existentia, sed ex natura per subsistentiam terminata.

Secunda ratio. Deus, ut præintelligitur personis, est subsistens: Sed non subsistentiâ personali & relativâ, ut in prima conclusione ostendimus: Ergo subsistentiâ essentiali & absolutâ. Minor patet, Major autem, in qua solùm potest esse difficultas, probatur primò. Deus, ut præintelligitur personis, creat, & operatur res ad extra, aliàs non essent indivisa opera Trinitatis ad extra, est etiam in illo priori intelligens & volens: Ergo in illo priori est subsistens. Probatur Consequentia: nam ut ait D.Thomas infrà quæst.75. art.2. *Nihil potest per se opera, nisi quod per se subsistit:* Unde commune axioma est: *Actiones sunt suppositorum, vel subsistentium.* Ratio etiam id suadet: Cùm enim subsistentia sit actus substantialis, priùs naturâ convenit quàm operatio, quæ ex communi conceptu actus spiritualis non est. 10

Secundò probatur eadem Major: Subsistere dicit maximam perfectionem, dicit enim modum essendi perfectissimum: Ergo non debet Deo denegari, etiam ut præintelligitur tribus personis. Consequentia patet: Tum quia omnis perfectio imaginabilis debet reperiri in divina essentia: Tum etiam quia, ut suprà ostendimus, relationes nullam addunt perfectionem ad divinam essentiam, sed potiùs totam perfectionem quam habent, ab illa accipiunt.

Tertio eadem Major ostenditur. Divina essentia intra suam lineam est infinita: Ergo & subsistens. Probatur Consequentia; Ideò natura creata, intra propriam lineam non subsistit, sed ratione sui suppositi, quia finita est, & sic dependet ab illo ut à sustentante: Ergò si divina natura intra propriam lineam sit infinitè perfecta, erit subsistens intra propriam lineam.

Denique eadem Major suadetur ratione desumpta ex Tractatu de Incarnatione. Nam ut docet S.Thomas 3.p. quæst.3. art.3. abstractis per intellectum personalitatibus, potest Deus assumere naturam creatam: Ergo Deus, ut præintelligitur personis, est subsistens. Consequentia

patet: si enim in illo priori non esset subsistens, non posset supplere vices subsistentiæ creatæ, & reddere naturam creatam subsistentem; implicat enim illam reddi subsistentem, nisi per subsistentiam propriam, vel alienam: Ergo non posset illam assumere, in hoc enim consistit assumptio, quòd Deus terminet naturam alienam, & suppleat vices subsistentiæ creatæ.

§ III.

Ratio fundamentalis expenditur.

11 Tertia ratio, quæ est fundamentalis, sumitur ex principiis suprà statutis. Nam per subsistentiam absolutam, quam dicimus convenire naturæ divinæ secundùm se, nihil aliud intelligimus, quam perseitatem excludentem dependentiam ab alio ut sustentante: Sed natura divina, secundùm se, & ut præintelligitur relationibus & personis, gaudet tali perseitate & independentiâ; cùm non dependeat à relationibus in existendo, sed potiùs relationes per eius existentiam existant, ut disputatione præcedenti ostensum est:
12 Ergo natura divina secundùm se, & ut præintelligitur relationibus & personis, gaudet subsistentiâ absolutâ.

Huic argumento dupliciter respondent Adversarii. Aliqui enim concedunt naturam divinam, pro priori ad relationes & personas, per se existere, independenter ab alio ut sustentante; negant tamen quòd subsistat, quia (inquiunt) in independentia ab alio in existendo, non salvatur ratio subsistentiæ, sed solùm in perseitate excludente communicabilitatem alteri ut supposito; quæ perseitas, pro priori ad relationes, non competit naturæ divinæ, cùm sit communicabilis tribus personis.

13 Secundò alii respondent, negando quod naturæ divinæ, pro priori ad relationes, competat perseitas in existendo, per exclusionem dependentiæ à sustentante: nam (inquiunt) in existendo dependet à relationibus; neque ex hoc existimant aliquam imperfectionem redundare in divinam essentiam, eò quòd relationes ab illa realiter sint indistinctæ.

Sed neutra solutio satisfacit. Prima enim, ut suprà annotavimus, totam hanc controversiam devolvit ad quæstionem de nomine: in quæstione autem de nomine, potiùs standum est authoritati Augustini & D. Thomæ, quàm judicio recentiorum Authorum; & temerarium est dicere cum Vazque, Hieronymum & Augustinum non satis intellexisse huius nominis significationem. Unde cùm illi SS. Patres, & præcipuè D. Thomas, locis suprà allegatis, perseitati jam explicatæ tribuant nomen subsistentiæ, non est cur illud ei denegemus, præsertim cùm ratio id suadeat: de eo enim quod per se existit, perseitate independentiæ, absolutè verum est dicere existere per se: Ergo absolutè verum est dicere quod subsistit. Consequentia probatur: nam (ut suprà ex D. Thoma observavimus) in perseitate existendi subsistentia consistit: nec aliâ ratione anima rationalis separata à corpore subsistit, nisi quia sic separata, perseitate independentiæ gaudet, etsi communicabilis sit.

14 Confirmatur: Subsistentia creata duo præstat naturæ quam terminat: primum, quòd existat per se, perseitate independentiæ: secundum, quòd per se existat perseitate incommunicabilitatis: At divinæ relationes, quia dant secundam perseitatem, dicuntur & sunt revera subsistentiæ: Ergo si formalitas absoluta tribuat divinæ essentiæ primam, erit revera subsistentia, & nomine subsistentiæ absolutæ gaudebit.

Secunda solutio omni probabilitate caret, & facilè potest confutari. Nam existentia ut exercita convenit essentialiter naturæ divinæ, in statu absoluto consideratæ; Ergo ut illi conveniat, à relationibus, quæ posteriores sunt, non dependet; & consequenter per se convenit illi, perseitate excludente dependentiam à sustentante. 15

Præterea, Si divina essentia non existeret ut quod, pro priori ad relationes, sed ratione illarum, intelligeretur pro eo priori imperfecta, etiam si relationes, ratione quarum existeret, essent ab ea realiter indistinctæ: Ergo pariter si non existat perfectissimo modo, consistente in perseitate excludente dependentiam à sustentante, non salvabitur in illa debita perfectio; quamvis relationes, ratione quarum ei conveniret perseitas in existendo, realiter ab illa non distinguantur. 16

Confirmatur: Imperfecta esset divina intellectio, si verbo indigeret, & ex indigentia verbum produceret; etsi verbum ab illa realiter non distinguatur: Ergo pariter imperfecta esset divina existentia, si indigeret relationibus ut per se conveniret essentiæ; etsi relationes realiter ab illa sint indistinctæ. 17

§. IV.

Solvuntur objectiones.

Contra istam conclusionem objiciunt in primis Adversarii: Subsistentia, juxta Concilia & SS. Patres, quorum plura referunt testimonia, idem significat latinè, quòd Græcè *hypostasis*: Sed nullus Theologorum audet concedere hypostasim absolutam in Deo, ut præintellecto relationibus & personis: Ergo nec subsistentia absoluta in illo admittenda est. 18

Respondeo distinguendo Majorem: Subsistentia idem significat latinè quod Græcè *hypostasis*: in aliqua sui acceptione, eaque frequenti, concedo Majorem. In omni sua acceptione, nego Majorem. Nam sicut hoc nomen, *substantia*, dupliciter sumitur, & pro supposito, & pro essentia; & in prima acceptione conceduntur tres substantiæ in Deo, & negatur una substantia; in secunda verò conceditur una, & negantur tres substantiæ, de quo D. Thomas quæst. præcedenti artic. 2. ad 2. & hic artic. 1. ad 1. Ita hoc nomen *subsistentia*, dupliciter accipitur: primò pro perseitate excludente dependentiam à sustentante: secundò pro perseitate excludente communicabilitatem supposito primo modo est una, & non plures: secundò plures & non una, & in hac secunda acceptione correspondet nomini græco *hypostasis*. 19

Advertendum tamen est, quòd sicut non dicimus absolutè tres substantias, ne detur occasio erroris; sed solùm cum addito, scilicet tres substantias individuas, ut suprà art. 1. ex D. Thoma observavimus. Ita etiam, ne detur occasio erroris absolutè dicendum non est, dari in Deo unam subsistentiam, sed solùm cum addito, addendo scilicet, absolutam, vel aliquid aliud, denotans nos loqui de absoluta subsistentia. 20

Objiciunt secundo: Si Deus pro priori ad relationes subsisteret, esset persona: Sed hoc non est dicendum, aliàs in Deo daretur personarum qua- 21

æternitas, quod in Concilio Lateranensi damnatum fuit; Ergo Deus, pro priori ad relationes, non subsistit. Sequela Maioris probatur: Persona nihil aliud dicit, quam subsistens in natura intellectuali: Ergo si Deus, pro priori ad relationes, subsisteret, esset persona.

22 Huic argumento patet solutio ex dictis in prima conclusione. Maior enim distinguenda est: Si subsisteret subsistentiâ significante perseitatem, excludentem communicabilitatem alteri ut supposito, concedo Maiorem: Si subsisteret subsistentiâ acceptâ pro perseitate, excludente solùm dependentiam ab illo in existendo, nego Maiorem. Vel clariùs: si subsisteret subsistentiâ personali & incommunicabili, concedo Maiorem: si subsistentiâ absolutâ & communicabili, nego Maiorem. De ratione enim personæ est, quòd sit subsistens in natura intellectuali incommunicabiliter, ut constat ex definitione illius suprà exposita.

23 Dices: Si Deus pro priori ad relationes sit subsistens, subsistentiâ absolutâ, erit saltem semi-persona: quia licèt ei desit incommunicabilitas, quæ ad integram & completam rationem personæ requiritur, habebit tamen subsistentiam, seu perseitatem in existendo, quæ est unum ex requisitis ad rationem personæ.

24 Respondeo negando sequelam; quamvis Cajetanus & quidam alii eam concedant. Sicut enim ex eo quòd equus participet rationem animalis, quæ est unum ex prædicatis essentialibus hominis, non potest dici semi-homo: ita etiam licèt Deus, pro priori ad relationes, gaudeat subsistentiâ, quæ est unum ex requisitis ad rationem personæ, non tamen debet dici semi-persona. Ratio est: quia essentiæ rerum consistunt in indivisibili, & se habent sicut numeri, qui ex additione vel detractione unitatis mutant speciem. Unde sublatâ differentiâ essentiali & specificâ, statim solvitur species; quamvis unum ex prædicatis essentialibus remaneat.

25 Objicit tertiò Vazquez: Deitas præintellecta personis, non potest esse principium generandi ut quod ad intra: Ergo non potest intelligi ut sic subsistens.

Sed nego Consequentiam. Ad hoc enim ut Deitas intelligatur principium quod generationis æternæ Filii, debet concipi cum paternitate, ut est ratio incommunicabiliter subsistendi, quia desideratur realis distinctio inter generans & genitum, quæ non potest esse nisi per relationes: ut autem Deitas intelligatur ut subsistens, sufficit ut intelligatur existens per se, & independenter à quocumque alio, quod illi convenit secundùm se, & ut præintellectæ relationibus & personis.

26 Objicies quartò: Ut divina natura subsistat, sufficiunt tres subsistentiæ relativæ: Ergo frustra ponitur subsistentia absoluta.

Respondeo negando Antecedens: nam relationes non tribuunt naturæ divinæ subsistere subsistentiâ acceptâ pro perseitate independentiæ à sustentante, sicut nec illi tribuunt independentiam à subjecto inhæsionis, sed solùm tribuunt illi incommunicabilitatem, & ideò subsistentia absoluta, ad præstandum primum necessaria est.

27 Dices, in Deo utrumque posse præstari à relationibus: sicut in creatis personalitas utramque perseitatem tribuit naturæ quam terminat, reddendo illam independentem ab alio ut sustentante, & incommunicabilem alteri ut supposito.

Sed hoc negandum est: independentia enim à sustentante, cùm perfectio maxima sit, non potest à relatione præstari, quæ ratione sui in nostra sententia perfectio non est, & etiam si detur quòd perfectio relativa sit, essentiam in linea absoluta perfecto modo existentem supponit, ut suprà dicebamus. Unde patet disparitas ad exemplum adductum: nam in natura creata potest ab eadem forma præstari quod perfectionis est, nempe independentia à sustentante, & quod est incommunicabilitatis: in Deo autem id quod est perfectionis, non potest præstari nisi ab essentia, & incommunicabilitas non potest oriri nisi à relationibus.

Dices rursus: Si in Deo esset una tantùm persona personalitas utrumque præstaret, redderet enim naturam divinam independentem ab alio ut sustentante, eique incommunicabilitatem tribueret: At nulla est ratio, cur tres personalitates, quas Religio Christiana fatetur in Deo non præstent totum id quod tunc præstaret unica personalitas: Ergo idem quod priùs. 28

Respondeo concessâ Maiori, negando Minorem: Nam in hoc casu, vel personalitas non esset virtualiter à natura divina distincta, vel ad minùs esset perfectio absoluta: nullum autem est inconveniens, quòd independentia à sustentante, quæ (ut diximus) maxima perfectio est, conveniat essentiæ divinæ dependenter ab aliqua perfectione essentiali & absoluta, præsertim si talis perfectio identificetur cum essentia, sine virtuali discrimine. Modò verò tres personalitates, quas Religio Christiana in Deo agnoscit, & relativæ sunt, & virtualiter ab essentia distinctæ, illâque posteriores. Est autem inconveniens, quòd modus perfectissimus existendi (qualis est subsistentia, prout dicit independentiam ab alio ut sustentãte) competat Deo dependenter à relationibus, quæ ratione sui perfectiones non sunt, sed totam perfectionem quam habent, desumunt à divina essentia, quæ in illis includitur.

Objicies quartò: Subsistere est per se existere, vel non in alio, seu cum repugnantia ad essendum in alio: At natura divina, pro priori ad relationes, hac perseitate non gaudet, cùm potiùs petat in personis existere: Ergo pro illo priori non subsistit. 29

Respondeo distinguendo Maiorem: per se vel non in alio sustentante, concedo Maiorem: ut præcisè terminante, nego Maiorem, in omni subsistentiæ acceptione. Et sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: nam licèt natura divina petat esse in personis, ratione fœcunditatis, non tamen petit esse in illis ratione indigentiæ ut existat exercitè, sed hoc habet ratione sui, unde est in personis præcisè ut terminantibus, non ut sustentantibus

Dices. Sustentari à supposito, est ab illo compleri: Sed natura divina completur per subsistentias relativas: Ergo ab illis sustentatur. Minor probatur: cùm enim natura divina petat subsistentias relativas, illæ debent aliquo modo ad naturam spectare, cumque ad illam non pertineant ut proprietates, debent saltem ad illam pertinere ut complementa, seu ut modi quibus completur. 30

31 Respondeo distinguendo Majorem: sustentari à supposito est ab illo compleri: complemento requisito ob indigentiam ad existendum exercitè, concedo Majorem: requisito ob solam fœcunditatem naturæ & existentiæ, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: nam relationes divinæ, etsi com-

pleant naturam, complemento orto ex summa A
fœcunditate, ratione cuius petit existere in tribus personis, non tamen complemento orto ex indigentia, ut exercitè existat, quia cum hoc non staret summa perfectio absoluta essentiæ: sicut nec summa perfectio divinæ intellectionis subsisteret, si verbum esset complementum eius ex indigentia, & ex infinita divini intellectus fœcunditate non procederet.

32 Instabis: Divina essentia non potest existere sine relationibus: Ergo subsistentiæ relativæ sunt complement ex indigentia naturæ ad existendum.

Sed nego Consequentiam, & insto, tum in possibilitate creaturarum, sine qua omnipotentia subsistere nequit, tum in divina intellectione quæ sine verbo non potest existere, & tamen nec creaturarum possibilitas requiritur ex indigentia, sed
ex fœcunditate omnipotentiæ, nec verbi pro- B
ductio ex indigentia, sed ex fœcunditate intellectionis.

Objicies ultimò: Si natura divina ratione sui esset subsistens, Deitas non posset intelligi in abstracto, quòd enim affert essentialiter subsistentiam, non potest intelligi, nisi ut id quod est, & consequenter nisi in concreto.

Respondeo distinguendo Majorem: non posset intelligi in abstracto, si conciperetur ut est in se, concedo Majorem: si concipiatur imperfectè & per analogiam ad res creatas, qualiter à nobis concipitur, nego Majorem. Nos enim assueti rebus
materialibus & creatis, concipimus naturam di- C
vinam inadæquatè, non concipiendo illam ut est subsistens, & ideò illam in abstracto, & per modum formæ constituentis concipimus.

ARTICVLVS II.

An subsistentia in personis divinis realiter multiplicetur.

34 HAnc quæstionem sub aliis terminis aliqui proponunt, inquirentes an præter subsistentiam absolutam, quā divinæ essentiæ secundùm se con-
sideratæ convenire ostendimus, dentur in per- D
sonis divinis tres subsistentiæ relativæ, realiter inter se distinctæ, & virtualiter à subsistentia absoluta essentiæ?

Partem negativam tenet Durandus in 1. dist. 13. quæst. 2. existimans tres personas divinas totam rationem subsistendi desumere à subsistentia absoluta essentiæ in illis inclusa, incommunicabilitatem verò præstari à relationibus, & consequenter tres subsistentias relativas, ad constituendas divinas personas, esse omnino superfluas. In eandem sententiam videntur inclinare Capriolus in 1. dist. 26. quæst. 1. articul. 1. concl. 3. & Ferrariensis 4. contra Gentes cap. 26. eiqui favent Nazarius & Asturicensis, locis infrà allegandis.

Alii tamen Thomistæ partem affirmativam de- E
fendunt, & præter subsistentiam absolutam & communem, quam in Deo, ut præintellecto relationibus & personis, agnoscunt, tres alias relativas & incommunicabiles in divinis personis admittunt.

§. I.

Statuitur prima conclusio.

DIco primò: Subsistentia pro perseitate independentiæ sumpta, non multiplicatur in personis divinis.

Probatur primò conclusio: Unica existentia 35
essentiæ sufficit, ut existant relationes divinæ, ut disputatione præcedenti ostensum est: Ergo una existentiæ essentiæ perseitas, sufficit ut illæ per se existant, & consequenter non multiplicabitur in illis realiter subsistentia accepta pro huiusmodi perseitate. Consequentia patet: nam ideò sufficit unica existentia essentiæ, quia infinita est in ratione existentiæ: At etiam subsistentia essentiæ infinita est in ratione excludentis dependentiam à sustentante: Ergo etiam unica perseitas independentiæ sufficit ut divina natura & personæ per se existant.

Probatur secundò: Absoluta non multiplican- 36
tur in Divinis: Sed subsistentia, pro perseitate independentiæ sumpta, est quid absolutum: Ergo in personis divinis non multiplicatur. Maior patet: nam omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Minor verò probatur: Illud est absolutum, quod convenit Deo pro priori ad relationes & personas, ut per se manifestum est: Sed subsistentia, pro perseitate independentiæ accepta, convenit Deo ut præintellecto relationibus & personis, sicut articulo præcedenti ostendimus: Ergo est quid absolutum & commune tribus personis.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio.
Quæ conveniunt personis ratione essentiæ, non 37
verò ratione relationum, non multiplicantur realiter: Sed subsistentia, ut dicit perseitatem independentiæ ab alio sustentante, convenit personis divinis ratione essentiæ, & non ratione relationum: Ergo in illis realiter non multiplicatur. Maior est certa, & patebit ex dicendis disp. sequenti. Minor verò, in qua est difficultas, probatur primò ex D. Thoma, qu. 9. de potentia art. 5. ad 13. ubi ait, quòd proprietatis personales habent quòd subsistant ab essentia: Sed hoc non potest intelligi de subsistentia pro perseitate incommunicabilitatis accepta, illa enim, ut ostendemus conclusione sequenti, convenit personis divinis ratione relationum: Ergo debet verificari de subsistentia accepta
pro perseitate existendi opposita dependentiæ. 38

Secundò suadetur eadem Minor: Ea quæ perfectionem dicunt, conveniunt personis divinis propter essentiam, non verò propter relationes, quæ in nostra sententia, ratione sui, perfectiones non sunt, sed totam bonitatem & perfectionem quam habent, ab essentia in illis inclusa desumunt: Atque perseitas independentiæ in existendo, maxima perfectio est, ut patet ex dictis articulo præcedenti: Ergo non convenit personis divinis, ratione relationum, sed solùm ratione essentiæ.

Tertiò probatur Minor principalis: Perseitas 39
independentiæ ab alio sustentante convenit relationibus divinis, ex eo quòd sint substantiales, & non accidentia, sicut relationes creatæ: Sed id habent ex identitate cum divina substantia seu essentia, ut patet: Ergo talis perseitas illis convenit ratione essentiæ. Itaque personalitas Patris, v.g. & est ratio subsistendi independenter, & ratio subsistendi incommunicabiliter: primum non habet ex vi lineæ relativæ, sed ratione essentiæ in illa inclusæ, secundum verò ratione propriæ lineæ, & ideò multiplicantur subsistentiæ in secunda acceptione, ut sequenti conclusione videbimus, secùs autem in prima, de qua solùm in hac conclusione loquimur.

Dices, Ex hoc sequi, personalitatem Patris in- 40
tra propriam lineam non obtinere completam personalitatis rationem: Consequens videtur falsum:

sum: Ergo &c. probatur sequela: De ratione A completæ personalitatis est quòd sit ratio subsistendi, nedum incommunicabiliter, sed etiam independenter: Tum quia de ratione personæ utraque perseitas est, & consequenter utraque à completa personalitate debet provenire: Tum etiam, quia personalitas creata habet ratione sui utramque perseitatem præstare: Ergo si paternitas ratione suæ lineæ utramque non exhibet, non obtinebit intra propriam lineam completam personalitatis rationem. Ex quo ulteriùs sequitur, aliquid ad personalitatem spectans, à divina natura provenire; ac proinde illam esse semi-personam, ut loquitur Cajetanus.

Respondeo negando sequelam: ad cujus proba- B
41. tionem, nego Antecedens, quod non convincunt duæ probationes adductæ. Non quidē prima: quia licèt utraque perseitas sit de conceptu personæ, cùm tamen ad personā constituendam ingrediantur natura & personalitas, potest una à natura, & altera à personalitate præstari. Nec etiam secunda: quia quod personalitas creata utramque perseitatem præstet ratione sui, provenit ex imperfectione naturæ creatæ, quæ ante personalitatem subsistens non est, nec existens. Sicut nec valet ista consequentia: Personalitas creata naturam primò subsistentem constituit: Ergo est de ratione personalitatis ut sic primò subsistentem naturam constituere: cùm plures ex illis contra quos no- C stra conclusio procedit, absolutam subsistentiam agnoscant in Deo, & consequenter teneantur fateri, personalitatem divinam non esse primam rationem subsistendi divinæ naturæ.

§. II.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundò: Subsistentia pro perseitate incommunicabilitatis accepta, realiter multiplicatur in personis divinis.

42. Probatur primò Juxta Concilia & SS. Patres dantur plures subsistentiæ in Divinis: Sed non plurificantur, acceptâ subsistentiâ pro perseitate independentiæ à sustentante, ut præcedenti conclusione ostendimus. Ergo debent saltem multiplicari, si D subsistentia pro perseitate incommunicabilitatis accipiatur. Major probatur ex sexta Synodo generali actione 11 ubi dicitur, quòd *Sanctissima Trinitas numerabilis facta est personalibus subsistentiis*: Idipsum habetur in Concilio Nicæno secundo, in exemplari litterarum Theodori Patriarchæ Hierosolymitani; & in Lateranensi secundo, approbato à Martino I. consult, 5. & multis aliis in locis.

43. Id etiam docent SS. Patres, Ambrosius in Symb. Apostol. cap. 2. ubi ait: *Catholicam est, ut & unum Deum secundùm unitatem substantiæ fateamur; & Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, in sua quemque subsistentia sentiamus.* Cyrillus Alexandrinus dialogo de Trinit. lib. 3. E his verbis: *Omnis nostræ fidei sermo huc tendit, ut unam videamus Deitatis naturam, quæ in tribus subsistentiis propriè subsistit.* Athanasius serm. de Deipara dicens: *Unum Deum in tribus subsistentiis prædicamus, in quibus una sit substentia.* Denique Damascenus lib. 1. fidei cap 9. ait quòd *Filius propriam habet subsistentiam, præter eam quæ Patris est.*

44. Respondebis primò, apud Concilia & SS. Patres, quando pluraliter subsistentiæ dicuntur, accipi subsistentiam pro personalitate.

Sed contra primò: Nam vel acceptio ista est propria, vel impropria locutio? Si primum, habemus intentum, scilicet subsistentiam in aliqua sui propria acceptione plurificari in Divinis: si secundum, sine urgenti necessitate Conciliorum & Patrum verba ad imperfectum sensum detorquētur quod est inconveniens: Ergo &c.

Secundò: Si locis allegatis subsistentia pro personalitate sumeretur, verba illa sextæ Synodi: *Trinitas numerabilis facta est personalibus subsistentiis*, redderent hunc sensum nugatorium: Trinitas numerabilis est personalibus personalitatibus: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud.

Tertiò: Personalitas in recto est subsistentia, cùm juxta D. Thomam quæst. præcedenti art. 2. nihil aliud sit personalitas, quàm subsistentia in rationali natura: Ergò si juxta Concilia & SS. Patres, dentur in Deo plures personalitates, etiam subsistentia multiplicabitur in personis divinis.

Respondebis secundò, Concilia & SS. Patres 45.
locis allegatis sumere subsistentiam in concreto, seu pro re subsistente: unde quando affirmant plures esse in Deo subsistentias, idem est, ac si dicerent in Divinis esse plures res subsistentes; ad quod necessarium non est, ut subsistentiæ multiplicentur, sed sufficit quòd sint plures personæ eâdem subsistentiâ gaudentes.

Sed hæc etiam responsio eadem facilitate rejicitur quâ præcedens. Primò, quia Concilia & SS Patres loquuntur de subsistentiis ut de formis, aut veluti formis, quibus Sanctissima Trinitas constituitur, & numeratur, ut patet ex verbis sextæ Synodi, jam relatis: sed hoc est loqui de subsistentiis in abstracto, & non in concreto: Ergo Concilia & SS, Patres non sumunt subsistentiam in concreto, sed in abstracto.

Secundò: Dato & non concesso, quod Concilia & Patres sumant terminum illum pro concreto, adhuc tamen sequitur dari tres subsistentias in Divinis: nam ut docet D. Thomas infrà quæst. 39. art. 3. ad multiplicationem concreti substantivi necessarium est multiplicari formas: quocirca non possunt in sensu catholico tres personæ dici tres Dij, quia nomen, *Deus*, substantivum est, & una est solùm forma per illud nomen significata, scilicet Deitas: Sed hoc nomen, *subsistens*, non minùs substantivum est, quàm hoc nomen, *Deus*, cùm significet per modum substantiæ; & aliunde forma per hoc nomen significata, est subsistentia: Ergo si juxta Concilia & SS. Patres dentur in Divinis plures res, aut personæ subsistentes; consequenter etiam plures in personis divinis subsistentiæ, seu subsistendi rationes, admittendæ sunt.

Dices: Licèt hoc nomen, *subsistens*, sit concre- 46.
tum substantivum, interdum tamen sumitur adjectivè à Cōciliis & SS. Patribus: sicut hæc nomina *omnipotens, æternus, sapiens*, utramque acceptionem admittunt.

Sed contra: Concilia & SS. Patres, ut suprà dicebamus, loquuntur de hoc nomine, *subsistentia*, tanquam de forma constituente & distinguente personas: Sed accipere formam pro concreto adjectivo, est impropria locutio; unde nullus Theologorum audebit asserere, tres dari in Deo omnipotentias, etiam si catholicè concedatur tres omnipotentes adjectivè: Ergo Concilia & SS. Patres, locis allegatis, non sumunt hoc nomen, *subsistentia*, vel *subsistens*, pro concreto adjectivo.

Præterea: Esto quod ly *subsistens*, ita usurparetur, adhuc haberetur intentum. Nam concretū adjectivum non potest plurificari, nisi plurificetur

ratio habendi formam ab eo importatam: Sed ratio habendi formam importatam per concretum adjectivum, non est aliud quàm subsistentia; illa enim est prima ratio sustentandi aut quasi sustentandi formam: Ergo quamvis daretur quod subsistentia sumatur à Patribus pro concreto adjectivo, oportet quòd ipsa subsistendi ratio plurificetur.

47. Denique respondebis, subsistentiam divinam triplicem appellari à Concilijs & SS. Patribus, non ex eo quod ratio formalis subsistendi in personis divinis multiplicetur, sed quia subsistentia absoluta, in personis divinis inclusa, diversimodè ab illis modificatur, & diversis incommunicabilitatis modis terminatur. Sicut conceduntur in Deo plures potentiæ notionales, generativa scilicet & spirativa, absque pluralitate rationis formalis producendi, quæ in utraque est absoluta, per hoc solùm quod ratio illa absoluta, diversis relationibus terminetur. Ita Vincentius Asturicensis in manuscriptis de origine gratiæ, & Nazarius infrà quæst. 39. art. 4. contr. versiâ 1.

48. Sed hæc responsio & doctrina fusè impugnabitur §. sequenti. Interim tamen potest confutari: Primò quia si hæc responsio valeret, eodem modo dici posset, in personis divinis triplicem dari existentiam, imò & triplicem essentiam & naturam; quia non solùm subsistentia, sed etiam divina existentia & natura, in personis divinis inclusa diversimodè ab illis modificatur, & diversis incommunicabilitatis modis terminatur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Secundò impugnatur prædicta responsio: Damascenus suprà relatus ait, quod Filius propriam habet subsistentiam, præter eam quæ Patris est: Sed hoc erit falsum, si ratio formalis subsistendi in personis divinis non multiplicetur; ex eo enim quòd subsistentia absoluta à paternitate & filiatione diversimodè modificetur, solùm colligi potest, quod Filius habet subsistentiam sibi appropriatam, non tamen sibi propriam, & diversam ab ea quæ Patris est: Ergo præfata responsio menti Damasceni repugnat.

Tertiò, SS. Patres docent multiplicari in Divinis personalitates: Sed illæ non possunt multiplicari, nisi etiam subsistentia, seu ratio per se subsistendi incommunicabiliter, in personis divinis multiplicetur, ut infrà ostendemus: Ergo non sufficit ad salvanda dicta Conciliorum & SS. Patrum, admittere unicam subsistentiam absolutam à relationibus divinis diversimodè modificatam & terminatam, ut magis patebit ex dicendis §. sequenti.

§. III.

Conclusio ratione suadetur.

49. Ratio fundamentalis nostræ conclusionis sumitur ex illo communi Theologorum principio, quo asserunt, ea quæ relativa sunt, & quæ personis divinis ratione relationum conveniunt, realiter multiplicari in illis: At subsistentia, pro perseitate incommunicabilitatis accepta, in Deo relativa est, & convenit personis divinis, ratione relationum, non verò ratione essentiæ, aut perfectionum absolutarum: Ergo realiter in illis multiplicatur. Major est certa, & patebit ex dicendis disputatione sequenti. Minor verò probatur: Subsistentia ut dicit modum subsistendi incommunicabiliter, est constitutiva personarum in Deo: Sed personæ divinæ constituuntur per aliquid relativum, ut constabit ex dicendis infrà, quando agemus de constitutivo divinarum personarum: Ergo subsistentia, ut dicit perseitatem incommunicabilitatis, seu modum subsistendi incommunicabiliter, relativa est, & personis divinis convenit ratione relationum, non verò ratione essentiæ, aut perfectionum absolutarum. Disp. 10. art.

Respondent Adversarij: Personas divinas non constitui per subsistentias relativas, virtualiter distinctas à subsistentia absoluta essentiæ, sed per ipsam subsistentiam absolutam, non quidem ut absoluta est, sed ut est modificata per relationes divinas. Cùm enim (inquiunt) in ratione personæ duo tantùm importentur, scilicet subsistere incommunicabiliter: primum tribuitur personis divinis à subsistentia absoluta essentiæ in illis inclusa; alterum verò præstatur à relationibus, quæ ratione oppositionis relativæ quâ gaudeat, sunt fundamenta distinctionis & incommunicabilitatis in personis divinis. Et ita superfluum videtur & otiosum, præter subsistentiam absolutam, tres relativas in personis divinis admittere: cùm ipsa subsistentia absoluta, ut tribus relationibus modificata, possit præstare totum id, quod ad rationem & constitutionem personæ divinæ requiritur. 50.

Hæc responsio & doctrina continet præcipuum fundamentum adversæ sententiæ: quare non negligenter confutanda est, sed varijs rationibus Theologicis demonstrandum; præter subsistentiã absolutam & comunem, personis divinis convenientem, ratione essentiæ, tres adhuc subsistentias relativas ac proprias, & ratione relationum illis convenientes, necessariò esse admittendas.

Prima ratio jam insinuata est, & colligitur ex dictis suprà disp. 4. art. 2. Ibi enim ostendimus, significatum formale & directum hujus nominis, *persona divina*, esse subsistens incommunicabiliter: unde ut personæ divinæ multiplicentur, utrumque debet necessariò multiplicari realiter, subsistentia scilicet, & incommunicabilitas; & ita ad constituendas & multiplicandas personas divinas: non sufficit unica subsistentia, per relationes modificata, ut contendunt Adversarij, sed ipsæ relationes divinæ debent secum deferre suas subsistentias relativas & sibi proprias, à subsistentia communi & absoluta essentiæ in illis inclusa, virtualiter distinctas. 51.

Confirmatur primò: Nam (ut ibidem monstravimus) significatum formale hujus nominis, *persona divina*, non est relatio secundùm munus referendi, sed secundùm munus subsistendi incommunicabiliter: Ergo ut ratio personæ in Deo multiplicetur, debet non solùm multiplicari relatio secundum rationem *ad*, & quatenus est respectus ad terminum, sed etiam secundùm rationem *in*, & prout habet rationem subsistentiæ, & formæ hypostaticæ; & consequenter non solùm in Deo admitti debent tres relationes modificantes subsistentiam absolutam, sed etiam tres subsistentiæ relativæ, & personales, divinas personas in ratione hypostasis & personæ constituentes. Unde Divus Thomas infrà quæst. 40. art. 3. hæc scribit: *Non enim proprietates personales præintelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti, sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsæ Personæ subsistentes.* Et ibidem in resp. ad 2. ait: *Paternitate Pater non solum est Pater, sed etiam Persona, & quis, sive hypostasis.* 52.

Confirmatur ampliùs: Non potest in Deo multiplicari persona, nisi etiam multiplicetur personalitas: Sed personalitas non potest multiplicari, nisi 53.

etiam multiplicetur subsistentia: Ergo non potest multiplicari persona in Divinis, nisi subsistentia multiplicetur. Major patet: nam personalitas est constitutiva personæ, sicut humanitas hominis: quare sicut non possunt dari plures homines, nisi dentur plures humanitates, ita nec potest multiplicari persona, nisi personalitas multiplicetur. Unde S. Thomas infrà quæst. 39. art. 3 ad 4. *Forma significata per hoc nomen, persona, non est essentia, vel natura: sed personalitas: unde cum sint tres personalitates, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.* Minor verò sic ostenditur. Multiplicato inferiori debet etiam multiplicari superius, quod est commune communitate rationis; sicut multiplicatis hominibus aut equis, debet multiplicari ratio animalis: Sed subsistentia est quid superius ad personalitatem, quæ suprà subsistentiam addit quod sit incommunicabilis, & naturæ intellectualis, ut docet D. Thomas quæst. præcedenti art. 2. Ergo multiplicatâ personalitate necessariò debet multiplicari subsistentia.

54 Secunda ratio. Multiplicato principio quod actionis notionalis, debet multiplicari ratio subsistentiæ, & non tantùm modus incommunicabilitatis: Sed in personis divinis, multiplicatur principium quod actionis notionalis: Ergo non solùm incommunicabilitas, sed etiam subsistentia debet in illis multiplicari. Minor est certa: nam aliud est principiū quod generationis, & aliud principium quod spirationis. Major autem probatur ex illo communi Philosophorum axiomate quo asserunt actiones esse subsistentium: unde sicut ex hoc intulimus, in Deo, secundùm se considerato, admittendam esse subsistentiam aliquam absolutam, ratione cujus sit principium quod creationis, conservationis, & aliarum operationum ad extra, quæ indivisæ sunt, & toti Trinitati communes; ita ex eodem principio sequitur in Patre v. g. præter incommunicabilitatem, admittendam esse aliquam subsistentiam relativam, per quam constituatur in ratione principij quod actionis notionalis, scilicet generationis; & aliam in Filio, per quam unà cum Patre constituatur principium quod spirationis activæ.

55 Hoc argumentum probat solùm in Patre & Filio admittendas esse subsistentias relativas & personales: veruntamen facilè potest ad Spiritum Sanctum extendi. Nam sicut principium quod, ita & terminus qui actionis notionalis, debet esse subsistens incommunicabiliter; sicut enim actiones, ita & passiones, aut quasi passiones, sunt subsistentium: Sed Spiritus Sanctus est terminus qui actionis notionalis, scilicet spirationis activæ, per quam produciter: Ergo non minùs gaudere debet subsistentiâ relativâ & incommunicabili, quàm Pater & Filius.

56 Tertia ratio. Incommunicabilitas quam dicunt personæ divinæ, non est pura negatio, sed fundatur in aliquo positivo: At illud non potest esse aliud, quàm subsistentia: Ergo in personis divinis, præter tres incommunicabilitates, tres subsistentiæ admittendæ sunt. Major patet ex dictis disp. præcedenti art. 2. Minor vero probatur: quia si illud positivum non esset subsistentia, se haberet per modum formæ adjacentis; & cum sit constitutivum personæ in esse personali, persona divina, ex sua formalissima ratione, se haberet per modum formæ adjacentis rei existenti; quod est absurdum, & accedit ad errorem Gilberti Porretani, qui divinas personas essentiæ divinæ assistentes, illique veluti adjacentes esse fingebat.

A Secundò probatur eadem Minor. Si positivum illud, in quo divinarum personarum incommunicabilitas fundatur, ex propria ratione non esset subsistens, sequeretur quod essentia divina, præintellecta hujusmodi positivo, esset suppositum & persona; atque ita, aut una tantum, aut quatuor essent personæ in Deo: Sed hoc dici nequit, ut patet: Ergo &c. Sequela probatur: Suppositum, seu persona, est substantia incommunicabilis alteri ut supposito: Sed essentia divina, ut præintellecta hujusmodi positivo, esset incommunicabilis alteri ut supposito: Ergo esset suppositum & persona. Probatur Minor: quia non esset communicabilis nisi illi positivo, quod ex se non esset B subsistens, sed potiùs per eam subsisteret; & se haberet ad illam ut forma ad subsistens: ex eo autem quod aliquid sit communicabile alteri ut formæ, ad sustentandam illam, non tollitur ab eo quod sit suppositum; ut patet in Verbo Divino, quod communicatur hoc modo humanitati ad illam sustentandam: Ergo &c.

Ultima ratio. Si Persona Verbi Divini v. g. non haberet aliam subsistentiam, quam absolutam unio humanitatis ad Verbum, fuisset facta immediatè in aliquo absoluto, & communi tribus personis; ac proinde omnes tres personæ essent incarnatæ. Sequela probatur: Unio humanitatis immediatè facta est ad subsistentiam; quia unita est C Verbo ab subsistendū in illo, & subsistere est effectus formalis subsistentiæ: Ergo si in Verbo non sit nisi subsistentia absoluta, unio humanitatis immediate facta est ad aliquid commune & absolutum. 57

§. IV.

Duo corollaria præcedentis doctrinæ.

Ex dictis colligitur triplex discrimen, quod inter subsistentiam & existentiam reperitur; triplexque ratio, cur subsistentia debeat in personis divinis multiplicari, non verò existentia. Nam in primis existentia non habet quod sit formale constitutivum personæ, sicut subsistentia. Secun- D dò, nomine personæ divinæ formaliter & directè significatur subsistens, non verò existens. Tertiò existentia dicitur tantùm uno modo, subsistentia verò dupliciter. 58

Colligitur etiam major confirmatio doctrinæ à nobis traditæ suprà disp. 3. art. 5. cur scilicet relationes divinæ non addant perfectionem ad essentiam, etsi gaudeant propriis subsistentiis: quia scilicet ratio subsistentiæ, quam addunt, non consistit in perseitate independentiæ, quæ perfectio est sed in perseitate incommunicabilitatis, quæ ordinem ad existentiam non exprimit, nec perfectionem dicit; in hoc enim quod est alteri non esse communicabile, nulla relucet perfectio. 59

E

§. V.

Solvuntur objectiones.

Præcipuum Adversariorum fundamentum sumitur ex authoritate D. Thomæ, qui videtur favere illorum sententiæ: docet enim quæst. 8. de potentia art. 3, ad 7. 8. & 9 quod *relatio in Divinis distinguit inquantum est relatio, constituit autem hypostasim, inquantum est divina essentia.* Et quæst. 9. art. 5. ad 13. *In rebus* (inquit) *creatis principia individuantia duo habent, quorum unum est quod sint principia subsistendi, natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus* 60

aliud est quod per principia individuantia supposita naturæ communis ad invicem distinguantur. In Divinis autem proprietates personales hoc solum habent, quod supposita divinæ naturæ adinvicem distinguant, non autem sunt principium subsistendi naturæ divinæ: ipsa enim natura divina est secundum se subsistens: sed è contra proprietates personales habent quod subsistant ab essentia. Ex quibus verbis hoc argumentum conficitur. Si relationes divinæ deferrent secum proprias subsistentias, illæ essent rationes subsistendi divinæ essentiæ: At qui relationes non sunt rationes subsistendi divinæ naturæ, sed potius habent à natura divina quod subsistant, ut asserit D. Thomas, locis relatis: Ergo secundùm principia doctrinæ D. Thomæ, relationes divinæ non deferunt secum proprias subsistentias relativas; sed habent quod subsistant à subsistentia absoluta essentiæ, quæ in illis includitur.

61 Respondent plures ex nostris Thomistis, quod quando S. Thomas asserit, quod relationes divinæ non habent quod subsistant, nisi inquantum sunt divina essentia: ly *inquantum*, denotat solùm radicem, non verò rationem formalem subsistendi; & significat, quod licet relationes divinæ, ex vi suæ lineæ & rationis formalis, habeant quod subsistant, & personas divinas constituant: quod tamen hoc munus præstent, provenit tanquam à principio radicali à divina essentia quam includunt.

62 Hæc tamen responsio non videtur menti S. Doctoris conformis. Primò, quia D. Thomas in responsione illa ad 13. constituit hoc discrimen inter omnem naturam creatam, & divinam, quod divina à se subsistit, & proprietates ab illa; creata autem non ita, sed proprietates dant illi subsistere; & ab aliis distingui. At ly *inquantum*, denotante naturam pro radice, & non pro ratione formali subsistendi in proprietatibus, non salvatur hoc discrimen; nam etiam in natura angelica, proprietates individuantes habent radicaliter à natura quod subsistant: Ergo ly *inquantum*, non radicem, sed rationem formalem subsistendi designat.

Secundò, D. Thomas ibidem asserit, quod proprietates personales non dant divinæ essentiæ quod subsistat: Sed hoc erit falsum, si particula *inquantum*, solam radicem, non verò rationem formalem subsistendi excludat: Ergo idem quod priùs. Minor patet in exemplo adducto: Nam licet in natura angelica proprietates individuantes habeant radicaliter à natura quod subsistant, quia tamen rationem formalem subsistendi secum deferunt, dant illi quod subsistat formaliter: Ergo pariter, si proprietates personales in Deo propriam subsistentiam secum deferant, dabunt essentiæ divinæ quod subsistat, quamvis rationem illam subsistendi, at illa ut à principio radicali habeant.

Tertiò ibidem S. Doctor ait, relationes ratione sui distinguere supposita: quod tamen illa subsistentia constituant, habere inquantum sunt divina essentia: At ly *inquantum*, denotante radicem, non subsistit hoc discrimen, nam etiam radicaliter habent ab essentia quod supposita distinguant, sicut & totum esse ab essentia radicaliter habent: Ergo non radicem, sed rationem formalem denotat particula *inquantum*. Hac Ergo responsione prætermissâ.

63 Meliùs respondetur, quod quando S. Thomas A dicit relationes divinas habere quod subsistant ab essentia, non loquitur de subsistentia ut dicit perseitatem incommunicabilitatis, de qua in præsenti agimus, sed de subsistentia pro perseitate independentiæ sumptâ: cùm enim subsistentia sub hac acceptione sit maxima perfectio, provenit non solùm radicaliter, sed etiam formaliter à divina essentia, non verò à relationibus, quæ ratione sui perfectionem non dicunt. Unde hæc testimonia D. Thomæ primam conclusionem supra statutam confirmant; secundæ tamen nequaquam præjudicant.

Neque huic interpretationi & solutioni obstat, B quod D. Thomas ibidem ait, nempe quod relatio constituit hypostasim, inquantum est divina essentia: quod non videtur posse verificari de subsistentia, ut dicit perseitatem independentiæ: hæc enim hypostasim non constituit, sed solùm de subsistentia prout dicit perseitatem incommunicabilitatis. Hoc, inquam, non obstat, quia D. Thomas ibi non loquitur de constitutione hypostasis in ratione personæ, sed in ratione subsistentis, subsistentiâ absolutâ, de qua loquitur, ut satis apertè colligitur ex responsione illa ad 7. ubi post verba allegata, statim subdit: *Relatio enim inquantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiæ est*. Quibus ultimis verbis apertè declarat, se loqui de C subsistentia quæ convenit relationi divinæ, quatenus est substantialis, & non accidentalis, sicut relationes creatæ: Sed hæc est subsistentia, ut dicit perseitatem independentiæ, ab alio sustentante, ut patet: Ergo de illa loquitur.

Ex his patet solutio ad argumentum ex prællegatis testimoniis deductum. Respondetur enim, distinguendo Majorem: Si relationes divinæ deferrent secum proprias subsistentias, illæ essent rationes subsistendi divinæ essentiæ, in priori acceptione subsistentiæ, prout scilicet dicit perseitatem independentiæ, nego Majorem: in posteriori acceptione, & prout importat perseitatem D incommunicabilitatis, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Licet enim relationes divinæ perseitatem independentiæ non tribuant essentiæ divinæ, sed potiùs ab illa accipiant, illi tamen dant perseitatem incommunicabilitatis alteri ut supposito

Dices: Si paternitas verbi gratiâ hanc perseitatem incommunicabilitatis essentiæ divinæ tribueret, redderet naturam divinam aliis personis incommunicabilem; & sic destrueretur Mysterium Trinitatis, quod consistit in hoc quod eadem numero natura, tribus suppositis realiter distinctis communicetur. 64

Sed nego sequelam: hoc enim peculiare est naE turæ divinæ, ob suam infinitam perfectionem & fœcunditatem, quod in tribus suppositis subsistat, atque adeò quod veluti inadæquatè per quamlibet personalitatem & subsistentiam terminetur. Unde paternitas habet quidem quod reddat naturam divinam alteri Patri incommunicabilem, non tamen Filio, vel Spiritui Sancto.

Vel etiam responderi potest ex doctrina S. Thomæ quæst. 2. de potentia art. 5. in corp. quod quælibet relatio divina reddit naturam divinam incommunicabilem, non absolutè, & quoad rem habitam, sed secundùm quid, & quoad modum habendi. Diverso enim modo natura divina est in Patre & Filio, nec potest esse in Filio, eo modo quo in Patre. In Patre enim est ut à se habita, & principium generandi: in Filio ut ab alio, nec est 65

generandi principium; & in Spiritu Sancto ut à Patre & Filio communicata, neque ibi est principium alterius processionis. Unde quælibet subsistentia relativa constituit naturam divinam incommunicabilem alteri personæ, non absolutè, sed sub peculiari & proprio modo, quo quælibet persona divina illam habet. A

66 Objicies secundò: Ratio subsistentiæ est aliquid absolutum: Ergo nulla datur in Divinis subsistentia relativa. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Augustino suprà relato, dicente: *Omnis res ad seipsam subsistit, quantò magis Deus*: Sed illud quod est ad se & non ad aliud, absolutum est: Ergo ratio subsistendi est aliquid absolutum. B

67 Respondeo negando Majorem: sicut enim in rebus creatis inesse accidentis nec absolutum nec respectivum est, sed abstrahens ab utroque, eò quòd aliquod accidens inhæreat absolutè, ut quantitas & qualitas; aliud verò inhæreat referendo ad terminum, sicut relatio: ita similiter in Deo ratio subsistentiæ ut sic nec absoluta nec respectiva est, sed abstrahit ab utroque, est enim absoluta in Deo secundùm se considerato, & ut præintellecto divinis relationibus; relativa verò in personis divinis, ut tribuit illis rationem subsistendi incommunicabiliter.

68 Ad Augustinum verò, dicendum est ipsum ibi loqui de subsistentia, ut dicit perseitatem independentiæ ab alio sustentante, quæ absoluta est, & dicitur ad se, non verò ad aliud; unde convenit personis divinis, ratione essentiæ, non verò ratione relationum. Vel etiam dici potest cum D. Thoma, quæst. præcedenti art. 4. ad 1. & in 1. dist. 23. quæst. unicâ art. 3. ad 1. & ad Annibaldum ibidem art. 2. ad 1. & de potentia quæst. 9. art. 4. ad 3. divinam personam dici subsistere ad se per subsistentiam relativam, quia divina persona ut à nobis concepta (per analogiam scilicet ad creaturas) non significat relationem secundùm munus referendi ad terminum, sed ut subsistentem incommunicabiliter, sub qua ratione non exprimit respectum ad terminum; & quamvis reipsa illum importet ex parte rei significatæ, non tamen ex parte modi concipiendi & significandi. C D

69 Objicies tertiò: quia existentia est ultimus terminus, non potest alterâ existentia actuari, nec præter absolutam relativa in Deo conceditur, ut in 3. disputatione ostendimus: At subsistentia etiam est terminus ultimus in linea subsistendi: Ergo per aliam terminari non potest, nec præter absolutam concedi relativa.

70 Respondeo primò, distinguendo Minorem: Subsistentia personalis est ultimus terminus, concedo Minorem. Non personalis, nego Minorem. Subsistentia enim absoluta & essentialis, sicut non est incommunicabilis, ita nec habet rationem ultimi termini, sed tantùm termini constituentis naturam ut quod, & nostro modo intelligendi reddentis illam ultimo capacem existentiæ. E

71 Respondeo secundo, distinguendo rursus eandem Minorem. Subsistentia est ultimus terminus, in linea independentiæ, vel incommunicabilitatis, concedo Minorem: in utraque linea, nego Minorē. Similiter distinguo Consequens: non potest terminari per aliam ejusdem rationis, concedo: diversæ rationis, nego. Itaque subsistentia, quæ est ratio perseitatis independentiæ, actuari nequit per aliam quæ sit ratio independentiæ, bene tamen per aliam quæ sit ratio incommunicabilitatis. Et è contra subsistentia incommunicabilis non potest per aliam actuari, quæ sit ratio incommunicabilitatis; bene tamen per aliam, quæ sit ratio independentiæ.

Quærunt hic aliqui, an ratio personæ ut sic de tribus personis divinis univocè vel analogicè prædicetur? 72.

Breviter respondeo (hæc enim difficultas nullius ferè momenti est, magisque pertinet ad Logicam, quàm ad Theologiam) probabilius esse, & principiis suprà statutis conformius, illam non prædicari univocè, sed tantùm analogicè, non analogiâ attributionis, sed proportionalitatis; eoque ferè modo, quo ratio entis ut sic de Petro & Paulo prædicatur. Disp. 5. art. 4.

Ratio fundamentalis hujus responsionis est: quia ratio univoca, cùm debeat esse perfectè una, nec ullam in suo conceptu importare diversitatem, debet esse perfectè præcisa à differentiis inferiorum. unde cùm non possit dari perfecta præcisio ex parte unius extremi, nisi detur etiam ex parte alterius, ut loco citato ostendimus; si in Deo daretur aliqua ratio univoca, deberet etiam dari perfecta præcisio conceptuum, seu distinctio rationis per modum excludentis & exclusi, & consequenter aliqua compositio rationis, tanta quanta est compositio ex genere & differentia, quod divinæ simplicitati repugnat: Ergo ratio personæ divinæ non est univoca, sed analoga respectu trium personarum; & cùm non possit esse analoga, analogiâ attributionis, eò quòd ratio personæ intrinsecè & essentialiter in qualibet ex tribus personis divinis reperitur, restat ut sit analoga respectu illarum analogiâ proportionalitatis; eò ferè modo quo docent Philosophi ens esse analogum ad duo individua ejusdem speciei. 73.

Neque obstat quòd D. Thomas in 1. dist. 25. quæst. 1. art. 3. impugnet sententiam aliquorum, qui dicebant personam divinam analogicè prædicari de tribus personis; & postea concludat eam esse communem, sicut ratio animalis est communis homini & asino; quod etiam repetit in 1. ad Annibaldum, eadem distinctione, quæstione, & articulo. Non, inquam, hoc obstat, quia S. Doctor ibi solùm intendit docere, personarum ut sic non esse analogicè communem tribus personis, secundùm communitatem intentionis aut proportionis, seu puri respectûs rationis (ut docebant illi quorum sententiam impugnat) sed secundùm communitatem rationis fundatam in re: ad quam explicandam affert exemplum animalis respectu hominis & asini; non quòd velit esse paritatem in modo communitatis, ita ut utraque sit univoca, sed solùm in ipsa communitate, ita ut utraque sit essentialis & quidditativa, & rationis cum fundamento in re. Et quòd hæc interpretatio sit legitima, apertè colligitur ex eo quòd ibidem docet, quòd licèt ratio personæ sit communis, non est tamen sicut universale. Et hic art. 4. ait non esse aliquid commune, sicut genus vel speciem: si autem univocè de personis divinis prædicaretur, deberet illis esse communis per modum universalis, imò tanquam genus, vel species: omnis enim ratio univoca & quidditativa, debet esse, vel generica, vel specifica, vel differentialis: Sed ratio personæ ut sic non est differentialis, ut patet: Ergo si univocè de tribus personis prædicetur, debet tanquam genus aut species de illis prædicari. 74.

DISPVTATIO VI.

De pertinentibus ad unitatem vel pluralitatem in divinis.

Ad quæstionem 31. Divi Thomæ.

POstquam Divus Thomas egit de personis divinis in communi quæst.29. & de illarum pluralitate quæst.30. differit quæst.31. de his quæ ad unitatem & pluralitatem pertinent in Divinis: circa quod aliquæ occurrunt difficultates, articulis sequentibus discutiendæ.

ARTICVLVS I.

Statuitur regula & conclusio generalis, ex qua plures resolvuntur difficultates.

1. VT clarè dignoscatur, quæ nomina singulariter vel pluraliter dicantur in Deo.

Dico breviter: Quæ conveniunt personis ratione solius essentiæ, singulariter tantùm dicuntur; Quæ solùm eis conveniunt ratione proprietatum, dicuntur tantùm pluraliter: Quæ autem eis competunt, ratione proprietatum, & ratione essentiæ, dicuntur pluraliter & singulariter.

2. Conclusionem istam Theologorum nullus quem viderim negat. Deducitur ex Concilio Toletano secundo, in professione fidei, ubi de personis divinis loquens, sic ait: *Hoc solùm numerum insinuat, quòd ad invicem sunt, & in hoc numero carent, quòd ad se sunt.* Eam etiam ferè expressè tradit August 5. de Trinit. cap.8. in principio, his verbis: *Quapropter illud præcipuè teneamus, quidquid ad se dicitur præstantissima illa & divina sublimitas substantialiter dici: quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relativè; tantamque esse vim ejusdem substantiæ in Patre, & Filio, & Spiritu Sancto, ut quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur.* Cùm autem sit idem dici relativè, & ratione relationis competere; & absolutè dici, idem ac ratione essentiæ convenire; manifestè ex Augustino habetur, ea pluraliter dici in Divinis, quæ ratione relationis conveniunt; & singulariter, quæ non ratione relationis, sed ratione essentiæ competunt personis divinis.

3. Idipsum hac ratione suadetur. Relatio multiplicatur in divinis personis; essentia autem una manet in illis: Ergo quæ conveniunt illis ratione solius essentiæ, retinent unitatem; quæ ratione solius relationis, unitate non gaudent, sed pluraliter solùm dicuntur; quæ verò conveniunt ratione utriusque, dicuntur singulariter, quatenus competunt ratione essentiæ; & pluraliter, quatenus ratione relationis conveniunt.

4. Ex hac regula generali sequitur primò, quod dicantur tres personæ in divinis, & nullatenus una persona: quia ratio personæ non convenit ratione essentiæ, nec pro illa accipi potest, sed tantùm pro relatione subsistente, de quo D. Thomas infrà quæst 39. art.3. & 4. Unde cùm modo, communi Ecclesiæ consensu, persona & hypostasis pro eodem accipiantur; sicut in divinis dicuntur tres personæ, & non una, ita & tres hypostases, non verò una hypostasis dici debent.

Sequitur secundò, quòd subsistentia dicatur una, & concedantur plures: primum, quatenus subsistentia pro perseitate independentiæ accipitur: secundum verò, prout pro perseitate incommunicabilitatis usurpatur. Quia subsistentia, primo modo accepta, convenit personis divinis ratione essentiæ; in secunda verò acceptione illis competit ratione relationum. Patet ex dictis disputatione præcedenti. 5.

Sequitur tertiò, quòd una existentia concedatur in Deo, & nullatenus plures: quia ut suprà ostensum est, existentia absolutè dicitur, & convenit personis divinis ratione essentiæ, non verò ratione relationum. 6. Disp. 5. art. 4.

Ex quo sequitur quartò, nec æternitatem, nec durationem, nec rationem increati pluraliter dici in divinis: quia hæc omnia attributa, vel non distinguntur ab existentia divina, vel saltem sunt modi illius; unde illâ immultiplicatâ, non possunt plurificari. 7.

Sequitur quintò, tres personas divinas non posse dici tres perfectos substantivè, sed tantùm adjectivè: quia ut disp.3 docuimus, perfectio realiter non multiplicatur in personis divinis, cum non conveniat illis ratione relationum, sed tantùm ratione essentiæ. Unde cum bonum sit idem quòd perfectum (teste D. Thomâ suprà quæst.5. art.1.) etiam bonitas non multiplicatur in personis divinis, nec illæ possunt dici tres boni substantivè, sed tantùm adjectivè, ut expressè docuit Augustinus in quæstiunculis de Trinitate, in principio: ubi quærens, *Cur tres personas, non tres Deos, nec tres omnipotentes, nec tres bonos, nec tres magnos dicere, fas est?* Respondet, *Quia Deus, & omnipotens, & magnus, & bonus, substantialia nomina sunt, & ad se dicuntur.* 8.

Sequitur sextò, non dari in divinis plures infinitates, sed tantùm unam: nam infinitas sequitur non realitatem, sed perfectionem; est enim proprietas quantitatis virtutis, quæ idem est quòd perfectio: Ergo si perfectio solùm ratione essentiæ convenit personis divinis, & ideò in illis non multiplicatur, idem de infinitate dicendum erit. 9.

Sequitur septimò, quòd divinæ personæ dicantur una res, & plures res; una res, quæ est essentia; & plures res; quæ sunt relationes: eò quòd realitas, quæ in esse non conficto sed rato consistit, & pro essentia accipiatur, & pro relationibus. Hoc docuit expressè Augustinus lib. 1. de Doctrina Christiana cap. 5. his verbis: *Res quibus fruendum est, Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus est.* Statim addidit: *Trinitas una quædam summa res.* Idem docuit etiam Anselmus libro de Incarnatione Verbi cap. 3. ubi ait: *Omnes Christianos sentire, quòd personæ divinæ secundùm propria sunt tres res; ita tamen ut secundum essentiam communem sint una & eadem prorsus, absque separatione vel divisione.* Docuit etiam idipsum D. Thomas infrà quæst 39. art.3. ad 3. his verbis: *Dicendum quòd hoc nomen, Res, est de transcendentibus; unde secundùm quòd pertinet ad relationes, pluraliter prædicatur in Divinis; secundùm verò quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur.* Quibus verbis corollarium nostrum, & docuit, & probavit. 10

Nec in contrarium facit definitio Lateranensis, quæ refertur in cap. *Damnamus* de summa Trinitate; ubi decernitur: Patrem, Filium, & Spi- 11.

ritum Sanctum, esse nam quandam summam rem, quæ est essentia: nam per hoc non negatur esse tres res relativas.

Sequitur octavò, dari in Divinis tres unitates, & unam unitatem: primum ratione relationum, secundum ratione essentiæ.

Probatur primò: In Divinis datur unitas essentiæ, pluralitasque personarum: At pluralitas personarum sine distinctione unitatum salvari non potest: Ergo dantur plures unitates relativæ, & una unitas absoluta.

12. Probatur secundò: Unitas in realitate indivisa consistit: At realitas & indivisio conveniunt cuilibet ex personis divinis, nedum ratione essentiæ, sed etiam ratione relationis: Ergo unitas ratione utriusque convenit.

Sequitur ultimò, tres personas divinas propriè loquendo non posse dici tria individua. Nam D. Thomas quæst præcedenti art.4. in corp. hoc discrimen constituit inter ly *aliquis homo*, & ly *persona*, quòd primum significat de formali naturam, alterum verò personalitatem: Sed natura non multiplicatur in Divinis: Ergo nec individuum; & consequenter hæc propositio concedenda non est: *Tres personæ divinæ sunt tria individua.*

13. Dices: Individuum est indivisum in se, & divisum à quolibet alio, ut docent Philosophi in Metaphysica: sed tres personæ divinæ sunt tres res, quarum quælibet est indivisa in se, & divisa à qualibet alia: Ergo sunt tria individua.

Respondeo distinguendo Majorem: Individuum est indivisum in se, & divisum à quolibet alio, divisione naturæ concedo Majorem: divisione solùm personali, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

ARTICULUS II.

An ens substantivè acceptum, pluraliter dicatur in Divinis?

14 Partem affirmativam tenent Suarez, Vazquez, Molina, Ruiz, & alij, relati à Salmanticensibus disp.10.dub.1.& ex nostris Gonzales & Joannes à S.Thoma.

Fundamentum illorum est primò, quia ens transcendit, relationes & essentiam, non minùs quàm res; Sed quia res essentiam & relationes transcendit nedum singulariter, sed etiam pluraliter dicitur in Divinis, ut ex D.Thoma jam vidimus: Ergo & ens.

Secundò, Etsi ens ab existentia fuerit ad significandum impositum, non tamen illam de formali significat, sed entitatem: At esto admittatur una solùm existentia in Divinis, dantur tamen plures entitates relativæ, sicut & plures realitates: Ergo etiam dantur plura entia substantivè.

15. Partem negativam docent alii, quos referunt & sequuntur Salmanticenses loco citato, ducti primo authoritate D.Thomæ in 1.dist. 25.quæst.1. art.4.ubi sic ait: *Nomen entis sumitur ab esse rei, & ideò cùm unum & idem sit esse trium personarum si ens sumatur substantivè, non potest pluraliter prædicari de tribus personis, quia forma à qua imponitur, scilicet esse, non plurificatur in eis: si autem sumatur participialiter & adjectivè, sic pluraliter prædicari potest.* Quod etiam repetit solutione ad 1.& ad Annibaldum ibidem.

A Secundò hac ratione ejusdem Divi Thomæ: Nomen substantivum accipit numerum à forma significata: At forma significata per hoc nomen, *ens*, non multiplicatur in personis divinis: Ergo nomen ens, substantivè sumptum, non dicitur pluraliter, de personis divinis. Major est certa, Minor probatur. Forma significata per hoc nomen, ens, est existentia: tum quia id docet D. Thomas loco citato; tum etiam, quia cum significato hujus nominis, ens, omnes illius passiones debent converti, & solùm cum ente existente convertuntur: Sed existentia non multiplicatur in personis divinis, ut disputatione præcedenti B fusè ostendimus: Ergo forma significata per hoc nomen, ens, non multiplicatur in personis divinis.

Tertiò eandem partem negativam sic probant: Esto admittatur ens non significare de formali existentiam, tamen formale significatum illius non est entitas utcumque, sed prout est principium existendi: At entitas, prout sic, non plurificatur in personis: Ergo nec formale significatum entis substantivè accepti in illis multiplicatur.

Pro hac lite componenda, diligenter observandum est, ens nominaliter tribus modis posse sumi. 16.
Primò sumitur ut est concretum existentiæ. Secundò, ut est concretum solius essentiæ, quate- C nus est principium existendi. Tertiò, ut est concretum entitatis, quatenus opponitur nihilo. De prima & secunda acceptione non potest esse dubium: utramque enim efficaciter probant argumenta secundæ sententiæ. Solùm potest esse difficultas de tertia; unde illa probatur primò: Omni abstracto potest dari concretum: At entitas, ut nihilo opponitur, abstractum est, cui nullum aliud concretum assignabile est quàm ens: Ergo ens potest accipi ut concretum entitatis oppositæ nihilo.

Secundò probatur hæc tertia acceptio entis nominaliter: Mathematica, prout subsunt abstra- 17.
ctioni à materia sensibili & singulari, sunt verè entia; cùm pertineant ad prædicamentum quantitatis, quæ est unum ex inferioribus entis, & ta- D men prout sic, nec existunt, nec dicunt ordinem ad existentiam, ut docetur in Metaphysica; Ergo ens nominaliter non solùm sumi potest ut est concretum existentiæ, vel essentiæ dicentis ordinem ad existentiam, sed etiam, ut est concretum entitatis, ut opponitur nihilo.

Probatur tertiò: Materia & forma sunt duo 18.
entia realiter partialiter distincta: At si ens solùm posset accipi ut concretum existentiæ, vel solius essentiæ ut est principium existendi, non possent dici duo entia partialia; cùm in vera Thomistarum sententia, nec existentiis partialibus gau- E deant, nec diversis essentiis, prout essentia est principium existendi; Ergo potest sumi ut concretum entitatis oppositæ nihilo. Hoc ita supposito, & probato, facilis erit resolutio difficultatis propositæ. Unde,

Dico primò: Ens quatenus concretum existen- 19.
tiæ, & essentiæ, prout est principium existendi non prædicatur pluraliter de divinis personis.

Hanc conclusionem probant fundamenta pro secunda sententia adducta. Nomen enim substantivum accipit numerum à forma significata: Sed forma significata hoc nomine, *ens*, prout est concretum existentiæ, vel essentiæ, quatenus est existendi principium, non multiplicatur in personis divinis; cùm in illis sit unica tantùm existentia, &

unica essentia, quatenus est existendi principium: Ergo hoc nomen, *ens*, quatenus est concretum existentiæ, vel essentiæ, prout est existendi principium, non prædicatur pluraliter de divinis personis.

20 Dico secundò: Ens ut est concretum entitatis, quatenus opponitur nihilo, pluraliter dicitur de personis divinis.

Hæc conclusio probatur ex principio opposito. Entitas enim, ut præcisè opposita nihilo, plurificatur in personis: Tum quia sic sumpta non est minùs transcendens, quam realitas; hæc autem quia transcendens est, pluraliter dicitur; Tum etiam, quia personæ realiter entitativè distinguntur: sicut autem distinctio realis non stat sine distinctione realitatis, ita distinctio realis entitativa sine distinctione entitatum nequit subsistere: Ergo ens, prout concretum entitatis oppositæ nihilo, pluraliter dicitur de personis divinis.

21 Ex quibus patet solutio ad fundamentum primæ sententiæ: illud enim solùm probat ens prout est concretum entitatis, quatenus opponitur nihilo, pluraliter dici de personis divinis, quia illud relationes & essentiam non minùs transcendit, quàm res: unde secundam conclusionem statuit, primam tamen non attingit.

22 Ad fundamentum verò secundæ sententiæ dicendum est, quod quamvis nomen entis sumatur ab esse rei, non tamen solùm significat entitatem ut existentem, vel essentiam quatenus est existendi principium, sed etiam entitatem quatenus opponitur nihilo: quia (ut docent Philosophi) aliud est id à quo nomen imponitur, & aliud id ad quod significandum imponitur. Unde, ut suprà dicebamus, licet mathematica, quâ talia, nec existant, nec dicant ordinem ad existentiam, tamen sunt verè entia realia. Item materia prima est entitas distincta à forma, quamvis in sententia Thomistarum, eâdem cum illa existentiâ gaudeat, nec dicat ordinem ad existentiam, nisi mediante formâ quam recipit. Ita pariter, licet divinæ relationes eandem cum divina essentia existentiam habeant, nec existant per existentias relativas sibi proprias, possunt tamen dici tria entia, non quidem simpliciter & absolutè, quia ens absolutè & simpliciter dicitur solùm de entitate ut existente, vel prout est existendi principium, sed cum addito, nempe tria entia relativa aut personalia.

23 Quæres primò, an veritas realiter multiplicetur in personis divinis?

Respondeo non multiplicari, Ita D. Thomas in 1. dist. 19. quæst. 5. art. 3. ad 1. & ad Annibal. ibidem quæst. 5. art. 2. ad 6 ubi docet quod licet res, quæ est communis absoluto & relativo, multiplicetur in Divinis, & ab æterno fuerint plures res, quia fuerunt plures personæ; tamen ab æterno non fuerunt plura vera, quia verum est essentiale. Quibus verbis rationem fundamentalem hujus responsionis insinuat: Illa enim quæ conveniunt personis divinis, ratione essentiæ tantùm, & non ratione relationum, non multiplicantur in illis: Sed veritas personis divinis, ratione essentiæ, non verò ratione relationum, cõvenit: Ergo non multiplicatur in illis. Minor probatur: Veritas transcendentalis consistit in entitate ut intelligibili, sicut docetur in Metaphysica: Sed intelligibilitas divinis personis competit ratione essentiæ, eo quod in Divinis sola essentia habeat rationem speciei intelligibilis, & objecti motivi, respectu sui, attributorum, & relationum, ut in Tractatu de attributis ostensum est: Ergo & veritas.

Disp. 2. art. 5. Para. 2.

A Confirmatur: Veritas super immaterialitate fundatur, sicut & cognoscibilitas, ut docet D. Thomas suprà quæst. 14. art 1. At immaterialitas divinarum personarum est tantùm una: Ergo & veritas. Probatur Minor: Immaterialitas divina idem est omnis potentialitatis exclusio, in qua exclusione ratio actûs puri consistit: Sed ratio actûs puri non multiplicatur in personis divinis, ut ex suprà dictis patet: Ergo nec immaterialitas. 24

Dices: Hæc veritas, *Pater generat*, est distincta ab ista, *Spiritus Sanctus à Patre & Filio procedit*; cum prædicatum & subjectum unius distincta sint ab extremis alterius: Ergo veritas pluraliter B dicitur in Divinis.

Respondeo veritates illas esse distinctas materialiter, non autem formaliter: quia licet prædicatum & subjectum unius distincta sint ab extremis alterius, tamen in eadem omnino immetarialitate conveniunt: Veritas autem (ut suprà dicebamus) est affectio entitatis ut immaterialis. Sicut ergo, licet hæ duæ conclusiones: *Ens mobile constat materiâ & formâ. Privatio est unum ex principiis ad generationem requisitis*: materialiter & in esse entis differant specie, non tamen formaliter & in esse scibilis; quia substant eidem abstractioni à materia singulari, & lumini eorundem principiorum, ut explicare solent nostri Thomistæ, quando agunt de unitate specifica scientiarum C ita etiam quamvis istæ veritates: *Filius à Patre generatur. Spiritus Sanctus à Patre, Filioque procedit*, sint materialiter diversæ, non tamen formaliter, quia in eadem immaterialitate & actualitate conveniunt. Unde Divus Thomas quæst. 1. de verit. art. 5. ad 18. ait: *Omnium istorum enuntiabilium: Patrem esse, vel generare: Filium esse, vel genitum esse, secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quæ est veritas prima & æterna.* 25

Quæres secundò: An hoc prædicatum *aliquid* plurificetur in Divinis? 26

Respondeo negativè: nam aliquid idem est D quod, aliud quid: in Divinis autem, licet sit alius & alius, non tamen aliud & aliud, ut patebit ex dicendis articulo sequenti.

ARTICVLVS III.

Quibus nominibus, ad declarandam in divinis unitatem in essentia, & distinctionem in personis, utendum sit?

Rectè ait Augustinus Philosophis liberum esse, quibus voluerint uti verbis: Theologis verò, dum agunt de sacro Trinitatis mysterio, ad certam regulam loqui esse pernecessarium, Quia in hoc præcipuè mysterio (inquit Hierony- E mus) ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Quare D. Thomas in hac quæstione exactè explicat, quibus nominibus in mysterio Trinitatis utendum sit ad errores Hæreticorum devitandos, & ad declarandam unitatem seu consubstantialitatem divinarum personarum, & illarum pluralitatem & distinctionem. Quod etiam breviter in hoc articulo præstandum est. 27

Dico ergo primò: in Divinis utendum esse nomine Trinitatis, non triplicitatis; Deumque trinum, non triplicem esse appellandum. Ita D. Thomas hic art. 1. in corp. & in solutione ad 3. 28

Probatur primò ex Concilio Toletano 11. in confessione fidei, ubi dicitur: *Deus non triplex, sed Trinitas & dici & credi debet.* Idem docet Augustinus

Augustinus *libro sexto, de Trinitate, capite septimo.* A

29. Probatur secundò ratione D. Thomæ: Nomina enim illa, *duplex, triplex, &c.* opponuntur simplicitati, & important aliquid compositionis, vel, ùt dicit S. Thomas, inæqualitatem proportionis: est autem error ponere in Deo aliquid oppositum simplicitati, vel inducens inæqualitatem. Cæterùm hoc nomen *trinus* seu *trinitas* dicit absolutè numerum trium, sine diminutione simplicitatis, vel additione inæqualitatis: Ergo Deus trinus, vel Trinitas, non verò triplex appellari debet.

30. Dico secundò: Filius in divinis potest dici alius à Patre, non tamen aliud: & econtra unum cum Patre, non verò unus dicendus est. Ita D. Thomas *art.* 2. B

Ratio est: quia, ùt ait idem S. Doctor *ibidem in respons. ad* 4. nomen neutrum significat aliquid magis confusum & nondum formatum; nomen autem masculinum aliquid magis formatum & distinctum: unde quia proprium est suppositi distinguere, & ultimò complere seu formare, nomina masculina magis attribuuntur personis, & neutra naturæ. Ad significandam ergo naturæ divinæ unitatem, dicimus neutraliter Patrem & Filium esse unum: & ad evitandam distinctionem in natura, negamus Patrem esse aliud à Filio. Econtra verò ad designandam distinctionem in personis, utimur nomine, *alius*, masculinè, dicendo: *Pater est alius à Filio*; & non adhibemus hoc nomen *unus* masculinè, nisi adjungatur terminus trahens ad naturam divinam, ùt cùm dicitur: *Pater & Filius sunt unus Deus.* C

31. Notat autem D. Thomas in eodem articulo, in utendo nominibus importantibus distinctionem aut unitatem, cautè esse procedendum, ad vitandum duos errores extremos: unum Arrii, qui cum Trinitate personarum posuit trinitatem essentiæ: alterum Sabellii, qui cum unitate essentiæ posuit unitatem personæ. Ad primum vitandum, non est utendum in Divinis nomine *diversitatis, vel differentiæ*: unde dicendum non est, Filium esse diversum à Patre, aut ab illo differentem; quia hæc nomina important distinctionem in forma: nomen etiam *separationis aut divisionis* vitandum est: quia separatio est partis à toto, aut à compatte; divisio autem totius in partes cum summa simplicitate pugnat. Ne autem tollatur æqualitas inter persones divinas, non est dicenda una dispar ab alia; & ne tollatur illarum similitudo, non est dicenda una ab aliena seu discrepans ab alia; quia quod alienum aut discrepans est, non est omnino simile. D

32. Ad fugiendum verò errorem Sabellii, docet vitanda esse hæc omnia; *singulare, unicum, & solitarium.* Unde Pater, & Filius, nec singularis, nec unicus, nec solitarius Deus dicendi sunt: quia primùm tollit unitatem essentiæ in tribus personis, secundum excludit numerum personarum; tertium tollit illarum consortium. E

33. Dico tertiò: Hæc dictio exclusiva *solus*, si sumatur categorematicè, addi nequit termino essentiali, bene tamen si sumatur syncategorematicè. Ita D. Thomas *art.* 3.

Probatur: quia primo modo denotat solitudinem oppositam personarum societati; istæ enim propositiones: *Deus est solus, Pater est solus,* faciunt hunc sensum: Deus est solitarius & sine comitatu: Pater est sine consortio: Si verò sumatur secundo modo, non dicit solitudinem, sed excludit alia diversæ naturæ à consortio prædicati. Ut quando dicimus: *Solus Petrus currit,* non denotatur quòd solitarius sit, cùm possit habere multos secum existentes; sed solùm excludit alios à consortio cursûs. Et sic, inquit D. Thomas, affirmari potest: solus Deus est æternus, omnipotens, *&c.* quia per hoc non denotatur, quòd Deus societate personarum non gaudeat, sed omnia alia, præter Deum, æterna non esse.

Notat autem idem S. Doctor in solutione ad 1. quòd si in Deo Trinitas personarum non esset, solitarius diceretur, etiamsi creati fuissent Angeli & homines: solitudo enim non tollitur per coexistentiam simultaneam aliorum extraneæ naturæ; unde verè dicitur aliquem hominem esse solùm in horto, quamvis in illo sint plantæ & bruta, si nullus sit alius homo. 34.

Dices: Si unus homo & unus angelus essent in beatitudine, nullus eorum solitarius diceretur, & tamen specie differunt: Ergo solitudo tollitur per consortium suppositi diversæ naturæ. 35.

Respondeo Angelum & hominem, in ordine ad beatitudinem, convenire specie atomâ, eò quòd potentia obedientialis, in ordine ad beatitudinem, non competat illis ratione ultimæ differentiæ, sed ratione gradûs generici naturæ intellectualis; qui gradus, etsi generious sit respectu operationum naturalium, respectivè tamen ad visionem beatificam comparatur non secundùm vim naturalem, sed secundùm obedientialem, quæ una specie est in Angelis & hominibus, ùt in Tractatu de Visione beatifica explicari solet.

Instabis: Saltèm sequitur ex hac doctrina, quòd si Angeli fuissent creati in statu puræ naturæ, non fuisset inter illos societas, sed quilibet illorum mansisset solitarius: Consequens falsum videtur: Ergo *&c.* Sequela probatur: Nam tunc omnes Angeli differrent specie; Ergo si solitudo non tollitur per consortium aliorum suppositorum diversæ naturæ & speciei, Angeli in statu puræ naturæ creati, fuissent solitarii. 36.

Respondeo quòd, licèt Angeli in esse puræ naturæ differant specie metaphysicè, conveniunt tamen specie in ordine ad convictum politicum in modo operandi; & hæc diversitas est quæ requiritur, ut unum suppositum alteri societatem non faciat. Cætera quæ docet D. Thomas in hac quæstione facilia sunt, & ex sola lectione textûs percipi possunt.

DISPUTATIO VII.

De Cognitione divinarum Personarum.

Ad Quæstionem 32. divi Thomæ.

Divinarum personarum cognitio vetus ac solidus est animi cibus, quo viatores per fidem nutriuntur in via, & comprehensores per speciem & claram visionem plenè & perfectè reficiuntur in patria. Unde Augustinus expendens verba illa Lucæ 11. *Amice accommoda mihi tres panes*: illa de trium personarum cognitione intelligit, & subdit: *Cùm perveneris ad tres panes, hoc est ad cibum & intelligentiam Trinitatis, habes & unde vivas & unde pascas.* De hac ergo cognitione, & de notis seu notionibus, quibus divinæ personæ tum inter se, tum ab essentia discernuntur, breviter hîc cum S. Doctore disserendum est. *Serm.* 25. *de verbis Domini.*

ARTICULUS I.

An ex effectibus naturalibus mysterium Trinitatis demonstrari possit?

1. PArtem affirmativam tenuit olim Raymundus Lullius, existimans ex rebus naturalibus deduci posse rationes omnino evidentes, quibus mysterii Trinitatis veritas ipsis etiam Mahometanis & infidelibus demonstrari possit: quamvis ipsum conetur excusare Vazquez. Sed quidquid sit de ejus mente, huic sententiæ, seu potiùs errori, favere videntur quidam antiqui Theologi, ut Richardus à S. Victore, Henricus, & Joannes Gersonius, Cancellarius Parisiensis, qui licèt concedant, seclusâ omni revelatione divinâ, non posse mysterium Trinitatis ab intellectu creato cognosci; suppositâ tamen aliquâ ejus revelatione, saltèm extrinsecâ, asserunt posse lumine naturali inveniri rationes, quibus hujus mysterii existentia demonstrativè probetur. Oppositum docent cæteri Theologi cum Magistro *in* 1. *dist.* 2. & cum S. Thoma *ibidem dist.* 3. *quæst.* 1. *art.* 4. *& in præsenti quæst. art.* 1.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

2. DIco igitur: Ex effectibus naturalibus mysterium Trinitatis non potest demonstrari, etiam suppositâ divinâ revelatione.

Probatur ratione D. Thomæ: Effectus cognitus sive quidditativè, sive comprehensivè, non ducit in cognitionem causæ, nisi sub ea ratione sub qua ab illa procedit. Atqui effectus naturales non procedunt, nec pendent per se à Deo, ut trino, sed solùm quatenus uno: Ergo ex illis, etiam ut comprehensis, non potest cognitio demonstrativa Trinitatis haberi. Major est certa: nam cognitio causæ ex effectu fundatur in dependentia, quam effectus habet ab illa: Ergo ex effectu non potest cognosci causa, nisi sub ea ratione quæ terminat dependentiam illius, & sub qua effectus ab illa producitur. Minor autem probatur: Creaturæ procedunt per se à Deo ratione omnipotentiæ, per modum virtutis proximæ, & ratione Divinitatis, ut principii radicalis: Sed omnipotentia & Divinitas conveniunt Deo pro priori ad relationes, quibus constituuntur personæ: Ergo per se non dependent à Deo, quatenus trino, sed quatenus uno. Unde si per impossibile Deus non esset trinus in personis, sed in unica persona subsistens, ùt existimabant olim Philosophi Gentiles, adhuc manerent creaturæ, cùm perseveraret virtus productiva illarum, scilicet omnipotentia.

3. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio, hoc exemplo aptissimo. Sicut effectus procedentes ab artifice, v. g. tabella depicta à pictore, vel domus ab ædificatore constructa, ejus quidem artem & industriam manifestant; quia ab illa procedunt, & per se dependent; non tamen ejus colorem, figuram, staturam, vestes, & similia, quæ per se non currunt ad operis productionem, sed merè per accidens & concomitanter se habent in artifice ut artificiosè operante; Ita pariter, quamvis ex inspectione creaturarum, & ex artificiosa hujus mundi fabrica, infinitam supremi illius artificis artem, sapientiam, & potentiam cognoscamus, juxta illud Apostoli ad Roman. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus ac Divinitas*: ex illis tamen ad notitiam Trinitatis devenire non possumus: quia Deus ut trinus, per se non concurrit ad productionem creaturarum, sed ut omnipotens, & sapiens, ac supremus artifex; & quia divinæ relationes, quæ activæ non sunt, & habent rationem puri termini, non influunt in opera Dei ad extra, sed solùm personas divinas in ratione principii quod actionum notionalium constituunt.

Hæc ratio non solùm probat, seclusâ divinâ revelatione, ex effectibus naturalibus mysterium Trinitatis non posse demonstrari, sed nec etiam illâ suppositâ: quia revelatio non dat effectibus Dei dependentiam ab ipso, quatenus trino: Ergo si defectu connexionis cum Deo, quatenus trino, non potest ante revelationem ex illis Trinitas personarum demonstrari, etiam revelatione suppositâ, non poterit Deus ut trinus ex creaturis demonstrativè cognosci. 4.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

COntra præcedentem conclusionem inprimis objici potest, quòd Philosophi Gentiles cognoverunt mysterium Trinitatis: Sed nulla fuit eis facta revelatio supernaturalis: Ergo seclusâ omni revelatione supernaturali, ex effectibus naturalibus potest mysterium Trinitatis evidenter cognosci. Minor, & Consequentia patent, Major verò probatur: quia multa inveniuntur dicta à Philosophis Gentilibus de hoc mysterio. In primis enim Aristoteles 1. *de cœlo*, loquens de numero ternario, dicit quòd per illum oportet nos Deum magnificare. Item Pythagoras, teste eodem Aristotele, docuit ipsum omne, ac omnia, tribus esse definita; propter quod in Deorum sacrificiis numero ternario uti solebat. Item Avicenbron olim dicebat, quod El, & Elohim, & Jehova, tres personæ, & unus Deus, crearunt mundum. Similiter Trisgemistus asseruit quòd *Monas genuit Monadem, & in se suum reflexit ardorem*: quibus verbis manifestè videtur exprimi generatio Verbi, & processio Spiritûs Sancti. Denique Augustinus *libro 7 Confess.* refert se legisse in libris Platonicorum, non quidem eisdem verbis, sed similibus, multa ad Sanctissimæ Trinitatis notitiam pertinentia, v. g. illud quod de æterna Verbi generatione scribit Joannes: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum.* 5.

Confirmatur: In pluribus naturæ operibus aliqua relucere videntur Trinitatis vestigia, ex quibus Gentiles Philosophi potuerunt hoc mysterium cognoscere, vel saltèm aliquam illius habere suspicionem. Nam, ut egregiè annotavit Joannes Bongus, in libro quem edidit de mystica numerorum significatione, ita in numero ternario lusit natura, ut primo aspectu videatur increatæ & inscrutabilis Trinitatis imaginem in cunctis suis operibus insculpsisse. Tres enim sunt gradus naturarum constitutivi: scilicet esse, vivere, & intelligere. Tria rerum naturalium principia: materia, forma, & privatio. Tres durationum mensuræ: tempus, ævum, æternitas. Tres temporis partes: futurum, præsens, & præteritum. Triplex quantitatis species: linea, superficies, & corpus. Tres cœlos tantùm admittunt Philosophi. Triplex in ipsis virtus: motus, calor, & lux. Triplex vitæ principium: anima rationalis, sensitiva, & vegetativa. Triplex in anima rationali potentia: intellectus, 6.

memoria, & voluntas. Tres Angelorum Hierarchiæ, & qualibet in tres choros divisa. Triplex eorum operatio: purgatio, illuminatio, & perfectio. Triplex eorum status: naturæ, gratiæ, & gloriæ. Triplex eorum motus: circularis, rectus, & obliquus, ut docet Dionysius in libro de cælesti Hierarchia. Denique ut aiebat olim Pythagoras: *omnia tria sunt, & tria unum.*

7 Ad objectionem respondeo, negando Majorem. Ad cujus probationem respondet primò D. Thomas hic art. 1. ad 1. quòd Philosophi non cognoverunt Trinitatis mysterium per propria, quæ sunt Paternitas, Filiatio, & processio Spiritus Sancti, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2. *Loquimur Dei sapientiã, quam nemo principũ hujus sæculi cognovit* id est nullus antiquorum Philosophorum, qui fuere veluti principes sæcularis doctrinæ, ut exponit glossa: sed solùm cognoverunt quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis divinis; sicut potentia Patri, sapientia Filio, & bonitas Spiritui Sancto.

8 Ad illud verò Aristotelis, Pythagoræ, & aliorum, qui numerum ternarium appellabant divinum, eumque in sacrificiis tanta cum religione adhibebant: Respondet Deorum sacris fuisse adhibitum, non propter mirabilem illam trium personarum Triadem, in unitate simplicissimæ essentiæ subsistentem, quam antiqui prorsus ignorarunt, sed propter eminentem supra omnes alios hujus numeri perfectionem. Nam in numero ternario omnia veluti includuntur: quia continet unum, cui competit ratio principij; & duo, quibus convenit ratio medij; & tria, quæ habent rationem finis, ut explicant Zanardus, & Bongus ubi suprà.

9 Ad hunc autem Trismegisti locum, *Monas genuit Monadem* &c. dicit referendum esse hoc dictum, non ad generationem Filij, vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mun-: nam unus Deus, unum mundum produxit, propter sui amorem.

Ad illud Augustini, qui refert se legisse in li-
10 bris Platonicorum: *In principio erat verbum &c.* respondet quòd ibi verbum non sumitur secundùm quòd significat personam genitam in divinis, sed secundùm quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur.

11 Secundò responderi potest cum eodem S. Doctore in 1. dist. 3. quæst. 1 art. 4. & ad Annibal. ibidem quæst. 2. art. 2. aliquos Gentiles Philosophos pervenisse ad aliquam notitiam mysterij Trinitatis, non ex inspectu, creaturarum vel ex rationum naturalium demonstratione, sed ex Hæbræorum magisterio & Scripturarum sacrarum lectione. Certissimum enim est, antiquos Philosophos sæpissimè Iudæorum Doctores consuluisse, ut de Pythagora & Appollonio refert Hieronymus. Ipsos etiam sacræ Scripturæ libros interdum lectitasse, constat Aristotelis testimonio, qui lecto Genesis libro, de Moyse ejus Auctore dixisse fertur: *Pulchra profectò scribit hic barbarus, si ea probaret.* Et D. Thomas loco citato ad Annib. ait: *Plato legisse dicitur libros legis & Prophetarum per quos aliqualem cognitionem Trinitatis habere potuit.* Potuerunt etiam illi Philosophi aliqualem hujus mysterij haurire notitiam ex versibus Sybillarum, quibus quamplurima Christianæ religionis arcana, in præmium illibatæ virginitatis revelata sunt: vel etiam ex Dæmonum revelatione, ut docet D. Thomas locis citatis. Dæmones enim, qui in primo suæ creationis instanti, in quo in gratia creati sunt, huius mysterii fidem habuerunt, de illo interdum homines fuisse allocutos, indicat illud Serapidis responsum, qui consulenti Thuli, qui in Ægypto regnavit, quisnam esset se beatior, dixisse fertur.

Principio Deus est, tum sermo, at Spiritus istis.
Additur: hæc tria sunt coæva, & tendentia in unum.

Ita refert ex Suida Ludovicus Vives, libro 10. de civitate Dei cap. 23.

Ad confirmationem dicendum est, quòd licèt in creaturis aliqua reluceant Trinitatis vestigia, ex his tamen, seclusâ divinâ revelatione, humana ratio non potest in aliquam eius notitiam, vel levissimam suspicionem venire. Nam, ut docet D. Thomas in 1. dist. 33. quæst. 1. art. 1. ad 2. *Omnia similia quæ ex creaturis ad explicandum hoc mysterium adduci possunt, plus habent de dissimilitudine: ideò magis abducunt à veritate huius mysterii, quàm in eius veritatem intellectum inducant.* Unde Dionysius libro 1 de divinis nominibus: *Nullus numerus, aut unitas, aut fœcunditas, aut aliud quippiam aperuit arcanum illud divinitatis, quod omnem rationem superat & intelligentiam.* 12

In huius rei typum, Ezechielis 10. thronus Sanctissimæ Trinitatis dicitur esse positus super quatuor animalium capita: quia (ut interpretantur Doctores) hujus mysterii sublimitas, quadruplicis cognitionis creatæ gradus transcendit; sensitivæ scilicet, per bovem; phantasiæ, per leonem; rationalis, per hominem; & angelicæ, per aquilam figuratæ. 13

§. III.

Convelluntur alia fundamenta adversæ sententiæ.

Contra præcedentem conclusionem plura congerit argumenta Raymundus Lullius, quæ evidentia & demonstrativa existimat; quia tamen nullius ferè momenti sunt, his prætermissis.

Contra illam argui potest primò. Communicatio naturæ divinæ ad intra, potest ratione naturali evidenter probari: Sed illâ cognita mysterium Trinitatis cognoscitur: Ergo huius mysterii existentia potest ratione naturali demonstrari. Minor patet, Major autem, in qua consistit difficultas, probatur. Cùm enim natura boni sit esse diffusivum sui, & naturæ lumine notum, omne bonum se posse communicare & diffundere, juxta suam naturam, naturali ratione cognoscitur, bonum finitum posse finitè communicari, & bonum infinitum, qualis est natura divina, posse communicari infinitè: Sed solam communicationem naturæ divinæ ad intra esse infinitam simpliciter, etiam lumine naturali manifestum est: Ergo potest lumine naturali evidenter demonstrari communicatio naturæ divinæ ad intra. 14

Confirmatur: Lumine naturali notum est, omnes perfectiones in Deo reperiri: Sed constat etiam lumine naturali, maximam esse perfectionem, generare sibi simile: Ergo eodem lumine manifestum est, generationem in Deo reperiri, & consequenter Verbi productionem: esto lumine naturali processio Spiritus Sancti cognosci nequeat. Unde glossa ordinaria super cap. 8. Exodi, dicit quòd Magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, id est in notitia tertiæ personæ, scilicet Spi- 15

ritus Sancti, & sic ad minus duas cognoverunt.

16 Confirmatur amplius: Nullius boni possessio potest esse jucunda, sine consortio: Sed in Divinis est infinitæ bonitatis possessio jucundissima; & hæc sunt naturaliter nota: Ergo est naturaliter notum, esse consortium in Divinis, & consequenter pluralitatem personarum in divina natura.

17 Ad argumentum respondeo, negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem. Naturali ratione cognoscitur bonum infinitum posse communicari infinitè, ex parte modi communicandi, concedo Majorem. Ex parte rei communicatæ, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris nego Consequentiam. Nam licet communicatio divinæ bonitatis ad extra, non sit infinita ex parte rei communicatæ, est tamē infinita ex parte modi, quo Deus se communicat ad extra, educendo res è nihilo, ad quod requiritur virtus infinita; & solùm hæc communicationis infinitas potest ut possibilis lumine naturali demonstrari, non autem possibilitas communicationis infinita ex parte rei communicatæ.

18. Dices: non minùs est conformis bono infinito communicatio infinita ex parte rei communicatæ, quàm bono finito communicatio finita ex parte etiam rei communicatæ: Sed quia est bono finito conformis, potest de illo per rationem naturalem demonstrari: Ergo pariter communicatio infinita, etiam ex parte rei communicatæ, poterit de bono infinito demonstrari.

19. Sed facilè respondetur distinguendo Majorem: Non minùs est conformis, in re ipsa, concedo Majorem. Quoad nos, nego Majorem: & concessa Minori, nego Consequentiam Nam vim communicandi convenientem bono creato propriis viribus cognoscimus, quia est proportionata viribus nostri intellectus: virtutem autem quam Deus habet se communicandi ad intra, non possumus propriis viribus apprehendere; quia non suppetunt nobis hujusce cognitionis principia, solâ ratione naturali consultâ; & ideò quamvis in re ita sit conformis naturæ divinæ communicatio ad intra, sicut bono creato est conformis sua propria communicatio; hæc tamen potest à nobis per vires naturæ cognosci, secùs autem illa

20 Ad primam confirmationem dicendum est quòd licet lumine naturali notum sit, in Deo reperiri omnes perfectiones simpliciter simplices, id est quæ nihil habent imperfectionis admixtum, lumine tamen naturali non constat, generationem esse hujusmodi; imò potiùs lumen naturale dictat, generationem non posse fieri sine divisione naturæ & substantiæ in genito & in generante, nec per consequens sine imperfectione. Unde quòd generatio sit perfectio simpliciter simplex, nullamque in suo conceptu involvat imperfectionem, non cognoscimus certò, nisi per divinam revelatiorem, quâ docemur in Deo esse Filium à patre genitum ante omnia sæcula, ejusdemque substantiæ & naturæ cum illo:

Quare ad illud quod dicitur de Magis Pharaonis, respondet D. Thomas hic art. 1. ad 1, *Quod illi dicuntur defecisse in tertio signo, id est in cognitione tertiæ personæ, quia à bonitate quæ Spiritui Sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt ut dicitur ad Romanos* 1.

21 Ad secundam confirmationem dicatur, quod possessio boni non est jucunda sine consortio, in supposito non habente omnimodam rationem boni si verò omnem rationem boni in se possideat, rationabiliter negari potest, ad jucundam talis boni possessionem requiri consortium,

Secundò in eandem conclusionem argui potest: 22
Deus ut Unus non minùs est supernaturalis, quàm ut Trinus: Sed non obstante hac supernaturalitate, unitas divinæ naturæ, lumine naturali demonstrabilis est, ut patet ex dictis in Tractatu de attributis: Ergo etiam Trinitas personarum lumine naturali demonstrari potest. Disp. 1. art. 1.

Respondeo distinguendo Majorem: Non minùs est supernaturalis, entitativè, concedo Majorem. In ratione cognoscibilis, nego Majorem. Cùm enim Deus ut Unus habeat connexionem cum effectibus naturalibus quos naturalis ratio potest cognoscere, non verò ut Trinus; ut Unus, non est supernaturalis in ratione cognoscibilis, bene tamen ut Trinus.

Dices: Cognoscibilitas sequitur entitatem: Ergo si Deus ut Unus non minùs sit entitativè supernaturalis, quam ut Trinus, etiam in ratione cognoscibilis æquè erit supernaturalis. 23

Respondeo verum esse Antecedens, de cognoscibilitate immediata, hæc enim commensuratur cum entitate ad quam sequitur; falsum autem de cognitione aut cognoscibilitate mediata, & in alio; hæc enim non sequitur absolutè ad entitatem, sed ut connexam cum illo, in quo, vel ex quo cognoscitur. Et quia in hac connexione est discrimen inter Deum ut Unum, & ut Trinum (nam sub prima consideratione est formaliter cum effectibus naturalibus connexus, secùs autem sub secunda) hinc fit, quod licet æquiparentur Deus ut Unus & ut Trinus, quoad rationem supernaturalis, in cognoscibilitate immediata, in mediata tamen differant; & Deus ut Unus hoc genere cognitionis sit lumine naturali intellectus cognoscibilis, secùs autem Deus ut Trinus.

Objicies tertiò: Imago ducit in cognitionem prototypi: Sed in homine est imago Trinitatis, ut docet D. Thomas infrà quæst. 93. art 5. constatque ex illo Genesis 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*: Ergo homo potest ex cognitione sui, ad Trinitatis notitiam pervenire. 24

Respondeo ex D. Thoma ibidem in resp. ad 3. quòd licet in homine sit imago Trinitatis, non potest tamen nos ducere ad illius notitiam; quia talis imago deficiens & imperfecta est, ut ex loco præallegato Genesis colligitur. Nam particula illa, *ad imaginem*, motum quemdam tendentiæ in perfectionem designat, ut notat ibidem S. Doctor. Ratio etiam id suadet: Nam licet in anima nostra sint tres potentiæ, sicut in divina natura tres personæ, illæ tamen nec per se subsistunt, sicut personæ divinæ, nec realiter identificentur cum substantia animæ, sicut relationes cum divina essentia: vel si realiter identificentur cum anima (ut aliqui Philosophi docent) realiter non distinguntur inter se, sicut personæ divinæ. Unde (ut suprà ex eodem Angelico Doctore annotavimus) hæc imago magis abducit à veritate mysterij Trinitatis, quàm in ejus veritatem intellectum inducat. 25

Objicies quartò: Effectus ducit in cognitionem ideæ & exemplaris à quo dependet: Sed plures sunt effectus creati, qui à divinis relationibus & personalitatibus exemplariter dependent; nam personalitas creata v.g. imitatur divinam, & illam tanquam causam exemplarem respicit: item paternitas creata, est quædam imago & expressio paternitatis divinæ, & ab illa ut à causa exemplari dependet; unde Apostolus ad Ephes. 26

3. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlis & in terra nominatur* Ergo ex effectibus creatis possumus pervenire ad Trinitatis notitiam,

27 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Nam (ut docet S. Thomas suprà quæst. 15. artic. 1. ad 3.) idea seu exemplar creaturarum in Deo est ipsa divina essentia, ut est principium operandi, & prout cognita ut diversimodè imitabilis & principabilis à creaturis. Unde cùm relationes & proprietates personales in Deo, non sint principium operandi ad extra, nec ad efficientiam creaturarum concurrant, ratione illius quod superaddunt essentiæ, non habent rationem. Ideæ vel exemplaris respectu creaturarum. Id verò quod dicit Apostolus de paternitate divina, secundùm quandã attributionem vel appropriationem intelligendum est. Sicut enim sapientia creata dicitur derivari à Filio, & charitas â Spiritu Sancto, quia licèt hæc attributa sint omnibus personis communia, quodammodo tamen Filio & Spiritui Sancto appropriantur: Ita pariter paternitas divina, per quandam appropriationem dicitur fons, & origo, ac exemplar totius fœcunditatis & paternitatis creatæ.

28 Dices: Personalitas creata est participatio personalitatis divinæ: Ergo ab illa ut à causa efficiente & exemplari per se dependet.

Respondeo distinguendo Antecedens: Personalitas creata est participatio personalitatis divinæ: secundùm id quòd implicitè includitur in personalitate divina, nempe secundùm rationem subsistentiæ absolutæ, concedo Antecedens: ratione illius quod personalitas divina addit ad essentiam & perfectiones absolutas, nego antecedens: cùm enim ratione illius superadditi perfectionem non dicat, nequit eminenter continere personalitatem creatam, quod necessarium erat, ut hæc divinam participaret.

29 Nec obstat, subsistentiam absolutam non esse incommunicabilem: nam licèt non sit formaliter incommunicabilis, est tamen incommunicabilis eminenter: sicut licèt Deus non sit discursivus formaliter, est tamen discursivus eminenter. Unde sicut hoc sufficit ut discursus hominis participet divinum intelligere, & exempletur ab illo, ita sufficit ut personalitas creata sit participatio subsistentiæ Dei absolutæ, & exemplariter ab illa causetur.

Instabis: Personalitas Verbi, ut distincta à subsistentia absoluta, supplet vices personalitatis creatæ, terminando humanitatem: At nisi illam eminenter contineret, non possèt illius vices supplere: Ergo personalitas divina, ratione illius quod super addit ad essentiam, eminenter continet personalitatem creatam, non verò ratione subsistentiæ absolutæ, quam includit implicitè, & per consequens personalitas creata est participatio divinæ, ratione illius quod personalitas divina addit ad essentiam, & perfectiones absolutas.

30 Respondeo duo præstari à personalitate creata propriæ naturæ quam terminat: primum est independentia ab alio ut sustentante, quod perfectio est: secundum est incommunicabilitas alteri ut supposito terminanti, quod perfectionem non explicat. Primum supplet personalitas Verbi ratione subsistentiæ absolutæ quam implicitè includit: secundum, ratione subsistentiæ relativæ, quam superaddit essentiæ; ad quod necessarium non est quòd contineat eminenter continentiâ

A effectivâ incommunicabilitatem quam supplet, sed sufficit quòd illam contineat eminenter formaliter.

Objicies quintò: Intellectus humanus ex divina revelatione & illustratione perficitur & roboratur, etiam in ordine ad ea quæ naturaliter potest cognoscere; cùm omne inferius, ex conjunctione cum superiori, etiam in ordine ad proprium objectum perficiatur: ut patet in virtutibus moralibus, quæ perficiuntur ex conjunctione cum charitate & virtutibus infusis; & in cogitativa, quæ perficitur & redditur capax alicuius imperfecti discursus, ex conjunctione quam habet in homine cum potentia intellectiva, ut docetur in libris de anima: Ergo licèt intellectus humanus non possit ex propriis viribus ante revelationem demonstrare existentiam Trinitatis, id tamen poterit revelatione supposita. 32

B

Confirmatur: Intellectus creatus ante omnem revelationem non potest fide humanâ credere existentiam Trinitatis, & tamen illâ præsuppositâ id potest; ut constat in Hæreticis, qui discredentes aliis fidei nostræ mysteriis, huic assentiuntur, non fide divinâ & supernaturali, quâ carent, sed humanâ & naturali: Ergo pariter, licèt nequeat intellectus creatus ante omnem revelationem demonstrare naturaliter existentiam Trinitatis, præsuppositâ tamen divinâ revelatione, illam ex effectibus naturalibus demonstrare potest. 33

C Ad objectionem respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam. Quantùmcumque enim intellectus perficiatur in ordine ad ea quę naturaliter potest cognoscere, nunquam tamen potest in illis, vel ex illis, cognoscere ea quæ in eis cognoscibiliter non continentur. Unde cùm (ut ostendimus) effectus naturales, defectu connexionis cum Deo ut Trino, nequeant ex se ad illius ut Trini cognitionem movere, intellectus humanus, etiam suppositâ divinâ revelatione, ex illis nequit demonstrationem Trinitatis elicere. Sicut ex principio non habente necessariam connexionem cum aliqua veritate, nunquam potest intellectus, quantùmcumque lumine fidei, aut alteriùs habitus supernaturalis perficiatur, talem D veritatem demonstrare, & ex illo principio necessarium conclusionem inferre. 34

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego etiam Consequentiam & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia fides humana utitur extrinseco testimonio; ac proinde, cùm adsit, revelatione suppositâ, testimonium extrinsecum, quod ante eam adesse non poterat; inde fit, quòd possit mysterium Trinitatis credi fide humanâ, revelatione suppositâ, non verò antecedenter ad illam. Econtra verò demonstratio naturalis nititur principiis ab intrinseco connexis cum objecto cognoscendo: unde cùm relveatio non præbeat E effectibus naturalibus connexionem intrinsecam cum mysterio Trinitatis; illi (suppositâ etiam revelatione) non minùs manent impotentes ad inducendam huius mysterii evidentem cognitionem, quàm antecedenter ad illam. 35

§. IV.

Duo corollaria notatu digna.

36 Ex dictis colliges primò, Mysterium Trinitatis, etiam sub ratione possibilis, per rationem naturalem non posse evidenter cognosci: nam si posset evidenter demonstrari ut possibile, posset etiam demonstrari ut existens, cum lumine natu-

rali notum sit, Deum (ut pote actum purissimum) A non posse esse in potentia ad aliquam entitatem aut perfectionem, & per consequens quidquid possibile est in Deo, in eo actu reperiri.

37 Colliges secundò, Nedum in effectibus naturalibus, sed nec etiam in supernaturalibus, cum Deo ut principio efficiente comparatis, posse evidenter cognosci Trinitatis mysterium. Ideò enim in effectibus naturalibus, Deus ut Trinus nequit evidenter cognosci, quia à Deo quatenus Trino non causantur efficienter, nec ab illo ut sic per se dependent: Sed eadem ratio valet pro effectibus super naturalibus, nam illi etiam non procedunt efficienter à Deo ut Trino, nec per se ab illo dependent: Ergo ex illis, quantumcùmque comprehensis, non potest Deus ut Trinus evidenter cognosci. *Dixi in effectibus supernaturalibus, cum* B *Deo ut principio efficiente comparatis:* quia quædam sunt entia supernaturalia, quæ Deum ut est in se, tanquam objectum specificativum respiciunt, quæ proinde, si ad illum ut objectum comparentur, non possunt evidenter cognosci, nisi etiam evidenter cognoscatur Trinitatis mysterium. Unde docent nostri Thomistæ 3. p. quæst. 11. ex visione beatifica, evidenter cognita, Trinitatem personarum evidenter cognosci, ratione connexionis quam visio habet cum illa, non ut effectus cum causa efficiente, sed ut actus cum objecto.

38 Dices, Si visio beatifica à Deo ut Trino tanquam ab objecto dependeat, à Deo etiam ut Trino tanquam à causa efficiente procedet: Ergo in C illa, ut in Dei effectu, poterit mysterium Trinitatis evidenter cognosci. Consequentia patet, Antecedens verò probatur. Nam, ut docent nostri Thomistæ in libris de anima, & in Tractatu de visione beatifica, objectum mediante specie quam imprimit, effectivè in cognitionem influit, juxta commune illud Augustini effatum, quo asserit ex objecto & potentia pari notitiam, sicut ex concursu maris & fœminæ gignitur proles: Ergo si Deus, ut Unus & Trinus, sive divina essentia, ut tribus personis communicata, sit objectum visionis beatificæ, illa à Deo ut Trino, tanquam à causa efficiente pendebit.

39 Respondeo distinguendo Antecedens: Si visio D beatifica pendet à Deo ut Trino, tanquam ab objecto motivo, à Deo etiam ut Trino tanquam à causa efficiente procedit, concedo Antecedens. Si dependeat ab illo, ut ab objecto purè terminativo, nego Antecedens. Ad cuius probationem similiter dicendum est, quòd objectum motivum influit effectivè in cognitionem, non verò objectum purè terminativum. Itaque licèt essentia divina, ut actu tribus personis communicata, & ut continens relationes & attributa, terminet visionem beatificam, non tamen movet per se ad illam, nec gerit vices speciei, ut actu communicata tribus personis; sed tantùm ratione perfectionis E absolutæ, & prout virtualiter à linea relativa distinguitur: aliàs paternum intellectum moveret ad Filii generationem, ut actu communicata Filio; & consequenter Filius à seipso ut à principio procederet: Item una persona ratione suæ subsistentiæ relativæ, posset habere aliquem concursum effectivum ad extra; quod tamen communiter negant Theologi: Tum quia relationes divinæ non sunt activæ, cùm habeant rationem puri termini. Tum etiam, quia aliàs opera Trinitatis ad extra, non essent indivisa, nec toti Trinitati communia, ut in Tractatu de attributis fusè declaravimus.

Disp. 2. art. 5. parag. 2

ARTICULUS II.

An & quod dentur notiones in divinis?

§ I.

Quid nomine notionis intelligant Theologi, breviter explicatur.

Nomine notionis intelligimus cum D. Thoma hic artic. 2. ad 2. propriam rationem cognoscendi personam divinam; sumendo illam rationem, non pro formali conceptu, quo illam personam specialiter cognoscimus, & discernimus ab alia; sed pro conceptu objectivo, seu aliqua nota speciali, sigillo, & veluti charactere, tenente se ex parte ipsius personæ, ratione cuius ipsam cognoscimus, & à quacumque alia discernimus. Ex qua definitione seu potiùs discriptione. 40

41 Colligitur primò cum Cajetano hic, quòd notio propriè loquendo significari debet in abstracto: est enim formale cognoscendi principium; formale autem principium cognoscendi, sicut & formale principium essendi, congruentiùs in abstracto significatur, quod est modus formæ, quam in concreto; Ergo sicut personalitas, quia est formale principium essendi personaliter, propriè significatur in abstracto, ita & notio.

42 Nec obstat, Augustinum 1. de Trinit. cap. 6. pro notionibus Patris & Filii assignasse genitum, & ingenitum esse, quæ concreta sunt: ibi enim concretum pro abstracto usurpavit. Neque hoc inconveniens est, quando non disputatur cum Hæreticis, cum quibus verborum rigor, & omnimoda proprietas servanda est.

43 Colligitur secundò discrimen quod inter relationes, proprietate, & notiones versatur. Nam licèt hæc tria in eadem formalitate absq; virtuali distinctione conveniant: primum tamen isti formalitati convenit per respectum ad correlativum; secundum per comparationem ad personam, cujus est proprietas; tertium comparativè ad intellectum, cui est ratio manifestandi personam constitutam. Quæ doctrina est D. Thomæ in 1. dist. 26. quæst. 2. artic. 3. ex qua ibidem infert, priùs intelligi in relatione rationem respectûs ad terminum seu correlativum, deinde rationem proprietatis, ac tandem rationem notionis: eò quòd nihil possit esse ratio manifestandi aliud, nisi sit illi proprium; nec illi possit esse proprium, nisi ab aliis distinguatur; quod in Divinis fit per relationem.

44 Colligitur tertiò, tria requiri ut aliquid dicatur notio in Divinis. Primum est, quòd significet aliquid pertinens ad originem: quia relationibus originis distinguuntur personæ. Secundum, quòd pertineat ad dignitatem, vel saltem illam denotet; quia persona nomen dignitatis est, ut docet Divus Thomas suprà quæst. 29. artic. 3. ad 2. Tertium, quòd dicat aliquid speciale: quia quod est commune tribus personis, non potest esse ratio discernendi unam personam ab alia. Ita idem S. Doctor loco citato ex primo sententiarum. His præmissis, facilè poterit resolvi difficultas proposita. Unde sit.

§. II.

Respondetur Quæsito.

Dico primò, ponendas esse in Divinis notiones. Ita communiter docent Theologi, cum Magistro *in 1. dist. 26.* & cum D. Thoma *hîc art. 2.* ubi hanc conclusionem duplici ratione demonstrat.

45. Prima est: Catholici debent habere nomina abstracta, quibus utantur ut respondeant Hæreticis, inquirentibus quonam Pater, Filius, & Spiritus Sanctus sint personæ? Sed rationes objectivæ correspondentes his nominibus, & ab illis significatæ, sunt notiones; quia sunt proprietates personales, non utcumque, sed ut principia quibus personæ divinæ innotescunt: Ergo in divinis poni debent notiones.

46. Secunda ratio est: Oportet habere nomina, quantùm fieri potest, ad explicanda omnia quæ sunt in divinis: Sed in una persona Trinitatis, v. g. in Patre, sunt duæ relationes, scilicet paternitas. & spiratio activa: Ergo oportet habere nomina, ad explicandam non solùm unitatem personæ, sed etiam pluralitatem relationum: rationes verò objectivæ, his nominibus significatæ, sunt verè notiones, utpote participantes definitionem notionis: Ergo in Divinis notiones admittendæ sunt. Minorem probat D. Thomas. quia spirationi activæ correspondet pro termino relatio spirati, & paternitati filiatio, quæ diversæ relationes sunt; unica autem relatio ad duos terminos non potest referri: Ergo non correspondet ipsis in Patre unica sed duplex relatio.

47. Dices: Una relatio secundùm speciem terminari potest ad plures relationes; ut constat tum in patre plures filios habente, ad quos unâ relatione refertur, cùm tamen ex parte filiorum plures relationes correspondeant; tum etiam in albo, quod unicâ relatione similitudinis omnia respicit quibus assimilatur, cùm tamen in quolibet illorum distincta sit relatio; tum denique in filio quem unicâ relatione patrem & matrem respicere, tenet frequentior Philosophorum sententia, cùm tamē relatio patris & relatio matris specie distinguantur: Ergo ex eo quòd in Filio & Spiritu Sancto, ad quos Pater refertur, plures sint relationes, nō rectè colligitur relationes quibus illos respicit specie virtualiter esse distinctas.

48. Respondeo distinguendo Antecedens. Ad plures relationes, specie adæquatè distinctas, nego Antecedens: numero solùm differentes, aut specificè inadæquatè in ratione terminandi, concedo Antecedens, & nego consequentiam, quam non probant exempla adducta. In primo enim & secundo, solo numero distinguntur relationes terminantes. In tertio, etsi paternitas & maternitas specificè distinguantur, illarum tamen distinctio inadæquata est & partialis, in ratione terminandi relationem filiationis: quia eo modo comparantur relationes istæ ad terminandam relationem filiationis, quo patris & matris activus & passivus concursus ad causandam filii nativitatem. Sicut ergo ad istam inadæquatè & partialiter se habet utriusque concursus, ita eorum relationes inadæquatè & partialiter terminant relationem filii. In nostro autem casu, processio & filiatio terminantes paternitatem & activam & spirationem, non se habent partialiter, sed totaliter terminant.

Dico secundò, dari in divinis quinque tantùm notiones: nempe paternitatem, & innascibilitatem in Patre; filiationem in Filio; spirationem activam in Patre & Filio, ut sunt principium Spiritûs Sancti; & processionem seu spirationem passivam in ipso Spiritu Sancto. Ita D. Thomas *hîc art. 3.* 49.

Probatur ratione illius: cùm notio pertineat ad ordinem originis, tot debent poni notiones, sunt ordines originum ad dignitatem pertinentes: Sed isti non sunt nisi quinque: Ergo quinque tantùm dantur notiones in Divinis. Minor probatur: In divinis non sunt nisi duæ processiones, ex quibus quælibet importat duplicem ordinem positivum originis; processio quidem per intellectum, quæ est generatio, importat ordinem ejus à quo est alius; qui ordo vocatur *paternitas*, & est notio Patris; & ordinem ejus qui est ab alio, dicitúrque *Filiatio*, quæ est notio Filii. Secunda etiam processio importat duplicem ordinem similem; nempe ejus à quo est alius, qui ordo est *Spiratio activa*, per quam producitur Spiritus Sanctus, & hæc est notio Patris & Filii, in quantùm sunt principium Spiritûs Sancti; & ejus qui est ab alio, & hic dicitur *Spiratio passiva*, quæ est notio Spiritûs Sancti. Præter illos ordines originis positivos, est adhuc alius ad originem negativè spectans, nempe ordo ejus à quo est alius, & qui non est ab alio; qui pertinet ad ordinem originis, eo modo quo negationes pertinent ad ordinem affirmationum; & sic est *innascibilitas*, quæ est alia notio Patris. Sed non est alius modus originis ad dignitatem pertinens, præter quinque assignatos, ut ex solutione argumentorum constabit: Ergo non sunt in Divinis nisi quinque notiones assignatæ.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

Objicies primò: Generatio in Patre, & nativitas in Filio, habent rationem notionis: Ergo dantur plusquam quinque notiones in Divinis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Generatio & nativitas sunt rationes cognoscendi Patrem & Filium, & aliàs ad dignitatē spectant; quod sufficere ad rationem notionis patet ex dictis: Ergo rationem notionis obtinent. 50.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum est, quòd ut aliquid obtineat rationem notionis in Divinis, debet esse ratio cognoscendi personam divinam in seipsa: generatio verò & nativitas, cùm sint nomina significantia origines in fieri & tendentia, notificant tantùm actus notionales divinarum personarum, non verò ipsas personas divinas in se ipsis, & ideo notiones non sunt. 51.

Addo quod, generatio & nativitas possunt considerari, vel in recto, vel in obliquo: primo modo dicunt aliquid absolutum, unde ut sic non possunt esse notiones: secundo modo paternitatem & filiationem, quæ sunt duæ ex notionibus assignatis, important: & ita sub hac consideratione numerum notionum augere nequeūt.

Objicies secundò: Ratio Verbi & ratio Filii virtualiter distinguntur in Filio (& idem dicendum de ratione boni & amoris in Spiritu Sancto) At ratio verbi notio est, cùm ad originem spectet, & dignitatem importet: Ergo dantur in Filio duæ notiones, & totidem in Spiritu Sancto; 52.

ctio; & consequenter plures sunt notiones, quàm quinque assignatæ.

53. Respondeo primò, negando Antecedens: cùm enim ratio repræsentationis connotata à Verbo, non distinguatur virtualiter à ratione naturæ, quæ in conceptu Filii importatur; eò quòd illæ duæ rationes ad eandem lineam intellectualem pertineant; etiam ratio Filii, & ratio Verbi in secunda Trinitatis persona identificantur sine virtuali discrimine, ùt in 2. disp. ostensum est. *Art. 4. §. ultimo.*

54. Præterea, dato & non concesso, quòd ratio Filii & Verbi distinguantur virtualiter, quantùm ad perfectiones absolutas, quas de connotato important: tamen certum est, rationem Verbi, pro eo quod in recto dicit, nempe relatione, non distingui virtualiter à ratione Filii; esse autem notionem, non competit Verbo aut Filio ratione connotati, vel absoluti, sed ratione illius quod ab utroque in recto importatur, quod est relatio.

55. Objicies tertiò: Spiratio activa non est notio: Ergo non dantur quinque notiones. Consequentia patet, Antecedens probatur. Notio debet esse proprietas personalis, nam quod non est proprium non potest esse ratio cognoscendi personam in sua propria ratione: Sed spiratio activa non est proprietas personalis; cùm duabus personis conveniat, scilicet Patri & Filio, simul spirantibus & producentibus Spiritum Sanctum: Ergo rationem notionis non obtinet.

56. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicatur cum D. Thoma *opusc. 3. cap. 59* proprietatem dici dupliciter, primò absolutè, secundò comparativè. Sic risibilitas, quæ est proprietas hominis, est proprietas absoluta; esse verò bipedem, est proprietas ipsius comparativè ad quadrupedia. Ita etiam in proposito, spiratio activa non est proprietas absoluta, quasi conveniens uni personæ, sed comparativa, in ordine scilicet ad Spiritum Sanctum, cui ipsa non convenit.

57. Objicies ultimò: Innascibilitas in Patre vel sumitur pro materiali, vel pro formali? Si primum, non est notio à paternitate distincta, cùm de formali significet paternitatem. Si secundum, notio est, cùm negatio sit, & consequenter dignitatem non explicet, de ratione enim notionis est quòd ad dignitatem pertineat, ùt suprà diximus: Ergo non sunt quinque notiones in Divinis.

58. Huic argumento patebit solutio ex dicendis disputatione sequenti, ubi significatum formale hujus nominis *ingenitum* quod est idē ac innascibile, exponemus. Nunc breviter respondeo, eligendo secundam partem dilemmatis. Ad probationem in contrarium dicendum est, ad rationē notionis necessarium non esse quòd sit dignitas, sed sufficit quòd circumlocutivè & à posteriori dignitatem explicet; sicut nec requiritur quòd sit personalitas, sed quòd personalitatem notificet. Licèt autem innascibilitas ratione sui formaliter dignitas non sit, tamen à posteriori explicat dignitatem personalem primæ personæ, scilicet auctoritatem principii, per modum capitis & fontis omnium divinarum personarum, ut latiùs expendemus disputatione sequenti.

59. Dices: Si notio in negatione consistere posset, sequeretur plures alias dari notiones, quàm quinque enumeratas: nam in Filio negatio procedendi per voluntatem, quæ *inspirabilitas* dicitur, & in Spiritu Sancto negatio procedendi per intellectum tanquam terminum genitum, quæ *ingenerabilitas* appellatur, rationem notionis obtinebunt; & sic ad minus dabuntur septem notiones in Divinis: Sed hoc non admittitur à nobis: Ergo *&c.*

60. Respondeo negando sequelam Majoris: Inspirabilitas enim nec dignitas est, nec dignitatem denotat. Et idem de ingenerabilitate dicendum: Tum quia, supposito quòd aliquid producatur, non dicit, ex nostro modo concipiendi, dignitatem, quòd careat hoc, vel illo modo productionis: Tum etiam, quia inspirabilitas sumpta ratione sui, creaturis potest competere, & similiter ingenerabilitas; cùm creaturæ non spirentur, & possint produci per actionem quæ generatio nō sit, innascibilitas autem, quæ in negatione omnis principii consistit, explicat dignitatem, scilicet authoritatem principii, per modum capitis & fontis omnium divinarum personarum; solùmque primo supposito perfectissimæ naturæ intellectualis competere potest.

61. Hujus discriminis radicem assignavit D. Thomas 1. *ad Annibaldum dist. 28. quæst. 1. art. 1. ad 3* quia scilicet, quò affirmatio est specialior, eò universalior evadit negatio; & econtra quò universalior fuerit affirmatio, eò illius negatio est contractior: ùt constat in negatione animalis, quæ limitatior est, & paucioribus convenit, quàm negatio hominis; quia animalis affirmatio universalior est affirmatione hominis. Quia ergo inspirabilitas est negatio peculiaris processionis, & ingenerabilitas negatio processionis per intellectum, quæ etiam specialis processio est; innascibilitas autem est negatio processionis ut sic, quæ universalior est quâlibet ex his processionibus; consequens est quòd primæ negationes universaliores sint, nec ad intellectualem naturam coarctatæ, subindeque dignitatem non denotent; ista autem negatio coarctetur ad naturam intellectualem, & illius dignitatem designet.

DISPUTATIO VIII.

De persona Patris.

Ad quæst. 33. D. Thomæ.

1. Duo sunt nomina, quæ primæ personæ divinæ solent attribui: primum est nomen Patris, quod est tantæ religionis & excellentiæ, ùt Cyrillus asserat, hoc præclarissimum nomen magis ei quàm Dei titulum convenire: *Hoc enim* (inquit) *dignitatis, illud substantialis significativum est proprietatis. Deum enim si dixeris, rerum omnium Dominum ostendisti: Patrem verò si appellaveris, proprietatem tetigisti. Deus dicitur & Dominus, quatenus mundum creavit: Pater appellatur, quia Filium æternum sibi consubstantialem, & Deum genuit.* *In Joann.*

2. Cum hac Cyrilli cogitatione concordat id quod refertur Joann. 20 scilicet Christum apparentem Magdalenæ post resurrectionem, jussisse illi ut hæc annuntiaret Discipulis: *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum; Deum meum, & Deū vestrum.* Ubi præmittit titulum Patris, eúmq; Dei titulo anteponit: *Quia* (inquit Theodoretus) *appellatione Patris magis quàm Domini delectatur.*

3. Secundum nomen quod primæ personæ convenit, est nomen ingeniti, seu innascibilis, quod etiam summæ dignitatis est ac excellentiæ: hoc enim

enim nomine designatur, Patrem nedum in divina personarum Triade, primatum tenere originis; sed insuper totius Divinitatis inexhaustum esse ac fontale principium. Unde Dionysius in libro de divin. Nomin. *Solus fons supersubstantialis Deitatis est Pater.* Et Concilium Toletanum sextum: *Confitemur Patrem ingenitum, increatum, fontem & originem totius Divinitatis, apud quem non tam paternitas, quàm paternitatis principatus.*

4. Sed advertendum est, hoc nomine non solam negationem generationis strictè sumptæ importari (sic enim non est Patri proprium, sed convenit etiam Spiritui Sancto, quia ille non est filius nec genitus, nec ejus processio est vera generatio, ùt in 2. disp. ostendimus) sed etiam negationem omnis processionis & communicationis ab alio: quo pacto soli Patri convenit, cùm ille solus à nullo procedat, & quidquid habet à nullo recipiat.

Circa primum nomen nihil occurrit dicendū. Circa secundum quæri solet, an innascibilitas, quæ per hoc nomen, *ingenitum*, significatur, per aliquid positivum, vel purè negativum, in ratione notionis constituatur? Quam difficultatem articulo sequenti breviter resolvemus.

ARTICULUS UNICUS.

An innascibilitas per negationem, vel per aliquid positivum in ratione notionis constituatur?

5. IN hujus difficultatis resolutione tres reperio Authorum sententias: Prima tenet, innascibilitatem, ut est Patris notio, aliquid positivum importare. Pro qua sententia referuntur D. Bonaventura, Aureolus, & quidam alii antiqui Theologi, quos ex modernis secutus est Philippus à S. Trinitate *hic disp. 6. dubio 3.*

Secunda docet illam constitui in ratione notionis per respectum rationis, qui intelligitur in Patre in eo signo, quo concipitur constitui in ratione personæ, & Filii generationem præcedere. Ita Vazquez *disp. 137 art 1.*

Tertia asserit illam in ratione notionis importare aliquem respectum transcendentalem, quo Pater, tanquam fundamentale Trinitatis principium, indivisè Filium & Spiritum Sanctum respicit. Ita Alarcon *hic disp. 7. cap. 1.* Pro veritatis declaratione

6. Dico, innascibilitatem non constitui in ratione notionis per aliquid positivum, sed per negationem omnis processionis vel productionis passivæ, quam de formali significat. Ita expressè docet S. Thomas in 1. dist. 28. qu. 1. art. 1. ubi ait: *Licèt ingenitum nihil ponat quod sit de intellectu ejus constitutivè, non tamen sequitur quòd non possit esse notio; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optimè per negationem certificatur, sicut cæcitas.* Quo nihil clariùs & expressiùs dici potest, unde mirum est quòd Philippus à S. Trinitate, hunc locum citet pro sua sententia.

7. Probatur etiam conclusio ex eodem S. Doctore *hic art. 4. ad 1.* ubi postquam refutavit sententias illorum, qui dicebant innascibilitatem, prout est Patris proprietas, vel significare quòd à nullo sit, & quòd sit principium aliorum, vel universalem authoritatem, vel fundamentalem plenitudinem, sic concludit. *Et ideo dicendum est secundùm Augustinum, quòd ingenitum negationem generationis passivæ importat.* Et paucis interpositis, ait: *Nec propter hoc sequitur quòd ingenitum non debeat poni propria notio Patris, quia prima & simplicia per negationem notificantur.* Ex quibus sic arguo: Primum argumentum D. Thomæ intendebat probare, innascibilitatem non esse notionem, eò quòd notio ponat aliquid in eo cujus est; ingenitum autem nihil ponit, sed removet, cùm negationem importet. Cui argumento respondet, quòd licèt ingenitum, seu innascibilitas, negatio sit, tamen esse potest notio Patris, quia simplicia per negationes notificantur: At si sentiret, ingenitum in ratione notionis, non per negationem, sed per positivum constitui, non sic responderet, sed faciliùs argumentum solveret, asserendo quòd licèt negationem significet, non tamen per illam, sed per positivum in ratione notionis constituitur: Ergo innascibilitas, non per aliquid positivum, sed per negationem omnis processionis vel productionis passivæ, in ratione notionis constituitur.

Secundò probatur conclusio ratione fundamentali. Ad rationem notionis sufficit, quòd notificet aliquid personale, pertinens ad dignitatem; nec requiritur quod ipsa notio, ratione sui dignitas sit: At negatio, significata nomine ingeniti, notificat in Patre aliquid pertinens ad dignitatem, scilicet primatum originis, & immediatam terminationem paternitatis respectu naturæ divinæ, quæ dignitas nullâ aliâ proprietate explicatur: Ergo etiam si ratione sui dignitas non sit, erit notio ratione sui. Minor patet, Major autem probatur primò ex doctrina D. Thomæ jam adducta. Secundò, quia non magis requiritur ad rationem notionis, quòd significet aliquid ad dignitatem spectans, quàm quòd significet proprietatem personalem; cùm primum ex secundo colligatur: Sed ut aliquid notio sit, non requiritur quòd ratione sui sit proprietas personalis; sed sufficit quòd proprietatem personalem circumlocutivè significet, seu notificet; Ergo etiam non requiritur quòd ratione sui dignitas sit, sed solùm quòd circumlocutivè notificet dignitatem. Tertiò probatur eadem Major contra Vazquem, argumento ad hominem. Nam ille docet ùt vidimus, innascibilitatem in ratione notionis per relationem rationis constitui: Sed relatio rationis, cùm nihil reale & positivum sit, ratione sui nullam dicit perfectionem aut dignitatem (esto illam notificet aut explicet) Ergo ad rationem notionis non requiritur quòd ratione sui dignitas sit, sed sufficit quòd dignitatem explicet aut manifestet. 8.

Denique probatur conclusio specialiter contra Alarcon, destruendo præcipuum ejus fundamentum. In Patre non datur aliquis respectus transcendentalis, quo indivisè Filium & Spiritum Sanctum respiciat: Ergo innascibilitas per respectum illum transcendentalem non potest in ratione notionis constitui. Consequentia patet, Antecedens probatur. In Patre non datur aliquis unus & communis influxus, quo in Filium & Spiritum Sanctum influat: Ergo neque unus respectus transcendentalis, quo indivisè utramque personam respiciat. Antecedens est certum: Filium enim adæquatè procedit per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem, nec datur alia tertia ratio influendi in ipsos. Consequentia verò probatur. Omnis respectus quo in divinis una persona aliam respicit, sive sit transcendentalis, sive prædicamentalis, aut quasi prædicamentalis, debet in influxu & ori- 9.

gine activa vel passiva fundari: Ergo si in Patre nō detur unus & communis influxus, quo in Filium & in Spiritum Sanctum influat, non poterit dari unus respectus transcendentalis, quo indivisè utramque personam respiciat, ùt docet Alarcon, sed adæquatè Filium respiciet paternitate, & Spiritum Sanctum spiratione activâ.

10. Sed opponit ille Author, quòd Pater vocatur à SS. Patribus *Fontana Divinitas*, seu *fundamentale Trinitatis principium*; unde ad notionem Patris pertinet hoc quod est esse principium universale, & veluti primam radicem aliarum personarum: At in ratione principii radicalis Filii & Spiritûs Sancti non constituitur per paternitatem & spirationem; cùm per illas solùm comparetur ad Filium & Spiritum Sanctum, ut proximum illorum principium: Ergo per formalitatem aliquam ab illis distinctam; quæ cùm absoluta non sit, nec sit relatio prædicamentalis, erit utique transcendentalis relatio, quâ ut principium radicale indivisè utrumque respiciet; & consequenter hæc fundabit negationem ingeniti, & innascibilitatem in ratione notionis constituet.

11. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum est, paternitatem posse considerari dupliciter, scilicet ut est relatio, & ut est subsistentia, seu forma hypostatica, primò terminans & modificans naturam divinam. Sub priori consideratione non constituit Patrem fundamentale Trinitatis principium, seu principium radicale Filii & Spiritûs Sancti, sed solùm illum refert ad Filium; bene tamen sub posteriori, quia ut sic fundat in Patre incapacitatem essendi ab alio, & connotat divinam naturam, ut à se & non ab alio habitam: unde sub hac ratione paternitas de materiali & fundamentaliter hoc nomine, *ingenitum*, prout est Patri proprium, & notio illius, importatur.

12. Dices, ex hoc sequi, innascibilitatem non esse notionem à paternitate distinctam: nam ad constituendam diversam notionem, requiritur conceptus objectivus virtualiter saltèm distinctus, ut disputatione præcedenti dicebamus: Sed paternitas, ut forma hypostatica, non distinguitur virtualiter à se ipsa ut referente: Ergo si ut forma hypostatica hoc nomine *ingenitum* de materiali importetur, innascibilitas non erit notio à paternitate distincta.

13. Sed facilè respondetur, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, quòd ad constituendam diversam notionem, requiritur conceptus objectivus virtualiter distinctus, saltèm ex parte illius quod de formali significat; non tamen semper exigitur, quòd virtualiter sit diversus ex parte ejus quod fundamentaliter & de materiali tantùm importat. unde cùm paternitas, ùt gerit munus subsistentiæ & formæ hypostaticæ, primò modificantis naturam divinam, de materiali solùm & fundamentaliter hoc nomine, *ingenitum*, prout est Patris notio importetur, illúdque de formali significet negationem omnis processionis, seu passivæ productionis, quæ virtualiter à paternitate distinguitur, innascibilitas erit notio à paternitate distincta.

A

DISPUTATIO IX.

De Persona Filii.

Ad quæstionem 34. & 35. D. Thomæ.

VAria in sacris litteris Dei Filius sortitur nomina, quæ sub duodenario numero Ambrosius *lib. 2. de Fide* in prologo ex variis tam veteris quàm novi Testamenti locis collegit. B Vocatur enim Filius Dei, Verbum, Imago, Idea, Principium, Sapientia, Lux, Candor lucis æternæ, Character, Figura substantiæ, Speculum, Veritas. De quibus nominibus hæc subjungit idem Ambrosius: *Hi sunt pretiosi illi lapides, Sardius, Iaspis, Smaragdus, Chrysolitus, & alii, quibus Sancti Aaronis, qui Christi figuram gessit; vestimentum intexitur. Hic verò amictus est Sacerdotis, hæc vestis nuptialis, hic textus prophetarum, qui bene noverit ista contexere.* Filius Dei dicitur, quia ex Deo Patre nascitur. Verbum, quia ex ore Altissimi cum perfecta ejus notitia prodit. Imago, splendor gloriæ, & speculum quia nihil ei deest quominùs perfectè Patrem exprimere possit. C Vapor virtutis Dei, quia ejusdem cum Patre naturæ. Candor lucis æternæ, quia ei coæternus. Character, à Patre personali differentia, non essentiali perfectione discretus.

Ex his nominibus alia sunt quæ respectum dicunt ad Patrem, ut Filius, Verbum, Imago: alia quæ relationem ad creaturas exprimunt, ut idea, principium, exemplar alia propria & notionalia, ut Filius, Verbum, & Imago: alia omnibus personis communia, & Filio appropriata, ut lux, virtus, vita, principium, idea &c.

De his omnibus nominibus non agit D. Thomas in præsenti, sed tantùm de duobus præcipuis, D scilicet de nomine Verbi, & Imaginis: *quia* (inquit) *ratio Filii ex ratione Patris consideratur.* Unde hujus S. Doctoris vestigiis inhærentes, solùm de ratione Verbi & Imaginis in hac disputatione differemus.

ARTICULUS I.

An Verbum ex cognitione omnium personarum divinarum per se procedat?

TErtullianus in Apologetico, agens de æterna & arcana Christi generatione; & Gentilium Philosophorum, qui ex proprio cerebro E tot vana falsorum Deorum finxere commenta, insipientiam irridens: *Accipite* (inquit) *hanc fabulam, similis est vestris.* Alludit, ni fallor, ad illam fabulam, quâ Poëtæ finxerunt Minervam ex Jovis cerebro prodiisse. Aliquid enim simile docet fides Christiana, ubi divinæ generationis pandit arcanum: credit enim increatum æterni Patris Filium ex fœcundissima ejus mente ante sæcula genitum fuisse, juxta illud divinæ Sapientiæ verbum: *Ego ex ore Altissimi prodii:* id est, ex intellectu Patris, qui est veluti os spiritualis substantiæ. Unde in præsenti inquirunt Theologi, ex quorum objectorum cognitione Verbum divinum producatur? & num ex omnium personarum divinarum notitia per se procedat?

§. I.

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1. SUppono primò, id per se in quarto modo ad alicujus productionem concurrere, quod per se exigitur ut principium illius: id autem non per se in quarto modo perseitatis se habere, quod licèt sit idem cum principio, à termino tamen non petitur ut ejus principium. Sicut Trinitas personarum, etsi cum divina natura & omnipotentia realiter identificetur, non tamen est per se necessaria quarto modo perseitatis ad productionem creaturarum: quia illæ (ùt suprà
Disp. 7. Art. 1. ostendimus) per se non petunt pro principio sui Deum ut trinum, sed ut unum & omnipotentem.

2. Suppono secundò, Cognitionem ex qua Verbum procedit, esse non solùm quidditativam, sed etiam intuitivam, imò & comprehensivam divinæ essentiæ. Patet etiam hæc suppositio: nam Verbum divinum procedit per cognitionem perfectissimam; Sed cognitio intuitiva perfectior est abstractivâ; & illa quæ comprehendit objectum, nobilior eâ, quæ illud solùm quidditativè & intuitivè cognoscit: Ergo cognitio ex qua Verbum procedit, non solùm est quidditativa, sed etiam intuitiva & comprehensiva.

Addo quod, Verbum divinum procedit per intelligere primordiale & constitutivum divinæ naturæ: Sed illud non solùm est quidditativum, sed etiam intuitivum & comprehensivum divinæ essentiæ: Ergo & cognitio ex qua Verbum procedit. His præmissis

3. Circa propositam difficultatem quatuor reperio sententias. Prima negat Verbum ex cognitione alicujus personæ divinæ per se procedere, sed solùm ex cognitione essentiæ, & perfectionum absolutarum. Ita Scotus *in 1. dist. 22. quæst. 1. & alibi.*

Secunda docet, Verbum per se procedere ex cognitione essentiæ, & primæ personæ, non verò ex cognitione sui, & Spiritûs Sancti. Ita Puteanus *in præfati dubit. 2. conclusione ultimâ* & quidam alii, quos sine nomine refert Arrubal *disp. 123. cap. 5.*

Tertia asserit Verbum per se in quarto modo perseitatis procedere ex cognitione Patris, & sui, non autem Spiritûs Sancti. Hanc tenet Vazquez *disput. 142. cap. 4.* quem sequitur Alarcon ejus discipulus, *hic disput. 8. cap. 8.* pro hac sententia referens Turrianum, Ægidium Lusitanum, & alios.

Quarta sententia, quæ est communis in Schola D. Thomæ, & quam sequuntur plures ex Recentioribus, existimat Verbum divinum ex cognitione omnium personarum divinarum per se in quarto modo perseitatis procedere. Unde sit

§. II.

Sententia Scoti rejicitur.

4. DIco primò Verbum per se in quarto modo ex cognitione paternitatis procedere.

Probatur primò conclusio ratione manifestâ. Verbum per se in quarto modo procedit ex cognitione illorum quæ per se repræsentat: Sed per se repræsentat non solùm essentiam, sed etiam paternitatem: Ergo per se petit ex utriusque cognitione procedere. Major constat: nam omne per se repræsentatum à verbo creato, debet per se in specie impressa quâ intellectus fœcundatur repræsentari: Ergo similiter omne repræsentatum per se à Verbo increato, debet repræ-

A sentativè contineri in cognitione, quâ mediante procedit: sicut enim intellectus creatus redditur fœcundus per speciem impressam ad productionem verbi, ita intellectus divinus constituitur fœcundus cognitione actuali. Minor autem probatur: Verbum divinum est per se imago, non hujus Dei, prout omnibus personis communis; cùm ab illis, prout sic, realiter non distinguatur, qualiter imago debet à prototypo distingui; sed est per se imago Patris, à quo realiter distinguitur, & à quo realiter procedit: Atqui imago per se repræsentat id cujus est imago: Ergo Verbum per se repræsentat non solùm Patris naturam, sed etiam ejus paternitatem.

B Unde Christus dicebat Philippo: *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum.* Et Apostolus ad Hebræos 1. Filium appellat *figuram substantiæ Patris* sive, ut habet versio Græca, characterem hypostasis ejus: χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

Probatur secundò conclusio. Verbum divinum per se procedit ex cognitione cõprehensiva divinæ essentiæ, ùt fatentur Scotus, & ejus discipuli: Sed essentia divina non potest comprehendi, nisi ab illa cognoscatur paternitas: Ergo Verbum divinum per se procedit ex cognitione illius. Minor probatur: Essentia divina comprehendi non potest, non cognito in illa & ex illa, quidquid ex vi illius cognoscibile est: Sed in di- 5.
C vina essentia, & ex illa, cognoscibilis est paternitas: Ergo nequit comprehendi essentia, cognitione non terminatâ ad paternitatem.

Respondent Scotistæ, quòd licèt in essentia divina possit paternitas absolutè cognosci, non tamen pro omni signo, pro priori scilicet originis Filii, quia in tali signo & prioritate non est cognoscibilis; unde in tali signo comprehenditur essentia, quamvis in ea paternitas non cognoscatur. 6.

Sed contra primò. Pro omni priori, & pro omni signo quo divina essentia cognoscitur, debet cognosci ut radix paternitatis; quia hoc essentialiter ei convenit, sicut naturæ creatæ essen- 7.
D tialiter competit esse radicem suarum proprietatum: Sed ut sic cognosci nequit, non cognitâ paternitate in illa, & ex illa: Ergo paternitas est cognoscibilis in essentia pro omni priori. Major patet, Minor verò probatur. Non minùs ad cognitionem radicis ut talis exigitur cognitio radicati, quàm ad cognitionem relationis cognitio relativi; radix enim ut talis dicit ordinem ad illud cujus est radix: Ergo sicut paternitas, ut talis, non potest cognosci, non cognitâ filiatione ad quam refertur, ita nec essentia divina ut radix paternitatis, non cognita ipsâ paternitate.

Secundò pro priori originis Filii intelligitur essentia ut in Patre; non enim nisi prout in Pa- 8.
E tre cognitio divina est principium, vel actio, quâ Filius producitur: Ergo pro illo priori paternitas est cognoscibilis in divina essentia. Patet Consequentia: Nam paternitas est cognoscibilis, pro omni priori quo est: Ergo si est pro priori originis Filii, est cognoscibilis pro illo priori.

Explicatur ampliùs hæc ratio. Cognitio divina non est fœcunda ad generationem Filii, prout convenit huic Deo absolutè (aliàs ut fœcunda, esset omnibus personis communis) sed prout modificata per paternitatem: Ergo pro omni priori, pro quo fœcunda intelligitur, debet intelligi paternitas ut illam modificans: Sed pro omni priori, pro quo intelligitur paternitas, ut mo-

modificans cognitionem divinam, est intelligibilis in vi essentiæ divinæ: Ergo pro omni priori, quo intelligitur Dei cognitio fœcunda, paternitas in divina essentia intelligibilis est; & consequenter, non cognitâ paternitate, non poterit pro illo priori Dei essentia comprehendi.

§. III.

Præcipuæ Objectiones solvuntur.

9. OBjiciunt in primis Scotistæ: Cognitio non pendet per se ab objecto secundario, sed tantùm à primario & specificativo: Atqui sola divina essentia est objectum primarium & specificativũ divinæ intellectionis, ex qua Verbum procedit; relationes verò & personæ, ad objectum tantùm secundarium pertinent, ut in Tractatu de Attributis docuimus: Ergo Verbum per se non procedit ex cognitione paternitatis & aliarũ relationũ, sed solùm ex cognitione essentiæ

Disp. 2. art. 5.

10. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Objectum primarium priùs cognoscitur quàm secundarium; unde divina cognitio priùs terminatur ad essentiam, quàm ad paternitatem: Sed in illo priori sufficiens est ad producendum Verbum: Ergo ex illa, prout præcisè ad essentiam terminata, Verbum procedit.

11. Respondeo primò, retorquendo argumentum in Adversarios: nam plures ex Scoti Discipulis docent Verbum per se procedere, non solùm ex cognitione essentiæ, verùm etiam attributorum: Sed attributa, sicut & relationes, pertinent ad objectum tantùm secundarium divinæ intellectionis: Ergo ex eo quòd relationes ad objectum tantùm secundarium divinæ intellectionis pertineant, non rectè infertur Verbum divinum ex cognitione paternitatis & aliarum relationum non procedere.

12. Respondeo secundò distinguendo Majorem: Cognitio non pendet per se ab objecto secundario: quando sine illo objectum primarium potest intuitivè & comprehensivè cognosci, concedo Majorem: si sine illo non possit haberi cognitio intuitiva & comprehensiva objecti primarii: nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego consequentiam. Nam licèt paternitas & aliæ relationes ad objectum tantùm secundarium divinæ intellectionis pertineant: quia tamen cognitio essentiæ, quæ est primarium ejus objectum, non potest esse intuitiva, nec comprehensiva, nisi ad relationes terminetur, ut ostendemus §. sequenti, Verbum divinum non solùm ex essentiæ attributorum, sed etiam paternitatis & aliarum relationum cognitione procedit.

13. Ad confirmationem distinguo etiam Majorem: Objectum primarium priùs cognoscitur quàm secundarium, prioritate à quo, concedo Majorem: prioritate in quo, subdistinguo Majorem: si secundarium in primario includatur essentialiter, nego Majorem. Si non includatur, concedo Majorem. Unde quamvis relationes ad objectum secundarium divinæ cognitionis pertineant: quia tamen essentialiter includuntur in essentia, ut ostendimus disp. 3. vel saltèm, ut omnes fatentur, cum illa essentialiter connectuntur, essentia non cognoscitur priùs quàm relationes, prioritate in quo, sed solùm à quo, quia est ratio sub qua relationes terminant cognitionem divinam.

14. Arguunt secundò Scoti Discipuli: Verbum solùm per se procedit ex cognitione illius quod per se repræsentat: Sed repræsentat tantùm essentiam & non paternitatem: Ergo ex cognitione solius essentiæ per se procedit. Major est certa, Minor verò probatur. Verbum repræsentat Patrem, ut imago illius: Sed non est imago Patris ratione paternitatis, sed ratione essentiæ; cùm solùm assimiletur Patri in essentia, non verò in paternitate: Ergo per se repræsentat tantùm Patris essentiam, non autem paternitatem.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concedo etiam Majorem, & distinguo Minorem: Verbum est imago Patris ratione essentiæ, inadæquatè, concedo: adæquatè, nego. Ut enim docet D. Thomas *quæst. sequenti art.* 1. duo sunt de ratione imaginis, similitudo scilicet, & origo seu expressio: unde imago non solùm repræsentare debet id in quo est similitudo, sed etiam id à quo tanquam à principio procedit; & consequenter Verbum, prout imago, non solùm repræsentat per se Patris naturam, sed etiam adæquatum principium à quo procedit; ac proinde ipsam relationem paternitatis, quæ per se requisita in principio quo, per modum connotati (ut disp. 2. docuimus) & in recto principio quod. Nec ex eo quòd solùm in natura Verbum sit similitudo, rectè colligitur esse imaginem Patris solùm ratione naturæ; quia ad rationem imaginis non solùm exigitur similitudo, sed etiam distinctio. 15.

Art. 3.

Neque etiam obstat, si dicas, solam similitudinem esse rationem, quare imago repræsentet exemplar: unde cùm verbum solùm in natura Patri assimiletur, solùm repræsentabit per se Patris naturam. 16.

Respondetur enim, negando Antecedens: nam etiam deductio seu processio imaginis ab exemplari, est ratio cur imago illud repræsentet: principium enim in eo cujus est principium cognoscitur, & Pater se in Filio ut principiũ Filii cognoscit, ut docet D. Tho. *in* 1. *dist.* 27. *q.* 2. *a.* 2 *ad* 4.

§. IV.

Sententia Puteani refellitur.

DIco secundò: Verbum per se in quarto modo ex cognitione sui procedere.

Probatur primò: Verbum per se procedit ex cognitione Paternitatis, ut §. præcedenti ostendimus: Sed paternitas non potest cognosci, nisi etiam cognoscatur filiatio, eò quòd relativa sint simul naturâ & cognitione: Ergo Verbum non solùm ex cognitione paternitatis, sed etiam ex notitia sui procedit. 17.

Dices, Verbum procedere ex cognitione paternitatis, ut est forma hypostatica, non autem ut exercet munus relationis, sub quo solùm est simul naturâ & cognitione cum filiatione. 18.

Sed contrà primò: Ex hac responsione sequitur Verbum non procedere ex cognitione Patris, ut Pater est; cujus oppositum docet Puteanus loco citato. Sequela probatur: Pater per paternitatem, sub expressò conceptu relationis, in ratione Patris constituitur: Ergo non cognitâ paternitate, sub conceptu relationis, non cognoscitur Pater formaliter in quantum Pater, & consequenter Filius ex cognitione Patris, ut Pater est, non procedit. 19.

Præterea, cùm paternitas, ut forma hypostatica & ut relatio, sit vel unus & idem conceptus virtualiter multiplex, vel duo inadæquati inter se connexi, ut constabit ex dicendis infrà, quando agemus de constitutivo divinarũ personarum

Disp. 11. art. 2.

natum, repugnat comprehendi paternitatem sub conceptu hypostasis, illâ non cognitâ sub conceptu referentis.

20. Probatur secundò conclusio. Verbum procedit ex cognitione comprehensiva essentiæ: Sed hæc nequit comprehendi, nisi in illa cognoscatur filiatio; cùm ex vi illius sit cognoscibilis non solùm paternitas, sed etiam filiatio: Ergo Verbum non solùm ex cognitione paternitatis, sed etiam filiationis per se procedit.

21. Respondebis: Pro priori originis ad Verbum, essentiam divinam ut cognitam esse quidem medium sufficiens cognoscendi paternitatem, non tamen filiationem; quia cùm filiatio pro illo priori non sit, cognoscibilis non est: unde pro illo priori non potest comprehendi essentia, non cognitâ paternitate, bene tamen non cognitâ filiatione.

22. Sed contra primò: Pro illo priori est cognoscibilis essentia ut radix filiationis; cùm hoc prædicatum absolutum & essentiale sit: Sed non potest essentia ut radix filiationis cognosci, non cognitâ filiatione: quia (ùt suprà dicebamus) radix ut talis comprehendi nequit, nisi cognoscatur id cujus est radix: Ergo pro illo priori potest in essentia, & ex illa, cognosci filiatio & consequenter filiatione non cognitâ, essentia comprehendi non potest

Secundò, Prioritas illa non est durationis, imò nec naturæ, sed tantùm originis: Ergo cum illa stat simultanea filiationis & paternitatis duratio, & consequenter simultanea utriusq; cognitio. Consequentia patebit ex dicendis infrà, impugnando sententiam Vazquis.

§. V.

Præcipua Puteani fundamenta convelluntur.

23. OBjicies primò cum Puteano: Sola intellectio essentiæ, prout in Patre, est fœcunda ad Verbi productionem: Ergo Verbum ex solius essentiæ & paternitatis cognitione procedit. Consequentia videtur bona; Antecedens autem probatur ex communi doctrina, asserente intellectionem ad generandum fœcundam, non esse communem, sed notionalem, & Patri propriam: Ergo sola intellectio essentiæ, prout in Patre, est fœcunda ad generandum.

24. Hoc est præcipuum ac ferè unicum hujus Authoris fundamentũ. Sed in hoc hallucinatus est, quòd inter subjectum & terminum cognitionis, ex qua Verbum procedit, nescivit distinguere. Unde facilè respondetur, distinguendo Antecedens: sola intellectio essentiæ prout in Patre est fœcunda, ly *prout* denotante subjectum seu principium generans, concedo Antecedens: denotante objectum seu terminum cognitionis quæ est generandi principiũ, nego Antecedens, & Consequentiam. Itaque libenter concedimus, quòd essentiæ & trium personarũ cognitio est fœcunda solùm prout est in Patre, non verò prout in Filio & Spiritu Sancto: negamus tamen, quòd solius essentiæ & paternitatis cognitio fœcunda sit, & quòd illa tantùm per se concurrat ad Verbi productionem; nam etiam cognitio Filii & Spiritûs Sancti, prout est in Patre, & prout paternitate affecta & modificata, est fœcunda ut quo, & per se concurrit ad Verbi generationem.

25. Objicies secundò. Filiatio in eo primo signo, in quo divina intellectio terminatur ad essentiam, non est cognoscibilis: Ergo Verbum ex cognitione illius non potest procedere Consequentia patet, Antecedens probatur. Notitia intuitiva

A supponit suum objectum existens: Sed Filius in illo signo, in quo divina intellectio terminatur ad essentiam, non supponitur existens, cùm in tali signo non supponatur productus: Ergo in illo priori notitiam intuitivam terminare non potest; cùmque abstractivè cognosci nequeat, in tali signo cognoscibilis non est

Quidam hoc argumento convicti, docent Verbum non procedere ex cognitione sui intuitiva, sed abstractiva. Ita Raphael de Aversa *hic sect. 3. concl. 5.* & quidam alii. 26.

Hæc tamen doctrina aliis Theologis displicet, & communiter rejicitur. Primò, quia Verbum procedit ex cognitione beatifica Patris: Sed beatitudo Patris in cognitione intuitiva Trinitatis
B consistit, ut de beatitudine nostra communiter docent Theologi: Ergo Verbum ex cognitione intuitiva Trinitatis, & per consequens sui ipsius, procedit.

Secundò, Verbum procedit ex cognitione intuitiva essentiæ: Sed essentia divina non potest in se videri, non visis personis, ut in Tractatu de Visione beatifica ostensum est: Ergo idem quòd priùs. *Disp. 5. Art. 2.*

Tertiò, Verbum procedit ex illa cognitione sui, quam Pater illũ generando ei communicat: At notitia sui quam Pater Verbo communicat, non est abstractiva, sed intuitiva; alias Verbum
C seipsum abstractivè tantùm cognosceret; Ergo Verbum ex intuitiva sui cognitione procedit.

Quartò, Objectum abstractivè cognitum debet ab existentia præscindere: At Verbum ab existentia in Dei cognitione præscindere nequit, cùm existentia sit illi essentialis: Ergo non potest abstractivè cognosci.

Denique, ad rationem notitiæ intuitivæ (ut §. sequenti ostendemus) sufficit coexistentia cũ suo objecto, in eadem durationis mensura: At notitia quâ Verbum procedit, illi in eodem instanti coexistit: Ergo est intuitiva Verbi. Unde

Ad argumentum respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum est, 27.
D cognitionem intuitivam supponere suum objectum existens, quando est purè speculativa, & nullo modo practica, secùs verò quando est eminenti modo speculativa & practica. Patet hoc in scientia visionis Dei, quæ quia eminenti quodam modo est speculativa & practica, non supponit, sed facit rerum existentiam & futuritionem; sive, ùt loquitur D. Gregorius, *Non existentia videndo creat, & existentia videndo continet*. Id etiam constat in intellectu creato, qui cognoscendo entia rationis, illa efficit; & qui eâdem actione quâ verbum producit, illud videt & contemplatur. Cùm ergo cognitio, ex qua Verbum divinum procedit, sit veluti practica re-
E spectu illius, non debet supponere illud ut existens, sed potiùs debet illi tribuere existentiam, illúdque videndo producere, ac producendo videre. *Lib. 32. Moral. cap. 6.*

§. VI.

Sententia Vazquesii impugnatur.

DIco quartò, Verbum per se in quarto modo ex cognitione Spiritûs Sancti procedere.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. ad 3. ubi ait: *Sic ergo uni soli personæ convenit dici, eo modo quo dicitur Verbum. eo verò modo quo dicitur res in Verbo intellecta, cuilibet personæ convenit dici: Pater enim intelligendo se, & Filium & Spiritum Sanctum, & omnia alia quæ ejus scientiâ continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dica-* 28.

dicatur. Ex quibus verbis hoc argumentum conficio. Verbum per se procedit ex cognitione illius quod dicitur, id est repræsentatur, Verbo: Sed Verbo dicitur non solùm Pater, & Filius, sed etiam Spiritus Sanctus: Ergo ex cognitione Spiritûs Sancti per se procedit.

29. Confirmatur: Hæc propositio D. Thomæ: *Pater intelligendo se, & Filium, & Spiritum Sanctum, concipit verbum*, facit sensum formalem; aliàs non aliter esset vera, quàm ista: *Pater diligendo se, & Filium, & Spiritum Sanctum, concipit Verbum*: quod est absurdum: Sed ut sit in sensu formali vera, necessariò exigitur quòd Verbum per se ex cognitione Spiritûs Sancti procedat: Ergo per se procedit ex cognitione illius.

30. Secundò probatur conclusio ratione generali, quâ ostenditur Verbum ex omnium personarum divinarum cognitione procedere. Cognitio essentiæ divinæ, ex qua Verbum procedit, non solùm est quidditativa, sed etiam intuitiva, & beatificans, ac comprehensiva: Sed has tres conditiones seu perfectiones habere nequit, nisi ad tres personas divinas per se terminetur: Ergo Verbum per se ex trium personarum cognitione procedit. Major patet ex secunda suppositione, Minor verò probatur, quantùm ad singulas partes. Et in primis, quòd non cognitis personis, divina intellectio, ùt est in Patre, non possit esse intuitiva essentiæ, videtur manifestum: nam cognitio intuitiva in hoc differt ab abstractiva, quòd hæc fertur solùm ad naturam & quidditatem rei, & abstrahit ab ejus subsistentia & existentia; illa verò fertur in rem, ùt est in se subsistens & existens; unde scientia Dei, prout terminatur ad res merè possibiles, non est intuitiva & visionis, sed abstractiva & simplicis intelligentiæ; eò quòd res sub statu illo meræ possibilitatis abstrahant ab existentia, ùt docetur in Tractatu de Scientia Dei: Sed natura divina subsistit & existit in tribus personis: Ergo repugnat cognitionem intuitivam de illa haberi, nisi tres personæ divinæ cognoscantur.

Quòd etiam cognitio ex qua Verbum procedit non possit esse beatificans, nisi ad tres personas divinas per se terminetur, patet: quia cognitio divina non intelligitur beatificare Deum, nisi ut terminata ad totam Trinitatem, ùt docet ipse Vazquez 1. 2. *quæst.* 3. *disp.* 13. & nos de visione beatifica, quæ divinæ beatitudinis participatiò est, in Tractatu de Visione Dei ostendimus. *Disp.* 5. *Art.* 2.

Denique, quòd non possit esse comprehensiva, ostenditur. Primò, quia ut aliquid comprehendatur debet cognosci, quidquid in illo vel ex illo cognoscibile est: At essentia divina est medium, in quo non solùm attributa, sed etiam personæ divinæ cognosci possunt: Ergo illis non cognitis non potest comprehendi.

Secundò, Essentia divina comprehendi non potest, nisi ut fœcunda, & tribus personis communicabilis cognoscatur: Sed ut sic cognosci nequit, non cognitis ipsis personis divinis: Ergo idem quod priùs. Major est nota: nam esse communicabilem tribus personis, est prædicatum absolutum divinæ essentiæ: Ergo implicat essentiam Dei comprehendi, nisi ut communicabilis tribus personis cognoscatur. Minor etiam patet, nam essentia, ùt communicabilis tribus personis, essentialiter cum illis connectitur: Sed implicat cognosci comprehensivè id quod essentialiter cum alio connectitur, non cognito termino essentialis connexionis; sicut nec relatio sine termino, nec cognitio sine objecto comprehendi possunt: Ergo implicat cognosci essentiam divinam, ùt fœcundam, & tribus personis communicabilē, nisi ipsæ personæ divinæ cognoscantur.

Respondet Alarcon ubi suprà, divinam essentiam esse communicabilem tribus personis ordine quodam, priùs scilicet Patri, deinde Filio, ac tandem Spiritui Sancto: unde comprehensio terminata ad illam priùs debet illam attingere, prout communicatam Patri & Filio; & ab illa prout sic debet Verbum procedere, pro priori terminationis ad tertiam personam. 31.

Sed contrà primò: Hæc communicabilitas essentialiter tres personas pro termino exposcit: Ergo implicat essentiam ùt communicabilem comprehendi, non cogn[illegible] tribus personis. 32.

Secundò, aliud est naturam esse communicabilem tribus personis cum ordine, & istum ordinem cognosci; aliud verò talem ordinem esse inter cognitionem communicationis essentiæ, ita ut priùs cognoscatur uni personæ communicata, quàm alteri. Primum est verum, secundum falsum, nam simul omnino divina cognitio ad essentiam ùt tribus personis communicatam terminatur: Ergo non stat Verbum ex cognitione terminationis ad unam personam & non ad aliam procedere.

Tertiò, divina Natura, utpote radix attributorum, est prior illis virtualiter, & tamen inferre ex hac prioritate non licet cognitionem prout ad essentiam solùm terminatam, per se ad Verbi productionem concurrere; cùm (ùt fatentur Auctores istius sententiæ) ex omnium attributorum cognitione Verbum per se procedat: Ergo ex eo quòd communicatio essentiæ ad primam & secundam personam, sit prior communicatione ad tertiam non licet colligere ex cognitione essentiæ, ut duabus tantùm personis communicatæ, per se Verbum procedere.

Denique priùs convenit divina essentia Patri quàm Filio, & tamen Verbum non procedit per se ex sola cognitione essentiæ, ut convenientis Patri, sed etiam illius ut communicatæ, ut §. 4. contra Puteanum ostendimus, & concedunt Auctores contra quos in præsenti disputamus: Ergo idem quod priùs.

Probatur tertiò conclusio ratione speciali, quâ ostenditur Verbum ex cognitione Spiritûs Sancti per se procedere. Pater generando Filium, per se illi communicat non solùm naturam, sed etiam virtutem spirativam, & relationem spiratoris activi; & per consequens, generando Filium, talem virtutem & relationem cognoscit; non enim illam communicat, nisi cognoscendo, seu nisi per cognitionem & intellectionem, quâ Filium generat: Sed virtus spirativa & relatio spiratoris non possunt cognosci, nisi Spiritus sanctus cognoscatur: Ergo Verbum ex Spiritûs Sancti cognitione procedit. Major patet, Minor etiam est evidens, quantùm ad secundam partem, quòd scilicet relatio spiratoris non possit cognosci, nisi Spiritus Sanctus cognoscatur: relatio enim spiratoris respicit Spiritum Sanctum, tanquam suum terminum & correlativum; relativa autem sunt simul cognitione. Probatur verò quantùm ad primam partem, sive quoad vim spirativam. Vis spirativa non potest perfectè cognosci, nisi cognoscatur ùt distincta à virtute generativa, & creativa: Atqui illæ virtutes non distinguuntur entitativè, & ex parte subjecti, sed solùm terminativè, & ratione diversorum terminorum; quia vis spirativa est solùm ad 33.

ad Spiritum Sanctum; vis generativa solùm ad Filium; & vis creativa solùm ad creaturas: Ergo virtus spirativa non potest perfectè cognosci, nisi Spiritus Sanctus cognoscatur.

35. Confirmatur: Sicut enim non potest intelligi, quòd Deus alicui det virtutem ad aliquem effectum, nisi cognoscat talem effectum ad quem datur; nec quòd infundat Angelo speciem repræsentativam leonis, nisi cognoscat leonem: ita etiam repugnare videtur, quòd Pater generando Filium, virtutem spirativam, sive productivam Spiritûs Sancti, illi communicet; & ipsum Spiritum Sanctum, ad quem producendum datur, non cognoscat.

35. Respondent Vazquez & Alarcon, ubi suprà, hanc rationem solùm probare, Verbum, ùt Spiratorem, ex cognitione Spiritûs Sancti procedere, non autem Verbum sub ratione Filii formaliter. Distinguunt enim in processione Filii duos conceptus inadæquatos; unum quo processio illa attingit Filium in ratione Filii formaliter; & ad hanc terminationem inadæquatam dicunt non requiri per se cognitionem virtutis spirativæ, aut relationis spiratoris, nec proinde Spiritûs Sancti: alium quo procedit ùt spirator, & ad istum virtutis spirativæ, & relationis spiratoris, ipsiúsque Spiritûs Sancti cognitionem per se requiri fatentur.

36. Sed contra hanc doctrinam & responsionem militare videtur definitio Florentini in litteris sanctæ unionis, ubi sic dicitur: *Et quoniam omnia quæ Patris sunt ipse Pater unigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem, hoc ipsum quòd Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius à Patre æternaliter habet, à quo æternaliter etiam genitus est.* Quibus verbis Concilium declarat, quòd Pater gignendo dedit omnia Filio, & consequenter, hoc quod est Spiritum Sanctum procedere ab eo: Ergo hoc quod est Filium esse spiratorem Pater gignendo communicat Filio; ac proinde in eo signo quo concipitur Verbum generare ùt Filium illud in ratione etiam spiratoris producit & cognoscit, cùm cognoscendo producat; & per consequens Verbum, etiam sub ratione Filii consideratum, ex Spiritûs Sancti cognitione procedit.

37. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Ille inadæquatus & posterior conceptus, quo dicitur procedere Filius ùt Spirator, pertinet ad generationem & nativitatem Filii: Ergo implicat Filium ùt perfectè & completè genitum cognosci à Patre, nisi etiam ùt Spirator cognoscatur ab illo. Consequentia patet, Antecedens probatur. Vt enim ex Florentino jam vidimus, Filius per generationem accipit à Patre esse Spiratorem: Ergo cùm nondum intelligitur ab illo spirationem activam accipere, nondum intelligitur perfectè genitus, nec generatio perfectè completa; quia pro alio posteriori, etiam gignendo, Pater dat Filio Spiratorem esse.

§. VII.

Solvuntur Objectiones.

38. Objicies primò: Cognitio intuitiva terminatur ad objectum ùt existens: Sed in illo priori, in quo Verbum à Patre procedit, Spiritus Sanctus non existit, cùm nondum intelligatur productus, ejúsque productio Verbi generationem supponat: Ergo Verbum ex cognitione intuitiva Spiritûs Sancti non procedit.

39. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam productio Verbi, Spiritûs Sancti processionem & existentiam prioritate solùm originis antecedit: prioritas autem originis, cùm non sit prioritas in quo, sed à quo, non impedit extremorum coexistentiam, nec per consequens rationem notitiæ intuitivæ. Patet hoc in intellectione creata: licèt enim intellectio creata, ut habet rationem dictionis, verbum mentis prioritate naturæ & causalitatis antecedat; quia tamen simul in eodem instanti temporis existit cum illo, rationem cognitionis intuitivæ obtinet. Item si potentia visiva esset efficax ad faciendum suum objectum, etsi pro priori à quo non intelligeretur objectum existens ante visionem; quia tamen poneretur in eorum instanti in quo fieret ipsa visio, tanquam terminus ejus, illa tunc esset notitia intuitiva quia ad rem ut existentem terminaretur.

Quod potest confirmari, ex eo quòd ad notitiam intuitivam non magis requiritur simultas cum objecto cognito, quàm ad rationem simultas cum termino: At non obstante prioritate originis quæ in divinis reperitur, datur relatio Patris ad Filium, & Patris ac Filii ad Spiritum Sanctum: Ergo non obstante hâc prioritate, poterit etiam dari in Patre, generante Verbum, cognitio intuitiva Filii & Spiritûs Sancti; & per consequens Verbum poterit non solùm ex sui ipsius, sed etiam ex Spiritûs Sancti notitia intuitiva procedere, etsi verbi productio prioritate originis Spiritûs Sancti processionem antecedat. 40.

Huic doctrinæ & responsioni favet Augustinus 15. de Trinitate cap. 26. ubi sic ait: *In illa summa Trinitate quæ Deus est intervalla temporum nulla sunt, per quæ possit ostendi, aut saltèm requiri, utrum priùs de Patre natus sit Filius, & postea de ambobus processerit Spiritus Sanctus. . . . . Nunquid ergo possumus quærere, utrum jam processerat de Patre Spiritus Sanctus, quando natus est Filius, an nondum processerat, & illo nato de utroque processit, ubi nulla sunt tempora: sicut potuimus quærere ubi invenimus tempora, voluntatem prius de humana mente procedere, ut quæratur quod inventum proles vocetur? . . . Non possunt prorsus ista quæri, ubi nihil ex tempore inchoatur, ut ex consequenti perficiatur in tempore. Quapropter qui potest intelligere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat sine tempore processionem Spiritûs Sancti de utroque.* Quibus verbis declarat, in eodem instanti æternitatis in quo generatur Verbum produci etiam Spiritum Sanctum; ac proinde processionem Verbi solâ prioritate originis & instantis à quo, quæ notitiæ intuitivæ non derogat, processionem Spiritus Sancti præcedere. 41.

Objicies secundò cum Vazque: Si Verbum ex cognitione Spiritus Sancti procederet, esset ejus imago: Sed hoc non potest dici: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: nam verbum universaliter est imago illius objecti, ex cujus cognitione procedit. 42.

Respondent aliqui, Verbum non esse imaginem Spiritus Sancti, quia licèt ex ejus notitia procedat, tamen Spiritus Sanctus non est principium Verbi in esse rei, sed in esse intelligibili, sive in esse objecti cogniti tantùm: At verò ut aliquid sit imago alterius, necesse est ut procedat ab eo tanquam à principio in esse rei. 43.

Sed hæc responsio displicet: Tum quia, ut statim dicemus, falsum est Spiritum Sanctum habere rationem principii in esse intelligibili, respectu productionis Verbi: Tum etiam, quia licèt

cèt hæc responsio salvet quòd Verbum non sit imago naturalis Spiritûs Sancti, sicut est Patris, non tamen quin sit ejus imago intentionalis; nam Verbum est imago intentionalis objecti, à quo mediâ specie intelligibili procedit. Hâc ergo responsione rejectâ

44. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicatur Verbum esse solùm imaginem intentionalem illius objecti, ex cujus cognitione procedit tanquam principii talis cognitionis, sive quòd mediâ specie intelligibili movet intellectum ad ejus productionem; non verò illius, ex cujus cognitione tanquam termini solùm ipsius intellectionis procedit. Unde cùm Spiritus sanctus non sit principium notitiæ, per quam Verbum producitur, sed solùm terminus ex cujus cognitione procedit; eò quòd in Divinis sola essentia gerat vices speciei, & objecti motivi, respectu intellectionis divinæ, non verò relationes; non potest dici quòd Verbum sit imago intentionalis Spiritûs Sancti, quamvis ex ejus cognitione procedat.

Articulus II.

An Verbum per se procedat ex cognitione creaturarum possibilium?

Negant Scotus, Vazquez, & Alarcon ubi suprà: quibus subscribunt Arrubal *disput.* 123. *cap.* 5. & 6. Turrianus *disput.* 28. *dubio* 3. & Pesantius *hic disput.* 2. Affirmant verò Thomistæ, & plures ex Recentioribus, quos citant & sequuntur Salmanticenses *disput.* 12. *dubio* 2. & Joannes à S. Thoma *disput.* 15. *art.* 2. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico igitur, Verbum divinum per se procedere ex cognitione creaturarum possibilium.

45. Probatur primò ex D. Thoma, verbis articulo præcedenti adductis, quibus docet *Patrem intelligendo se, & Filium, & Spiritum Sanctum, & omnem creaturam, producere Verbum.* Ubi D. Thomas iisdem verbis affirmat, Patrem intelligendo creaturas producere Verbum, quibus docet, ipsum intelligendo se; & Filium, & Spiritum Sanctum, illud producere: At hoc non solùm concomitanter, sed etiam per se in quarto modo perseitatis est verum, ùt articulo præcedenti ostensum est: Ergo & illud.

46. Confirmatur: Verbum divinum per se procedit ex cognitione illorum, quæ ex vi suæ processionis exprimit: Sed exprimit non solùm essentiam, attributa, & personas, sed etiam omnes creaturas possibiles: Ergo per se ex illarum cognitione procedit. Major patet, Minor probatur ex eodem D. Thoma super caput 1. Joannis lectione 1. ubi ait: *Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, nec solùm personarum, sed etiam creaturarum; aliàs esset imperfectum.* Et hîc art. 3. docet, quòd sicut scientia divina est tantùm cognoscitiva Dei, creaturarum autem cognoscitiva & factiva: ita Verbum divinum est expressivum solùm Dei, creaturarum verò expressivum simul & operativum. Et *quæst.* 4. *de Veritate art.* 4. ad finem corporis, asserit omnia quæ sunt in scientia Patris exprimi per Verbum: in scientia autem Patris continentur non solùm personæ divinæ, sed etiam creaturæ possibiles: Ergo Verbum ex vi suæ processionis illas exprimit.

47. Probatur secundò conclusio ratione fundamentali. Verbum divinum per se in quarto modo procedit ex cognitione comprehensiva divinæ essentiæ & omnipotentiæ; & per consequens ex cognitione illorum, sine quibus omnipotentia comprehendi non potest: Sed omnipotentia comprehendi nequit, non cognitis creaturis sub ratione possibilium: Ergo per se in quarto modo ex illarum cognitione procedit. Major est certa, & patet ex dictis articulo præcedenti. Minor verò, in qua est difficultas, ostenditur primò ex D. Thoma *suprà quæst.* 14 *art.* 5 ubi probat Deum alia à se cognoscere, quia se comprehendit ut causam; virtus autem causæ comprehendi non potest, non cognitis effectibus in illa contentis. Quod etiam asserit 1. *contra Gent. cap.* 55. *ratione* 3. Et suprà *quæst.* 12. *art.* 8. Et 3. *parte quæst.* 10. *art* 2. ubi docet, Animam Christi in Verbo non cognoscere omnia quæ continentur in potentia divina, quia aliàs illam comprehenderet: cognoscere autem omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Et rationem reddit: *Comprehendit enim in verbo omnis creaturæ essentiam, & per consequens potentiam, & virtutem, & omnia quæ sunt in potentia creaturæ.* Sentit ergo D. Thomas, ex cognitione omnium effectuum in causa, inferri comprehensionem causæ, & causam comprehendi non posse, non cognitis effectibus in illa contentis.

Secundò suadetur eadem minor. Non stat causam comprehendi, nisi in ea cognoscatur omne, quod in illa & ex illa potest cognosci: sed creaturæ sunt cognoscibiles in omnipotentia divina, cùm in illa contineantur perfectissimè: ergo omnipotentia compræhendi non potest, non cognitis creaturis possibilibus.

Tertiò probatur ratione D. Thomæ ubi suprà. Virtus causæ comprehendi non potest, nisi cognoscantur omnes effectus in tali causa contenti: Sed omnipotentia est virtus operativa Dei, in qua continentur creaturæ possibiles: Ergo illis non cognitis comprehendi non potest.

Respondent primò Adversarii: Quod sicut ad hoc ut potentia visiva compræhendatur, non est necessarium cognoscere in particulari omnia visibilia ad quæ potest se extendere, sed sufficit cognoscere visibile ut sic; & quemadmodum Angelus comprehendit proprium intellectum, & tamen non cognoscit omnes cognitiones quas potest habere (aliàs omnia objecta talium cognitionum cognosceret & consequenter omnia possibilia) ita Deus potest comprehendere suam omnipotentiam, quamvis in illa non cognoscat omnes creaturas in particulari, per hoc solùm quòd cognoscat factibile & possibile ut sic. 48.

Sed contrà: licèt hoc sufficiat ad comprehensionem potentiæ visivæ, aut intellectivæ creatæ, non tamen ad comprehensionem divinæ omnipotentiæ. Ratio discriminis (quâ etiam probatio conclusionis confirmabitur) est, quia ut comprehendatur aliqua potentia aut virtus, oportet cognoscere illam in quantum est cognoscibilis, & consequenter attingere ea omnia quæ in ipsa continentur, & eo modo quo continentur. Est autem hæc differentia inter potentiam visivam, & divinam omnipotentiam, quia quòd potentia visiva ex propriis meritis non est cognoscitiva omnium visibilium in particulari, sed hoc ipsi convenit per species impressas quibus fœcundatur, ideo illa non continet ex se aliquam visionem in particulari, sed 49.

solùm

solùm rationem visionis ut sic; unde ut comprehendatur, sufficit attingere visibile ut sic. Cæterùm omnipotentia divina continet creaturas non solùm secundùm rationes communes & genericas, sed etiam secundùm specificas & individuales: quia cùm effectus per se primò illi correspondens, sit ratio universalissima entis, quæ in omnibus differentiis, non solum specificis, sed etiam individualibus transcendentaliter includitur, est causa productiva omnium creaturarum, etiam quantùm ad rationes numericas & individuales.

42. Similiter inter angelicum intellectum, & divinam omnipotentiam, notabile intercedit discrimen, quo etiā ratio nostræ conclusionis ampliùs confirmabitur. Nā intellectus angelicus ratione sui non est causa completa, sed solum incompleta, omnium intellectionum quas elicere potest; cùm ratione sui non habeat sibi unitas species omnium possibilium repræsentativas, quæ ultra intellectum ad alia cognoscenda requiruntur: omnipotentia verò completissimè continet omnes effectus creabiles, sumptos in particulari. Et propterea quamvis intellectus Angeli possit comprehendi, absque eo quòd omnes cognitiones in particulari quas elicere potest cognoscantur, non tamen omnipotentia divina, non cognitis omnibus creaturis possibilibus, ad quas potest se extendere.

43. Respondet secundò Vazquez, veram esse majorem de comprehensione virtutis per se relatæ ad effectus; falsam autem de comprehensione virtutis per se ad effectum non relatæ: unde cùm divina omnipotentia sit absoluta ab omni respectu ad creaturas, comprehendi potest, etsi creaturæ possibiles in particulari non cognoscantur.

Disp. 2. art. 1. Verùm hæc responsio & doctrina fusè à nobis impugnata fuit, in Tractatu de Scientia Dei, ad quem Lectorem remittimus, ne eadem sæpiùs repetantur.

44. Denique alii respondent, Patrem æternum producendo Verbum, cognoscere quidem omnes creaturas possibiles in essentia sua, & in omnipotentia tanquam in causa; hanc tamen cognitionem per se non influere ad Verbi productionem, sed ad illam merè per accidens & concomitanter se habere.

Sed hæc etiam responsio confutata manet ex dictis. Cùm enim Verbū per se procedat ex cognitione perfectissima, ac proinde comprehensiva divinæ essentiæ & omnipotentiæ, debet etiam per se procedere ex cognitione illorum, sine quibus omnipotentia comprehendi nequit: Ergo si non possit comprehendi, nisi creaturæ possibiles in illa cognoscantur (ut jam ostendimus) Verbum divinum ex cognitione creaturarum possibilium per se procedit; illarúmque notitia per se influit ad ejus productionem, & non merè per accidens & concomitanter ad illam se habet.

§. II.

Solvuntur objectiones.

45. Objiciunt in primis Adversarii celebre testimonium D. Thomæ, desumptum ex quæst. 4. de verit. art. 5. in fine corp. ubi ait, *Verbum principaliter, & quasi per se referri ad Patrem, sed ex consequenti, & quasi per accidens ad creaturas: accidit enim Verbo, ut per ipsum creatura dicatur.*

Respondeo quod sicut ly *per se* potest dupliciter sumi: primò ut idē significat quod ratione sui: secundò, ut idem sonat, quod essentialiter: ita ly *per accidens*, quod ei contraponitur, dupliciter sumitur: primo modo, ut idem est quod, *per aliud*: secundo modo, ut idem significat quod, *accidentaliter*. Quando ergo D. Thomas dixit, Verbum per accidens ad creaturas referri, priori modo debet intelligi; quia scilicet Verbum non repræsentat creaturas ratione sui primariò, sed secundariò, & ratione essentiæ priùs repræsentatæ, non autem posteriori modo.

Nec obstat quòd Divus Thomas rationem assignans, cur Verbum non per se, sed per accidens ad creaturas referatur, hæc verba subjungit: *Accidit enim Verbo, ut per ipsum creatura dicatur*: quibus denotare videtur, accidentaliter contingenter q; verbo convenire, quod repræsentet creaturas. 46.
Non, inquam, hoc obstat: nam sicut ly *per accidens* duplicem illam patitur acceptionem: ita enim verbum *accidit*. Unde idem fuit dicere, quod accidit verbo, ac dicere, quòd ei non competit per se primò creaturas repræsentare, sed secundariò ex parte objecti; quia ad illas terminatur mediante divinâ essentiâ ut primò repræsentatâ.

Dices: Si hæc interpretatio esset legitima, etiam possemus dicere, accidere Verbo quòd repræsentet Patrem: Consequens est falsum, & contra D. Thomam in contextu allegato: Ergo &c. Probatur sequela: Verbum repræsentat Patrem per aliud, hoc est ratione essentiæ priùs repræsentatæ, quæ sicut est primarium objectum cognitionis divinæ, ita etiam repræsentationis Verbi: Ergo si dicitur repræsentare creaturas per accidens, quia repræsentat illas secundariò, ratione divinæ essentiæ priùs repræsentatæ, dicetur etiam repræsentare Patrem per accidens, & illi accidere quòd exprimat Patrem. 47

Respondeo negando sequelam: nam licèt Verbum repræsentet Patrem, seipsum, & Spiritum Sanctum, ratione essentiæ: quia tamen hæc ab illis est indistincta realiter & formaliter, & in illis essentialiter inclusa, non potest dici repræsentare Patrem per accidens, id est per aliud: bene tamen creaturas, quia illæ distinguuntur realiter à divina essentia. 48.

Objicit secundò Vazquez: Si Verbum ex cognitione creaturarum procederet, sicut esset Verbum creaturarum, ita & illarum imago dici posset; præsertim cùm in persona Filii ratio verbi & imaginis non distinguantur virtualiter: Sed Verbum divinum non est, nec dici potest imago creaturarum: Ergo ex cognitione illarum non procedit. 49.

Respondeo negando sequelam Majoris: quia licèt ratio Verbi, imaginis, & Filii, identificentur in secunda Trinitatis persona, sine virtuali distinctione; differunt tamen in modo significandi, & per ordinem ad diversa connotata. Etenim Filius ut Verbum, importat rationem manifestationis; ut Filius, processionem & similitudinem, seu identitatem in natura; ut Imago, rationem originis & imitationis: unde quia Verbum divinum repræsentat creaturas, dicitur illarum verbum; quia tamen non originatur à creaturis, nec imitatur illas, non est, nec dicitur imago creaturarum; sicut nec dicitur illarum filius, quia nec procedit ab illis, nec illis in natura seu specie assimilatur. Ratio autem cur Verbum producatur ex cognitione creaturarum, & tamen ab illis non procedat, assignatur à D. Thoma *q. 4. de Verit. a.* 50.

4. ad 7 ubi docet, quòd tunc solùm verbum ab objecto dicitur procedere, quando scientia ex qua procedit, à rebus desumitur: unde cùm divina scientia, ex qua Verbum divinum procedit, à creaturis desumpta non sit, Verbum divinum est verbum creaturarum, non tamen ab illis procedit.

51. Sed opponet aliquis: Verbum quod format Angelus quando alium intelligit, est imago objecti cogniti, & consequenter ex objecto procedit; & tamen species impressa, ex qua tale verbum causatur, non est desumpta ab objecto, sed infusa à Deo: Ergo verbum est imago objecti, & procedit ab illo. quamvis scientia ex qua originatur, non sit à rebus desumpta.

52. Respondeo quòd licèt species impressa, quâ unus Angelus alterum Angelum, vel alias res creatas intelligit, non sit desumpta, vel dependens à rebus cognitis, effectivè; est tamen desumpta, seu dependens ab illis, specificativè; specificatur enim ab objecto repræsentato: scientia autem Dei ex qua Verbum procedit, nec effectivè, nec specificativè à creaturis desumitur, aut dependet: unde dispar est ratio.

53. Objicit tertiò Vazquez: Id per se in quarto modo perseitatis ad divini Verbi productionem non concurrit, quod si per impossibile auferretur, Verbum maneret ejusdem rationis ac modo: Sed dato per impossibile, quòd hæc vel illa creatura quæ possibilis est, impossibilis redderetur, Verbum divinum intrinsecè invariatum subsisteret: Ergo possibilitas creaturarum per se in quarto modo ad processionem Verbi non concurrit. Major patet ex suprà dictis. Minorem verò probat Vazquez: quia (inquit) ridiculum & absurdum videtur dicere, Deum ideo esse Deum, & ideo Verbum in tali natura & proprietate personali procedere, quia hæc vel illa creatura, v. g. simia, aut psittacus talis aut talis figuræ aut coloris, possibilis est: Ergo etiam ridiculum & absurdum erit asserere, quòd si hæc vel illa creatura quæ possibilis est, impossibilis redderetur, Verbum divinum intrinsecè invariatum non maneret.

Confirmatur eadem Minor: Deus cùm sit primum ens, ita ex se perfectus est, ut nullâ ad sui consistentiam aut perfectionem creaturâ indigeat: Ergo licèt aliqua creatura ex his quæ modò sunt possibiles, impossibilis redderetur, Deus semper maneret Deus, & Verbum divinum intrinsecè invariatum subsisteret.

54. Confirmatur ampliùs: Magis necessarium à minùs necessariò dependere non potest: Sed necessitas processionis Verbi, major est necessitate possibilitatis creaturarum; cùm illa sit necessitas entis à se, hæc verò necessitas entis dependentis ab alio: Ergo Verbum in sui productione à possibilitate creaturarum dependere non potest: Ergo nec ex illarum cognitione procedere.

55. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicatur verum esse Antecedens, si illa particula *ideo* dicat causam à priori, cur Deus sit Deus, aut cur Verbum in tali natura aut proprietate procedat; falsum autem si dicat signum à posteriori, & terminum necessariæ connexionis, quæ reperitur inter possibilitatem creaturarum, & existentiam Dei, ac Verbi divini productionem. Unde

56. Ad primam confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: quia Deum non fore Deum, si creaturæ possibiles implicarent, non provenit ex indigentia quam Deus habeat creaturarum, sed ex summa perfectione & fœcunditate Dei, & ex dependentia creaturarum ab ipso; non enim esset Deus, si omnipotens non esset, & infinitè fœcundus ad extra; nec hoc posset esse, si repugnarent creaturæ possibiles: unde negatio divinitatis ex negatione omnipotentiæ & fœcunditatis radicalis ad extra, tanquam à causa vel ratione à priori proveniret; ex repugnantia autem creaturarum, non ut à causa, sed ut à signo, inferente à posteriori negationem omnipotentiæ, & fœcunditatis radicalis ad extra.

Ad secundam confirmationem respondeo, concedendo totum primum argumentum, & negando ultimam consequentiam. Ut enim Verbum divinum ex cognitione creaturarum possibilium per se procedat, non requiritur quod ab illis dependeat, seu quòd illis indigeat, sed solùm quòd cum illis necessariò connectatur: licèt autem magis necessarium à minùs necessario dependere non possit, potest tamen cum illo per se connecti, & illud ad sui consistentiam exigere. Sicut necessitas principiorum major est necessitate conclusionis, & tamen cum illa taliter per se connectitur, quòd si per impossibile conclusio redderetur falsa, falsificarentur principia, & illorum veritas deficeret: aliàs posset in bona consequentia Antecedens esse verum, & consequens falsum. 57.

Dices: Eo ipso quòd Verbum divinum ita necessariò cum possibilitate creaturarum connectatur, ut sine illa subsistere nequeat, à creaturis dependet: Ergo si dependentia à creaturis Verbo divino repugnet, illi etiam repugnabit necessaria cum illis connexio. Consequentia patet, Antecedens probatur. Id ab alio dependet, quod sine illo nequit subsistere: Ergo si Verbum divinum sine possibilitate creaturarum subsistere non possit, ab illis ut possibilibus dependet. 58.

Confirmatur: Ea mutuò inter se dependent, quæ mutuò sese inferunt & auferunt: Sed datâ necessariâ connexione inter productionem Verbi divini, & creaturarum possibilitatem, sese mutuò inferrent & auferrent: Ergo mutuò inter se dependerent. 59.

Respondeo negando Antecedens: ad cujus probationem, nego Majorem. Unum enim relativum sine alio nequit subsistere, & tamen non dependet ab illo; aliàs relativa simul naturâ & cognitione non essent. Ad dependentiam ergo requiritur, quòd unum non possit sine alio subsistere, ratione subordinationis ad illud: hoc autem non convenit Verbo divino, respectu creaturarum possibilium; quod enim sine illis subsistere nequeat, non est ratione subordinationis ad illa, sed potiùs ratione dependentiæ creaturarum possibilium ab omnipotentia. 60.

Ad confirmationem distinguo Majorem: Si mutuò se inferant & auferant à priori, concedo Majorem: si unum à priori, & aliud à posteriori, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Etenim possibilitas creaturarum non infert à priori existentiam omnipotentiæ, sed solùm à posteriori, & à signo, ut jam explicatum est. 61.

Quartò arguunt Scotistæ. Divina cognitio priùs intelligitur terminata ad essentiam, quàm ad creaturas sub esse possibili: Sed pro illo priori est fœcunda ad productionem Verbi: Ergo Verbum ex illa prout sic terminata procedit, & consequenter non procedit per se ex cognitione possibilium. Probant Majorem: Essentia divina est 62.

obje-

objectum primarium divinæ cognitionis, creaturæ autem objectum secundarium: Sed cognitio priùs intelligitur terminata ad objectum primarium, quàm ad secundarium, cùm hoc ratione illius terminet cognitionem: Ergo cognitio divina priùs intelligitur terminata ad Dei essentiam, quàm ad creaturas possibiles.

63. Hoc argumentum confirmant, eò quòd principium infinitum movens ad duos terminos, quorum unus finitus est, & alter infinitus, priùs ad infinitum quàm ad finitum moveat, utpote cùm infinitus sit illi magis connaturalis: Sed divina essentia, ut fœcundans intellectum Patris, est principium infinitum movens ad dictionem Verbi, quod est terminus infinitus, & ad cognitionem creaturarum, quæ sunt aliquid finitum: Ergo priùs movet ad dictionem Verbi, quàm ad cognitionem creaturarum; & consequenter dictio Verbi prior est cognitione creaturarum.

64. Ad objectionem respondeo, negando Majorem. Ad probationem, concessâ Majori, distinguo Minorem, illámque concedo de prioritate à quo virtuali objectiva; nego autem de prioritate in quo, etiam rationis, quando objectum secundarium essentialiter cum primario connectitur, & ad istius comprehensionem requiritur illius cognitio; qualiter in præsenti contingere constat ex dictis. Unde

65. Ad confirmationem, distinguo Majorem: Principium infinitum movens ad duos terminos &c. priùs ad infinitum quàm ad finitum movet: Si ad ejus comprehensionem cognitio termini finiti necessaria non sit, concedo Majorem. Si ad ejus comprehensionem termini finiti cognitio requiratur, nego Majorem. Unde cùm Verbum divinum ex cognitione comprehensiva essentiæ procedat, & essentia ut gerens vices speciei intelligibilis, & prout intellectum divinum, ut est in Patre, ad dictionem seu productionem Verbi fœcundat, comprehendi nequeat, nisi creaturæ possibiles in illa ut in causa cognoscantur; dictio seu productio Verbi in Deo, non est prior cognitione creaturarum possibilium, sed potiùs possibilia, cognita in essentia divina tanquam in causa, prioritate à quo productionem Verbi præcedunt.

66. Arguunt rursus Scoti Discipuli: Spiritus Sanctus non procedit ex amore creaturarum possibilium: Ergo nec Verbum ex illarum cognitione. Antecedens est certum, & constabit ex dicendis disputatione sequenti: Consequentiam verò non aliter probant, quàm ex paritate rationis.

67. Sed negatur illa Consequentia & paritas. Ratio discriminis est, quia omnipotentia divina, ut comprehensa in ratione cognoscibilis, cum creaturis possibilibus necessariò connectitur; eò quòd de conceptu comprehensionis sit terminari ad objectum, cognoscendo quidquid est in illo cognoscibile, creaturæ autem possibiles sunt cognoscibiles in omnipotentia Dei. Hæc verò ut amabilis, etiam amore comprehensivo, non connectitur cum creaturis possibilibus: quia in illo statu non sunt capaces terminandi amorem divinum, ut in Tract. de Voluntate Dei ostensum est. De ratione autem amoris comprehensivi solùm est attingere in objecto amato quidquid in illo, & ratione illius, diligibile est. Sed de hoc rursus redibit sermo disputatione sequenti.

Disp 2. Art. 4.

68. Dices, Omnipotentia divina ut cognoscibilis, non connectitur essentialiter cum creaturis possibilibus in particulari, sed solùm cum ente creabili & possibili ut sic: Ergo non valet assignatum discrimen. Consequentia patet, Antecedens probatur. Nulla potentia ut cognoscibilis, per se connectitur cum termino materiali, sed tantùm cum formali: At ens creabile ut sic est terminus formalis divinæ omnipotentiæ, creaturæ verò in particulari sunt terminus tantùm materialis illius: Ergo &c.

69. Respondeo distinguendo Antecedens: Omnipotentia divina ut cognoscibilis solùm quidditativè, non connectitur cum creaturis possibilibus in particulari, concedo Antecedens. Ut cognoscibilis non solùm quidditativè, sed etiam comprehensivè, qualiter cognoscitur ab intellectu divino, nego Antecedens. Ad cujus probationem similiter dicendum est, ad cognitionem quidditativam potentiæ sufficere cognitionem termini vel objecti formalis: ad comprehensionem verò requiri cognitionem omnis termini, vel objecti, etiam materialis, in illa contenti.

ARTICULUS III.

An Verbum divinum per se procedat ex cognitione futurorum?

§. I.

Referuntur Sententiæ, & vera eligitur.

70. IN hujus difficultatis resolutione triplex versatur sententia. Prima absolutè affirmat Verbum divinum ex cognitione futurorum procedere. Sic Valentia *quæst. 8 de Trinit. puncto 2* Ruiz *disp. 63. sect. 4.* & Zuniga *disp. 9. dub. 7.*

Secunda docet illud per se procedere ex cognitione futurorum contingentium sub conditione, secùs verò futurorum in statu absoluto. In hanc sententiam inclinare Molinam circa hunc articulum, testatur Arrubal; illámque tueri debent omnes scientiæ mediæ assertores, si velint loqui consequenter ad sua principia, ut patebit ex infrà dicendis.

71. Tertia defendit, Verbum divinum ex nullius futuri cognitione procedere. Hanc tenent communiter nostri Thomistæ, quos sequuntur plures ex Recentioribus, cum quibus

Dico primò, Verbum divinum ex cognitione futurorum absolutorum per se non procedere.

Hanc conclusionem probant aliqui, ex eo quòd processio Verbi est prior in Deo decreto libero, & scientiâ visionis, per quam Deus futura absoluta cognoscit. Hæc tamen ratio non videtur efficax: quia actus notionales & necessarii non sunt priores liberis, prioritate in quo (in ordine saltèm ad intellectum divinum) sed solùm prioritate à quo, ut frequentiùs docent nostri Thomistæ in materia de scientia Dei, & eruditè probant Salmanticenses in Tractatu de Scientia Dei; prioritas autem à quo, cùm non sit prioritas existentiæ, aut durationis, sed solùm causalitatis, vel originis, non impedit coexistentiam extremorum, nec rationem notitiæ intuitivæ, ut suprà docuimus: Ergo quòd processio Verbi sit prior in Deo decreto libero, & scientiâ visionis, non obstat quin futurorum cognitio per se concurrat ad Verbi productionem.

Disp. 7. dubio 4.

Art. 1. §. ultimo.

72. Confirmatur: Cognitio ex qua Verbum procedit, priùs prioritate à quo terminatur ad Filium, quam ad Spiritum Sanctum; & priùs ad essentiam & attributa, quàm ad creaturas possibiles; & tamen hæc prioritas non obstat, quin Verbum ex cogni-

cognitione Spiritûs Sancti, & creaturarum possibilium per se procedat, ut articulis præcedentibus ostensum est: Ergo quòd actus necessarii, prioritate à quo libera Dei decreta, & rerum futuritionem præcedant, non impedit quin Verbum ex futurorum cognitione procedat. Hâc ergo ratione prætermissâ

73. Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Cùm processio Verbi sit absolutè necessaria, non satis est, ut aliquod objectum per se ad illam concurrat, quòd illud sit cognoscibile, & de facto cognoscatur ab intellectu divino, in eo signo, in quo Verbum procedit; sed insuper requiritur, quòd sit absolutè necessarium, seu quòd habeat necessariam connexionem cum essentia divina, quæ est objectum primarium & formale intellectionis divinæ: Sed futura contingentia (supposito etiam libero divinæ voluntatis decreto, à quo futuritionem habent) non sunt simpliciter & absolutè necessaria, sed tantùm secundùm quid, & ex suppositione decreti, nec habent necessariam connexionem cum divina essentia, ut ex se patet: Ergo Verbum divinum ex illorum cognitione non procedit.

74. Confirmatur: Illud per se ad productionem Verbi divini non concurrit, quod si auferretur, Verbum maneret omnino invariatum, & ejusdem rationis ac antea: Sed sublatâ à Deo futurorum contingentium cognitione, Verbum divinum omnino invariatum subsisteret: Ergo illa per se ad ejus productionem non concurrit. Major patet, Minor verò suadetur primò ex Anselmo in monol. cap. 30. ubi sic ait: *Sive Deus cogitetur nullâ aliâ existente essentiâ, sive aliis existentibus, necesse est Verbum illius coæternum illi, esse cum ipso.* Et cap. 31. *Si nihil unquam aliud esset, nisi summus ille Spiritus, ratio tamen cogit, Verbum illud quo se dicit, ex necessitate esse.* Ubi apertè docet Anselmus, etiam si nihil esset futurum, Verbum divinum omnino invariatum mansurum: At si nihil esset futurum, nullius futuri cognitio esset in Deo: Ergo sublatâ in Deo futurorum contingentium cognitione, Verbum divinum omnino invariatum subsisteret.

Secundò probatur eadem Minor: Divina voluntas ex suppositione quòd creaturæ sint futuræ, non immutatur, aut aliter se habet, ac se haberet ex suppositione quòd non essent futuræ; decretum enim à quo res habent futuritionem, nullam in voluntate Dei inducit mutationem. At divinâ voluntate invariatâ manente, debent etiam intellectus Dei, & Verbum per illum productum, invariata subsistere; quia propter naturalem sympathiam, & summam colligationem voluntatis & intellectûs Dei, nec non Verbi per illum producti, nequit aliqua variatio intrinseca esse in aliquo istorum, nisi alia etiam intrinsecè varientur: Ergo sublatâ à Deo futurorum contingentium cognitione, Verbum divinum omnino invariatum subsisteret.

75. Probatur secundò conclusio: Ut Verbum ex cognitione futurorum procederet, deberet hæc scientia priùs origine convenire Patri, quàm Verbo: Sed priùs origine Patri convenire non potest: Ergo nec Verbum ex futurorum cognitione procedere. Major patet, Minor probatur. Cùm scientia futurorum sit innixa decreto, ut in Tractatu de scientia Dei probatum est, eodem modo de illa philosophandum est, ac de ipso decreto: Sed libera divinæ voluntatis decreta, priùs origine non conveniunt Patri; sicut enim actiones ad extra sunt toti Trinitati communes, ita & decreta libera indivisa sunt, & tribus personis communia, ac proinde non priùs uni quàm alteri competunt: Ergo pariter scientia liberorum, innixa decreto, ac in eo fundata, non convenit priùs Patri quàm Filio.

Disp. 4. Art. 6.

76. Tertiò suaderi potest conclusio ex fundamentis articulo præcedenti statutis. Illud solùm per se ad Verbi productionem concurrit, quod per se & essentialiter requiritur, ut cognitio ex qua procedit sit infinita & comprehensiva: Sed ad hoc essentialiter non requiritur, quòd ad futura contingentia terminetur: Ergo Verbum non procedit per se ex illorum cognitione. Major patet ex suprà dictis, Minor verò probatur. Ut Deus se ipsum comprehendat, sufficit quòd perfectissimè penetret suam omnipotentiam, & in illa cognoscat quidquid per illam potest producere; nec per se requiritur quòd cognoscat futura, aliàs si Deus decrevisset nullam creaturam producere (in quo casu nulla creatura esset futura, ac proinde non esset in Deo cognitio futurorum) non posset seipsum comprehendere, quod est absurdum.

77. Respondet Ruiz ubi suprà: Quòd etsi ad cognitionem comprehensivam Dei, absolutè & simpliciter non requiratur cognitio creaturarum futurarum, bene tamen ex suppositione quòd sint futuræ; & ideo ex suppositione decreti, à quo res habent futuritionem, Verbum per se ex futurorum cognitione procedere.

78. Sed hæc responsio vim argumenti non infringit: Quia, ut dicebamus, illud solùm per se ad Verbi productionem potest concurrere, quod per se & essentialiter requiritur, ut cognitio ex qua procedit sit infinita & comprehensiva: Ergo si cognitio futurorum ad cognitionem comprehensivam Dei absolutè & simpliciter non requiratur, sed tantùm per accidens, & ex suppositione decreti, & futuritionis rerum, cognitio futurorum ad productionem Verbi per se non potest concurrere, sed ad illam merè per accidens & concomitanter se habet. Addo quòd, cùm productio Verbi divini sit simpliciter & absolutè necessaria, per se non potest pendere ex aliqua suppositione libera & contingenti, qualis est suppositio divini decreti, & futuritionis rerum.

Dico secundò: Verbum divinum non procedere per se ex scientia futurorum conditionatorum: si tamen in Deo admittatur scientia media, seu cognitio futurorum conditionatorum, à decreto independens, illòque anterior, negari non potest Verbum divinum ex illorum cognitione procedere.

79. Prima pars hujus conclusionis patet ex dictis in præcedenti: Verbum enim divinum, cùm sit in sua entitate omnino necessarium, nec possit nô esse in Deo, ex aliqua scientia libera, & quæ potuit absolutè Deo non convenire, non potest per se procedere: Sed cognitio futurorum contingentium conditionatorum est omnino libera (cùm liberum divinæ voluntatis decretum, non minùs quàm scientia futurorum absolutorum, supponat) & potuit absolutè Deo non convenire, ut in Tractatu de Scientia Dei ostensum est: Ergo Verbum divinum ex illa per se non procedit.

80. Altera verò pars breviter suadetur: Ut aliquod objectum per se ad Verbi productionem concurrat, duo tantùm requiruntur, nempe quòd sit cognoscibile in eo signo in quo Verbum procedit, & quòd sit absolutè necessarium: Sed utrumq; convenit futuris conditionatis, si illa sit futura ante decretum & prædefinitionem divinæ voluntatis: Ergo

Ergo admissâ scientiâ mediâ, sequitur Verbum divinum ex futurorum cognitione procedere. Major patet, Minor etiam quantùm ad primam partem est evidens: quia in signo antecedenti decretum concipiuntur actus notionales & necessarii, & consequenter processio Verbi: Ergo si in tali signo res contingentes sint sub conditione futuræ, & habeant veritatem objectivam determinatam (ùt docent assertores scientiæ mediæ) sunt cognoscibiles ut futuræ ab intellectu divino, in eo signo in quo Verbum à Patre procedere intelligitur.

81. Quantùm verò ad secundam partem (quòd nimirum futura conditionata sint absolutè necessaria, si independenter à divino decreto, & in signo rationis illud antecedente, sint determinatè futura) fusè probata est conclusio in Tractatu de Scientia Dei. Disp. 4. Art. 3. §. 3. Tum quia jam erunt futura ante primum principium, & primam radicem totius libertatis & contingentiæ, atque ex vi & natura oppositionis contradictoriæ, quæ est causa necessaria necessitate absolutâ; Tum etiam, quia erunt futura pro omni signo & instanti imaginabili, ut ibidem latè expendimus: Ergo admissâ in Deo scientiâ mediâ, negari non potest, Verbum ex futurorum conditionatorum cognitione procedere. Unde Molina qui hoc admittit (ùt testatur Arrubal) magis consequenter ad sua principia philosophatur, quàm alii defensores scientiæ mediæ, qui hoc negant.

§. II.

Solvuntur argumenta in contrarium.

82. Contra præcedentes conclusiones objiciunt in primis Adversarii testimonium Augustini 15. de Trinit. cap. 13. & 14. ubi docet Verbum divinum esse de omnibus quæ sunt in scientia Dei. Et D. Thomæ hîc art. 2. ad 3. asserentis *quòd Pater intelligendo se, & Filium, & Spiritum Sanctum, & omnia alia quæ in ejus scientia continentur, concipit Verbum.* Atqui creaturæ, non solùm ut possibiles, sed etiam ut futuræ, in scientia Dei continentur: Ergo Verbum non solùm ex cognitione possibilium, sed etiam ex scientia futurorum procedit.

83. Ad Augustinum respondeo, Verbum divinum esse de omnibus quæ sunt in scientia Dei, etiam de contingentibus: repræsentat enim non solùm possibilia, sed etiam futura; quamvis non sit ortum ex futurorum scientia, sed illa merè concomitanter & veluti accidentaliter ad ejus productionem se habeat.

84. Ad D. Thomam dicatur, illum ibi loqui de scientia Dei naturali & necessaria, quæ *scientia simplicis intelligentiæ* appellatur, quæ non se extendit ad res contingentes & futuras, sed tantùm ad possibilia terminatur.

Neque obstat quòd idem S. Doctor *infrà qu. 37. art. 2. ad 3.* ait, Patrem dicere omnia Verbo, sicut diligit omnia Spiritu Sancto; ex quo infert Zuniga, ipsum intelligendum esse de scientia futurorum & existentium, ad quæ dilectio, ex qua Spiritus Sanctus procedit, terminatur. Nam illa comparatio D. Thomæ non debet tenere quantùm ad omnia (aliàs sequeretur quòd Verbum ex scientia possibilium non prodiret, eò quòd Spiritus Sanctus, ut disputatione sequenti ostendemus, ex illorum amore non procedat) sed valet solùm quantùm ad hoc, quòd dictio quâ Verbum producitur, ad futura & existentia terminatur, sicut & dilectio ex qua Spiritus Sanctus procedit: quamvis hæc terminatio, nec ad Verbi productionem, nec ad processionem Spiritûs Sancti per se concurrat, sed ad utramque merè concomitanter se habeat.

Objiciunt secundò, Verbum per se in quarto modo procedit ex cognitione comprehensiva essentiæ: At hæc, supposito decreto de creaturis futuris, per se petit terminari ad illas: Ergo tali decreto supposito, Verbum per se procedit ex notitia futurorum. Major est certa, Minor probatur. Comprehensio est cognitio objecti, & omnium quæ in illo sunt cognoscibilia: At supposito decreto de existentia futurorum, illa sunt cognoscibilia in essentia divina: Ergo tali decreto supposito, comprehensio essentiæ per se petit terminari ad futura. 85.

Confirmatur: Verbum debet in actu secundo exprimere ac repræsentare omnia objecta, quæ ab essentia divina, ut habet rationem speciei intelligibilis, & principii quo divinæ intellectionis, veluti in actu primo repræsentantur: Sed supposito decreto, essentia divina ut gerens vices speciei intelligibilis, & ut habet rationem principii quo divinæ intellectionis, est per se repræsentativa non solùm rerum possibilium, sed etiam futurarum: Ergo supposito decreto, Verbum non solùm possibilia, sed etiam futura per se repræsentat. 86.

Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem ex cognitione comprehensiva essentiæ, ut terminata ad objecta necessaria, seu cum ipsa essentia divina necessariò connexa, concedo Majorem; ut terminata ad objecta libera, & cum essentia divina necessariò non connexa, nego Majorem. Unde cùm essentia divina sit necessariò connexa cum creaturis possibilibus non verò cum futuris, cognitio comprehensiva illius per se petit ad possibilia, non verò ad futura contingentia terminari. 87.

Vel secundò responderi potest, concessâ Majori, negando Minorem: ad cujus probationem, distinguo Majorem. Comprehensio est cognitio objecti, & omnium quæ in illo sunt cognoscibilia, per se & ratione alicujus formalitatis necessariæ, concedo Majorem. Per accidens, & ratione alicujus suppositionis, aut formalitatis liberæ & contingentis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: supposito decreto futura sunt cognoscibilia in essentia, ratione alicujus formalitatis necessariæ, nego Minorem. Ratione alicujus formalitatis aut suppositionis liberæ & contingentis, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: ad comprehendendam enim aliquam potentiam, sufficit quòd cognoscantur objecta, quæ per se & necessariò in illa continentur, nec requiritur quòd illa ad quæ per accidens & contingenter se extendit, attingantur. Unde, ùt suprà dicebamus, si Deus decrevisset nihil ad extra producere, nihil ut futurum cognosceret, & tamen perfectissimè suam omnipotentiam comprehenderet, videndo infinitas creaturas possibiles, quæ in illa ut in causa eminentissimo modo continentur. 88.

Ad confirmationem, concessâ Majori, neganda est Minor: cùm enim res ut futuræ, non sint cum divina omnipotentia necessariò connexæ, sicut creaturæ ut possibiles, essentia divina, ut habet rationem speciei intelligibilis, & principii quo divinæ intellectionis, non est per se repræsentativa futurorum contingentium, sed per accidens 89.

cidens tantùm & concomitanter; quatenus scilicet ei veluti accidentaliter seu contingenter advenit liberum divinæ voluntatis decretum: unde cùm Verbum divinum, ex vi suæ processionis, illa solùm objecta repræsentet, quæ per se in essentia, ut gerente vices speciei intelligibilis, & intellectum Patris fœcundante, continentur; futura contingentia per se & ex vi processionis non exprimit, sed illorum cognitio ad ejus productionem merè per accidens & concomitanter se habet. A

90. Objiciunt secundò Adversarii, & instant contra solutionem jam datam. Verbum divinum de facto repræsentat & exprimit creaturas, non solùm ut possibiles, sed etiam ut futuras: Sed talis expressio ac repræsentatio illi convenit ex vi processionis: Ergo ex vi illius repræsentat creaturas, non solùm ut possibiles, sed etiam ut futuras. Major est certa, Minor probatur. Quidquid Verbum habet, accipit à Patre per æternam generationem, juxta illud Christi Joann. cap. 17. *Omnia mea, tua sunt*. Et illud cap. 17. *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me* Sed quidquid Verbum accipit à Patre per æternam generationem, habet ex vi suæ processionis: Ergo expressio & repræsentatio futurorum, ex vi suæ processionis illi convenit. B

91. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum est, quòd etsi Verbum omnia quæ habet, habeat per suam processionem, non tamen omnia habet ex vi suæ processionis, sed aliqua per suam processionem identicè tantùm & concomitanter illi conveniunt. Sicut disp. 2. dicebamus, quòd licèt Spiritus Sanctus per suam processionem habeat naturam divinam à Patre & Filio communicatam, illam tamen non accipit ex vi suæ processionis, sed concomitanter tantùm & identicè, inquantum amor seu impulsus, quem ex vi suæ processionis recipit, realiter identificatur cum natura divina. C

92. Dices: Filio ex vi suæ processionis formaliter solùm convenit natura divina, non verò attributa; cùm sola natura sit formalis & primarius terminus divinæ generationis; & tamen per se procedit, non solùm ex cognitione essentiæ, sed etiam attributorum: Ergo quamvis libera repræsentatio futurorum, illi non competat primariò ex vi processionis, sed tantùm secundariò debebit tamen ex cognitione illorum procedere. D

93. Respondeo, Attributa communicari Filio ex vi processionis, per se secundariò; & idcirco procedere ex cognitione illorum: repræsentationem autem rerum futurarum & existentium, quia ab aliqua suppositione libera & contingenti dependet, per accidens solùm competere Verbo; & ideo illud per se procedere ex cognitione attributorum, & creaturarum possibilium, sine quibus divina omnipotentia comprehendi non potest; non verò ex cognitione futurorum, quæ cum divina omnipotentia, aut aliis attributis, necessariam connexionem non habent. E

§. III.

Duo Corollaria notatu digna.

94. EX dictis inferes primò, Verbum divinum per se procedere ex cognitione divinorum decretorum sub conceptu entitatis, per accidens verò seu concomitanter, ex cognitione illorum sub conceptu terminationis ad creaturas.

Patet hoc corollarium: quia Verbum per se procedit ex cognitione essentiæ, ut terminata ad formalitates necessarias, seu necessariò cum essentia connexas; per accidens verò, seu concomitanter, ex cognitione illius, ut terminata ad formalitates liberas, & cum essentia necessariò non connexas: Sed libera Dei decreta, sub conceptu entitatis increatæ quam explicant, necessaria sunt, & cum essentia divina necessariò connexa, defectibilia verò seu contingentia, sub conceptu terminationis ad creaturas; cùm sub illa ratione & formalitate potuerint in Deo non esse, ut in Tractatu de Voluntate Dei fusè explicatum est: Ergo &c. Disp. 3. Art. 1.

Inferes secundò, plures esse distinguendas terminationes in intellectione, per quam Verbum producitur. Prima est ad essentiam divinam, ut ad ejus objectum formale & primarium: secunda ad attributa, & relationes, ut ad proprietates, vel modos objecti formalis & primarii: tertia ad creaturas possibiles: ultima ad res existentes & futuras. Tres primæ per se & ex vi processionis Verbo divino conveniunt; quarta verò solùm concomitanter, & veluti per accidens. Unde si per impossibile aliqua ex tribus primis tolleretur, Verbum divinum, vel omnino destrueretur, vel mutaretur intrinsecè: secùs verò, si ultimâ tantùm terminatione careret. 95.

ARTICULUS IV.

An propriè, & perfectè, ac soli Filio, ratio imaginis conveniat in Divinis?

TRia, ùt patet, in hoc articulo inquirimus: Primum, an ratio imaginis verè & propriè Filio Dei competat? Secundum, an perfectè in illo reperiatur? Tertium, an illi tantùm, non autem Spiritui Sancto conveniat? Pro resolutione, sit

§. I.

Præmittitur unum quod apud omnes est certum, ex quo inferuntur quædam corollaria.

SUpponendum est ex D. Thoma *hic art. 1. & infrà quæst. 93. art. 1. & 2.* ad veram & propriam rationem imaginis duo requiri. Primum est similitudo, non quæcunque, sed perfecta: id est quæ sit in specie, aut saltèm in signo speciei, quale est figura in rebus corporalibus: similitudo enim in gradu generico, aut analogo, vel etiam in accidentibus communibus, non sufficit ad rationem imaginis; unde vermiculi in homine producti, non sunt ipsius imagines, nec etiam paries albus est imago hominis albi. Secundum quod ad propriam rationem imaginis requiritur, est expressio, seu origo ab eo cujus dicitur imago: unde unum ovum, quamvis perfectè simile alteri, non est imago illius, quia non est ab illo expressum seu productum, ut ex Augustino ibidem refert S. Thomas. Ex hac suppositione 96.

Inferes primò, quòd sicut triplex potest reperiri similitudo ab alio expressa, scilicet in re artificiali, intentionali, & naturali: ita triplex potest dari imago, nimirum artificialis, ut statua, vel tabella; intentionalis, ut species impressa, & expressa; & naturalis, ut filius respectu patris 97.

Inferes secundò, quòd tantò perfectior est imago 98.

imago, quantò perfectior est similitudo procedens ab alio: unde imago artificialis est omnium imperfectissima, quia importat similitudinem in aliqua tantùm qualitate, quæ designat rationem speciei, scilicet figura. Imago intentionalis secundum obtinet gradum, quia importat similitudinem, non solùm in signo speciei, sed etiam in ipsa specie seu natura, sub modo tamen essendi intelligibili, vel intentionali. Denique imago naturalis est omnium perfectissima, quia importat similitudinem in specie seu natura, sub modo essendi naturali seu entitativo.

99. Inferes tertiò, rationem imaginis duplicem importare respectum: unum producti ad producentem, qui semper realis est, cùm inter producens & productum semper debeat esse realis distinctio: alterum similitudinis ad exemplar seu prototypum in natura seu signo naturæ; & hic realis est, quando natura in qua fundatur est realiter distincta in prototypo & imagine, ùt contingit in creatis; rationis verò, quando eadem numero natura in utroque existit, ut fides docet de Personis divinis.

100. Inferes quartò, imaginem non dici essentialiter in divinis, sed personaliter tantùm: quia essentia divina non est ab alio expressa seu producta, sed tantùm communicata.

Dices, in creatis ratio imaginis importat primariò aliquid absolutum, nempe qualitatem: Ergo & in Deo.

Sed negatur consequentia, & paritas; nam in creatis propter limitationem, imago potest distingui à prototypo, ratione alicujus perfectionis absolutæ, non verò in divinis, propter infinitatem, ratione cujus omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.

§. II.

Difficultas proposita triplici conclusione resolvitur.

101. Dico primò, rationem imaginis verè & propriè secundæ Trinitatis personæ convenire. Conclusio est certa de fide, & colligitur ex variis Scripturæ locis, in quibus Filius vocatur imago Patris. Ad Coloss. 1. *Qui est imago Dei invisibilis.* Ad Hebræos 1. *Qui cùm sit splendor gloriæ, & figura substantiæ ejus.* Patet etiam ex dictis in suppositione: utraque enim conditio ad rationem imaginis requisita, competit filio: quippe qui procedit à Patre, & illi perfectè similis est in natura. Unde Christus dicebat Joann. 10. *Ego & Pater unum sumus. Unum* denotat perfectam essentiæ similitudinem, imò & unitatem: *(Sumus)* personarum distinctionem, & per consequens processionem unius ab alia.

Addo quod, Christus verus est æterni Patris Filius, ejúsque Verbum: Sed Filius est imago naturalis Patris, & Verbum imago intentionalis objecti quod manifestat: Ergo ratio imaginis verè & propriè secundæ Trinitatis personæ competit.

102. Dico secundò: Ratio imaginis non solùm verè & propriè, sed etiam perfectissimè competit Verbo divino. Patet etiam hæc conclusio ex suprà dictis: cùm enim de ratione imaginis sit similitudo, tantò perfectiùs aliquid habet rationem imaginis respectu alterius, quantò magis illi assimilatur in natura: unde, ùt suprà annotavimus, imago artificialis est omnium imperfectissima, quia importat similitudinem in aliqua tantùm qualitate, quæ est signum speciei: Sed Filius in divinis perfectissimè assimilatur Patri in natura, cùm eadem numero natura in utroque existat: Ergo est perfectissima illius imago.

Hanc rationem egregiè expendit S. Doctor 103.
in 1. dist. 28. quæst. 2. art. 1. ad 3. ubi sic discurrit. *Invenitur quidam gradus perfectionis imaginis: dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quæ designat & exprimit naturam ipsius, quamvis illa natura in ea non inveniatur: sicut lapis dicitur esse imago hominis, in quantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cujus est signum; & sic imago Dei est in creatura, sicut imago Regis in denario, ùt dicit Augustinus, & hic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur, quando illi qualitati, quæ designat naturam substantiæ, est eadem natura in specie; sicut est imago Patris in filio suo, quia habet similitudinem in figura, & in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est, quando eandem numero formam & naturam invenimus in imagine cum eo quem imitatur: & sic est Filius perfecta imago Patris; quia omnia attributa divina, quæ sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in Filio, non solùm secundùm speciem, sed secundùm unitatem in numero.*

Addo quod, Filius Dei in Scriptura dicitur cha- 104.
racter, sive sigillum, imago, & speculum: inter quæ hoc invenitur discrimen, quod sigillum simplicem formæ similitudinem ceræ imprimit, absque ullo colorum fuco: imago picturam superaddit, & perfectiorem adhuc vultûs similitudinem: speculum perfectissimam, utpote in quo omnes intuentis se motus & gestûs ita figurantur, ut viva sit quædam imago, quæ ad inspicientes motum se moveat, rideat cum ridente, fleat cum flente. Quare Filius Dei nedum character & imago Patris dicitur, sed & speculum sine macula: quia nedum vera, sed viva est, & perfectissima ejus imago, quæ Patris motus omnes, opera, & affectus exprimit, sive, ut ait Basilius, *totum in se monstrat Genitorem.* Dicitur character in ordine ad creaturas: imago & speculum in ordine ad Patrem: sigillum in operibus ad extra: *Verbo enim* (inquit Rupertus) *Deus sigillat omnia*, præsertim electos, quos idcirco Apostolus vocat *in Christo signatos*; imago denique & speculum in actionibus ad intra, quas perfectissimè exprimit ac repræsentat.

Addo etiam, quòd creatæ imagines, vel non 105.
sunt veræ, quia fideliter non repræsentant prototypum; vel sunt inanimatæ & mutæ, quia carent vitâ & facultate loquendi; vel denique inanes & vacuæ, quia carent virtute & operatione. *At imago ista* (inquit Ambrosius) *veritas est, imago ista Dei virtus est: non muta, quia verbum est; non inanis, quia virtus est: non vacua, quia vita est; non mortua, quia resurrectio est.* *Lib. 1. de Fide c. 4.*

Dico tertiò: Ratio imaginis convenit soli 106.
Filio, non autem Spiritui Sancto. Est contra Doctores Græcos, sentientes non solùm Filio, sed etiam Spiritui Sancto convenire rationem imaginis. Est tamen communis inter Latinos, eámque docet & probat sanctus Thomas hîc artic. 2. hâc ratione. *Sicut* (inquit) *Spiritus Sanctus, quamvis suâ processione accipiat naturam Patris, sicut & Filius, non tamen dicitur natus; ita licèt accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago: quia Filius procedit, ut verbum, de cujus ratione*

tione est similitudo speciei ad id à quo procedit, non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, in quantum est amor divinus. Art. 3. Quam rationem fusè expendimus disp. 2. probando processionem Verbi esse generationem, non autem processionem Spiritûs Sancti.

107. Respondent Adversarii, quòd licèt Spiritus Sanctus non habeat formaliter ex vi suæ processionis similitudinem in natura cum Patre, habet tamen similitudinem in signo naturæ, scilicet in amore divino, qui est divinæ naturæ proprietas, seu attributum: similitudo autem in signo naturæ, sufficit ad rationem imaginis, ùt patet ex suprà dictis.

108. Sed contra Ratio imaginis quæ convenire potest personis divinis, debet esse perfectissima: Sed illa quæ est solùm secundùm similitudinem in signo naturæ, est omnium imperfectissima, ùt suprà ostendimus, & docet D. Thomas loco nuper allegato: Ergo non potest convenire Spiritui Sancto.

Addo quòd, valde probabile est, in rebus tantùm corporeis reperiri rationem imaginis ex sola similitudine in accidentibus naturam designantibus; nec adhuc in omnibus, sed in his tantùm quæ sequuntur quantitatem, scilicet in figura, & situ.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

109. OBjicies primò contra hanc ultimam conclusionem illud ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui:* hanc enim imaginem Filii plures ex SS. Patribus (ut Basilius, Cyrillus, & Athanasius) dicunt esse Spiritum Sanctum: Ergo ille est imago Filii.

Respondeo quòd locus ille Apostoli debet explicari per constructionem intransitivam; ita ut intelligatur de imagine, non quæ sit alia à Verbo, sed quæ formaliter sit ipsummet Verbum. Vel etiam dicendum, pro reverentia illorum Patrum, quòd Spiritus Sanctus dicitur imago Filii, lato modo sumptâ imagine, pro eo scilicet quòd est alteri simile, quamvis ab eo non habeat formaliter vi suæ processionis illam similitudinem. Ita S. Thomas *opusc.* 1. *cap.* 10.

110. Objicies secundò: Spiritus Sanctus est infinitè similior Patri & Filio, quàm creaturæ Deo: Sed creaturæ sunt imago Dei: Ergo multò magis Spiritus Sanctus Patris & Filii.

Respondeo quòd creaturæ non sunt imagines Dei, nisi valde imperfectæ: quia nec habent eandem specie aut numero naturam, nec aliquod perfectum naturæ divinæ signum, quamvis habeant aliquam imperfectam cum ea similitudinem. Adhuc tamen magìs propriè illis convenit ratio illa imperfectæ imaginis, quàm Spiritui Sancto, quia habent illam imperfectam similitudinem à Deo, formaliter ex vi suæ productionis; comparantur enim ad illum veluti quædam artefacta ad artificem; atque ita sicut artifex facit artefactum formaliter ad similitudinem ideæ quam mente præconcepit, ita Deus condidit creaturas, respiciendo ad seipsum, ut ad earum exemplar: At verò Spiritus Sanctus non habet similitudinem in natura, formaliter ex vi suæ processionis, sed identicè tantùm, & concomitanter, ut in 2. disp. explicatum est. Art. 4. Solutio est divi Thomæ in 1. ad Annibaldum dist. 28. qu. 2. art. 2. ad 3. ubi cùm proposuisset hoc idem argumentum, sic respondet: *Dicendum quod in artificiato invenitur species artis, etiam apud nos, non autem in amore artificis. Et ideo creatura, in quantum habet speciem artis æternæ, quæ est Filius Dei, dicitur imago, & ad imaginem, non autem Spiritus Sanctus, qui est amor.*

111. Ex dictis colliges, pulchritudinem seu speciem rectè attribui seu appropriari Filio Dei, juxta illud quod dicit Hilarius lib. 2. de Trinitate: *Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere.* Nam ùt docet sanctus Thomas infrà quæst. 39. art. 8. ad pulchritudinem tria requiruntur, integritas scilicet seu perfectio, quæ enim manca & diminuta sunt, eo ipso turpia sunt: debita proportio seu consonantia, ùt patet in corporalibus; ille enim homo non dicitur pulcher, qui non habet membra debitè proportionata, & coaptata: denique splendor seu claritas, unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Hæc autem secundæ sanctissimæ Trinitatis personæ perfectissimè conveniunt: cùm enim sit Filius Dei naturalis, habet in se totam & integram Patris naturam: cùm sit ejus imago, perfectam habet cum illo proportionem, convenientiam, & similitudinem: denique cùm Verbum sit, est lux & splendor intellectûs, ùt Damascenus dicit, & magìs patebit ex dicendis digressione sequenti.

DIGRESSIO UNICA.

Præcipua Verbi divini Encomia, in primo capite Euangelii D. Ioannis contenta.

112. IOannes inter cæteros Euangelistas non immeritò aquilæ comparatur: quia (ùt dicit Augustinus) Tract. 36 in Ioann. *Cæteri tres Euangelistæ, tanquam cum homine Domino in terra ambulantes, de Divinitate ejus pauca dixerunt. Iste autem, quasi piguerit in terra ambulare, erexit se non solùm super terram, & super omnem ambitum aëris, & cœli, sed super omnem etiam exercitum Angelorum, omnemque constitutionem invisibilium potestatum, & pervenit ad eum per quem facta sunt omnia.* Vel, ùt loquitur D. Thomas in prologo super commentaria in Joann. *Ioannes figuratur per aquilam, quia cùm alii tres Euangelistæ circa ea quæ Christus in carne est operatus occupati, designentur per animalia quæ gradiuntur in terra, scilicet per hominem, vitulum & leonem, Ioannes super nebulam infirmitatis humanæ sicut aquila volans, lucem incommutabilis veritatis, altissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur, atque ipsam Deitatem Domini nostri Iesu Christi, quâ Patri æqualis est intendens, eam in suo Euangelio studuit præcipuè commendare.* Hic illa aquila de qua dicitur Job 39. *Nunquid ad præceptum tuum elevabitur aquila, & in arduis ponet nidum suum? oculi ejus de longè prospiciunt.* Vel potiùs illa quæ Ezech. 17. describitur: aquila, inquam, illa magnarum alarum, quæ venit ad Libanum, tulit medullam Cedri, summitatem frondium ejus avulsit, & transportavit eam in terra Chanaan: hoc est, quæ ad cœlos evolavit, altissimæ Cedri medullam, id est æterni Patris Filium, ejúsque notitiam in terrenas hominum mentes transtulit, statim initio sui Euangelii dicens: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum. Quibus quatuor aut quinque verbis, omnes hæreses exclusit piscator noster.* Lib. 1. de Fide Trinit. Inquit Ambrosius:

ſius: *Quod enim erat in principio, non includitur tempore; non principio prævenitur: Ergo Arrius conticeſcat. Quod autem erat apud Deum, non commixtione confunditur, ſed manentis Verbi apud Patrem ſolidâ perfectione diſtinguitur, ut Sabellius obmuteſcat. Et Deus erat Verbum. Non ergo in prolatione ſermonis hoc Verbum eſt, ſed illa cœleſtis deſignatione virtutis, ut confundatur Photinus. Quod verò erat in principio apud Deum, ſempiternæ Divinitatis in Patre & Filio inſeparabilis unitas edocetur, ut erubeſcant Eudoxius & Eunomius. Poſtremò, cùm omnia per ipſum facta dicantur, ipſe conditor novi utique teſtamenti & veteris deſignatur, ut Manichæus locum tentationis haberi non poſſit. Ita piſcator bonus intra unum omnes rete concluſit, ut faceret inhabiles fraudi, quamvis eſſent inutiles captioni.*

113. Ut autem hæc & plura alia divini Verbi encomia faciliùs intelligantur, recolendum eſt illud quod ſæpe in hac diſputatione inſinuavimus, nempe Verbum divinum eſſe terminum ex divinæ intellectionis fœcunditate productum: ex hoc enim tam præclaro & auguſto fonte, omnes ejus prærogativæ ac excellentiæ manant, & præcipua illius à verbo creato diſcrimina.

114. In primis ſicut divina intellectio eſt æterna, immutabilis, carens principio & fine, ſemper in actu, nunquam in potentia: ita & Verbum per illam productum, æternum ac immutabile
In Pſ. 44. eſt, & omnis potentialitatis expers. *Tu dicis* (inquit Auguſtinus) *aliquid modò, quia tacebas paulò ante, & ecce nunc nondum verbum profers: cùm autem proferre cœperis, rumpis ſilentium, & quodammodo generas verbum, quod antea non erat. Non ſic Deus genuit Verbum: dicere Dei ſine initio eſt & ſine fine, & tamen unum Verbum dicit.* In principio, inquit Joannes, erat Verbum, id eſt ab æterno, ſeu ante omnia tempora. *Hoc enim Verbo, erat* (inquit Hilarius) *tranſeuntur tempora, tranſcenduntur ſæ-*
Lib. de Fide Trinit. *cula, tolluntur ætates.* Unde Ambroſius eadem Evangeliſtæ verba expendens, ſic in Arrianos invehitur: *Ioannes dicit: erat, erat, erat, quater erat; & tu Hæretice dicis quod non erat. Cui ergo credemus, Ioanni in Chriſti pectore recumbenti, an Arrio inter effuſa ſua viſcera volutanti?*

Sed quod mirabilius adhuc in hujus Verbi generatione videtur, eſt quòd illa non ſolùm caret principio, ſed etiam fine, nec ſolùm eſt ab æterno, ſed etiam manet in æternum, ſemper antiqua, & ſemper nova. Unde in Scriptura Chriſtus, Oriens appellatur: *Ecce vir oriens nomen ejus,* Zachar. 6. quia, ùt ait Lyranus, *ſemper naſcitur, & ſemper natus eſt:* Oriens quod auroram non habuit, & quod neſcit occaſum: Oriens quod nulla præceſſit obſcuritas, cui nox non ſuccedit, & cui nullæ unquam permiſcentur tenebræ: Oriens, ùt ait Propheta, ante luciferum genitum, id eſt ante omnia ſydera, & per conſequens ante omnia tempora; ut ibidem explicat Auguſtinus, dicens quòd Lucifer pro ſyderibus poſitus eſt, tanquam à parte totum ſignificante Scripturâ, & ex eminenti ſtella omnia ſydera.

115. Secundò, cùm intellectio divina ſit actio im-
Serm. 3. de æterna Verbi generat. manens, Verbum quod per illam producitur, ita à Patre procedit & exit, ut nunquam ſeparetur ab illo. Unde Zeno Veronenſis Filium, *nobilem cordis Patris inquilinum*, appellat. *Nam*
Libro contra Praxeam. (inquit Chryſologus) *proceſſit de Patre, & à Patre penitùs non abſceſſit. Sermo in Patre ſemper* (addit Tertullianus) *protulit enim Deus ſermonem, ſicut radix fruticem, & fons fluvium, & Sol radi-* **A** *um &c. Nec dubitaverim Filium dicere & radicis fruticem, & fontis fluvium, & Solis radium ... Nec frutex tamen à radice, nec flumen à fonte, nec radius à Sole diſcernitur, ſicut nec à Deo ſermo.* Unde ait Joannes: *Et Verbum erat apud Deum.*

Tertiò, cùm intelligere in Deo ſit eſſe ſeu na- 116.
tura Dei, ut Tractatu 1. oſtenſum eſt: Verbum Diſp. 2. Art. 1.
ex divina intellectione procedens, non poteſt non eſſe ejuſdem naturæ cum Patre, illique non ſolùm coæternum, ſed etiam conſubſtantiale, ut egregiè diſcurrit D. Thomas ſuper cap. 1. Joann. lectione 1. ubi ait, *hanc eſſe differentiam inter Verbum divinum & humanum, quòd verbum noſtrum non eſt ejuſdem naturæ nobiſcum, ſed Verbum* **B** *divinum eſt ejuſdem naturæ cum Deo, & ideo eſt aliquid ſubſiſtens in natura divina. Nam ratio intellecta quam intellectus videtur de aliqua re formare, habet eſſe intelligibile tantùm in anima noſtra; intelligere autem in anima noſtra non eſt idem quod eſſe naturale animæ, quia anima non eſt ſua operatio; & ideo verbum quod format intellectus noſter, non eſt de eſſentia animæ, ſed eſt accidens ei. In Deo autem idem eſt intelligere & eſſe; & ideo Verbum intellectûs divini non eſt aliquod accidens, ſed pertinet ad naturam ejus; unde oportet quòd ſit ſubſiſtens, quia quidquid eſt in natura Dei, eſt Deus &c.* Quare Joannes addit quod Deus erat Verbum. *Quo verbo uſus eſt* (inquit Auguſtinus) **C** *ut pleniùs & efficaciùs Filii æqualitatem & conſubſtantialitatem cum Patre aſſereret, omnimúmque tergiverſationi Hæreticorum aditum præcluderet.* ὁμοούσιον ergo Filium Dei agnoſcimus, & non ſolùm ὁμοιούσιον, ut contendebant olim Arriani; & quidem tantâ pertinaciâ ac pervicaciâ, ut unius litteræ additio Eccleſiæ unitatem laceraverit: *pro una enim littera* (inquit Hilarius) *diu pugnatum eſt, ſed ὁμοούσιος vicit, & conſubſtantialitas tandem de errore triumphavit.*

Quartò, cùm intelligere in Deo ſit eminen- 117.
tiſſimo modo ſpeculativum & practicum: ejúſque ſcientia non ſolùm directiva, ſed etiam
effectiva rerum, ut Tractatu 3. oſtenſum eſt; Diſp. 1.
Verbum ex divinæ intellectionis fœcunditate Art. 1.
D procedens, non ſolùm eſt ſpeculativum, ſed etiam operativum; nec ſolùm creaturas exprimit ac repræſentat, ſed etiam illas efficit & conſervat: unde in Scriptura vocatur virtus & ſapientia Patris, ejus idea, & brachium; & Pater dicitur omnia portare *Verbo virtutis ſuæ.* Denique, ùt ait D. Joannes, omnia per ipſum facta ſunt. *Omnia* (addit Auguſtinus) *quæ fixa in cœlo ſunt, quæ fulgent deſuper, quæ volitant ſub cœlo, & quæ moventur in univerſa natura rerum, omnis omnino creatura, ut intelligatis ab Angelo uſque ad vermiculum.*

Cui conſonat, quod Moyſes mundi originem deſcribens, in ſingulis operibus tali utitur modo **E** loquendi: *Dixit Deus, fiat lux, & facta eſt lux. Dixit Deus, fiat firmamentum,* & ſic de aliis. Quæ omnia Pſalmiſta comprehendit, dicens: *Dixit & facta ſunt:* dicere enim eſt verbum producere. Sic ergo intelligendum eſt, quòd Deus dixit, & facta ſunt: quia Verbum produxit, per quod res in eſſe produxit, ſicut per earum rationem perfectam. Ita divus Thomas 4. contra Gent. cap. 13. Vbi etiam egregiè obſervavit, quòd *Verbum Dei in hoc differt à ratione quæ eſt in mente artificis, quòd Verbum Dei eſt Deus ſubſiſtens, ratio autem artificiati in mente artificis non eſt res ſubſiſtens, ſed ſolùm intelligibilis forma: formæ autem non ſubſiſtenti non competit propriè ut agat (agere enim rei perfectæ & ſubſiſtentis eſt) ſed eſt ejus ut eâ agatur,* eſt

est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit: Verbum autem Dei quod est ratio rerum factarum à Deo, cùm sit subsistens, agit, & non solùm per ipsum aliquid agitur; & ideo Dei Sapientia ait Proverb. 8. Cum eo eram cuncta componens. Et Ioann. 5. Dominus dicit: Pater meus operatur, & ego operor.

Sed quia (ut ibidem notat S. Doctor) idem est causa conservationis rerum, & productionis ipsarum: sicut omnia per Verbum facta sunt, ita & per Dei Verbum conservantur in esse. Vnde Psalmista dicit: *Verbo Domini cœli firmati sunt.* Et Apostolus ad Hebræos 1. ait de Filio, quòd *portat omnia verbo virtutis suæ.* Item D. Joannes, ubi asseruit omnia per Verbum esse facta, statim addit: *sine ipso factum est nihil:* ut per hoc denotaret, omnia quæ per Verbum facta sunt, per Verbum, & in Verbo conservari. Vnde idem Angelicus Doctor ibidem lect. 2. *Quædam sunt quæ non indigent operante, nisi quantùm ad fieri, cùm possint subsistere, postquam fuerant facta, absque agentis influxu: sicut domus indiget quidem artifice, quantùm ad suum fieri, sed tamen persistit in suo esse absque artificis influentia. Ne ergo credat aliquis omnia per Verbum sic facta esse, quòd sit causa eorum, quantùm ad fieri solùm, & non quantùm ad conservationem in esse: ideo consequenter Euangelista subjunxit, & sine ipso factum est nihil, hoc est, nihil factum est extra ipsum, quia ipse ambit omnia, conservans ea.*

118. Quintò, in Deo prima & perfectissima ratio vitæ consistit in intelligere: quare D. Thomas *suprà quæst. 18 art. 3.* probat quòd Deus obtinet perfectissimum gradum vitæ, eò quòd in summo intellectualitatis apice existit: Ergo cùm Verbum ex divina intellectione procedat, debet non solùm esse vivens, sed etiam vitale ac vivificans, & ipsa vita per essentiam, in qua omnia quæ facta sunt, ab æterno vivant. Et ideo subdit Joannes: *Quod factum est in ipso vita erat.* Quæ verba expendens S. Thomas ibidem lect. 1. sic ait: *Res dupliciter considerari possunt, scilicet ut sunt in seipsis, & ut sunt in Verbo. Si considerentur secundùm quod sunt in seipsis, sic non omnes res sunt vita, nec etiam viventes, sed aliquæ carent vitâ, aliquæ vivunt. Sicut facta est terra, facta sunt etiam & metalla, quæ nec vita sunt, nec vivunt; facta sunt animalia, facti sunt homines, qui secundùm quod sunt in seipsis, non sunt vita, sed vivunt solùm. Si verò considerentur secundùm quod sunt in Verbo, non solùm sunt viventes, sed etiam vita: nam rationes in Sapientia Dei spiritualiter existentes, quibus res factæ sunt ab ipso Verbo, vita sunt. Sicut arca facta per artificem, in se quidem nec vivit, nec vita est: ratio verò arcæ quæ præcessit in mente artificis, vivit quodammodo, inquantum habet esse intelligibile in mente artificis; non tamen est vita, quia ipsum intelligere artificis non est sua essentia, neque suum esse. In Deo autem suum intelligere est sua vita, & sua essentia: & ideo quidquid est in Deo, non solùm vivit, sed est vita ipsa; quia quidquid est in Deo, est sua essentia: unde creatura in Deo est creatrix essentia. Si ergo considerentur res secundum quod in Verbo sunt, vita sunt.*

Hanc doctrinam ab Augustino didicerat D. Thomas: ille enim Tract. 1. in Joann. eadem Euangelistæ verba expendens, eam disertè tradit, his verbis: *Faber facit arcam. Attende arcam in arte, & arcam in opere: arca in opere non est vita; arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundùm artem continet omnia antequam fabricet omnia, hic quæ fiunt per ipsam artem, non continuò vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra: cœlum vides, est in arte cœlum: Solem & Lunam vides, sunt & ista in arte, sed foris corpora sunt, in arte vita sunt.*

Sextò, Verbum divinum non solùm est vita per essentiam, in qua omnia vivunt, & vivificantur; sed est etiam lux vera, quæ omnia suo fulgore illustrat, & illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Vnde subdit Euangelista; *Vita erat lux hominum.* Et Propheta regius Psalmo 35. ubi dixit: *Apud te est fons vitæ* statim subjicit: *Et in lumine tuo videbimus lumen.* 119.

Licèt autem singulis SS. Trinitatis personis præclara hæc lucis appellatio competat: Pater enim lux est, Filius ejus splendor, Spiritus Sanctus utriusque lumen infinitum; Pater lux ingenita, Filius lux genita, Spiritus Sanctus lux à Patre Filióque effusa; Pater primævum lumen, Filius lumen de lumine, & Spiritus Sanctus lumen ab utroque lumine: nihilominus speciali titulo pulcherrimum hoc lucis nomen Filio appropriatur. Lux enim prima est Solis emanatio, ex qua postmodum calor erumpit: At Filius vapor est Omnipotentis, candor divinæ lucis, paternæ gloriæ splendor, ex quo Spiritus Sanctus, notionalis utriusque amor, scintillat. Lux ad notitiam spectat: Filius verò per viam cognitionis procedit. Denique lux obscura quæque manifestat: Verbo autem æternus Pater secretiora mentis suæ arcana revelat. Vnde S. Thomas 4. contra Gent. cap. 13. ait: *Ioann. 1. dicitur quòd vita erat lux hominum: quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, & in quo omnia vita sunt, manifestat ut lux quædam mentibus hominum veritatem:* juxta illud Prophetæ: *Emitte lucem tuam, & veritatem tuam &c.*

Verbum ergo lux est, sed lux quæ in tenebris nostræ mortalitatis lucet, & quæ, ut ait Bernardus, *Nube carnis tegitur, non ut obscuretur, sed ut temperetur.* Vnde subdit Euangelista: *Verbum caro factum est, & habitavit in nobis:* ut scilicet splendor gloriæ Patris, & Angelorum lumen, fieret lux hominum, & illuminaret omnem hominem venientem in hunc mundum. Et idcirco Isaias cap. 9. mysterium hoc quasi jam factum conspiciens, lætabundus exclamabat, dicens: *Populus qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam, habitantibus in regione umbræ mortis, lux orta est eis.*

Septimò, cùm unica sit Patris dictio & intellectio, unum solùm potest esse illius Verbum: illud enim est terminus adæquatus cognitionis divinæ; cùm per illud & in illo, ut suprà ostensum est, Pater æternus essentiam, attributa, relationes, & omnes creaturas possibiles cognoscat. Vnde Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 14. *Novit itaque omnia Deus Pater in seipso, novit in Filio. Sed in seipso tanquam seipsum, in Filio tanquam Verbum suum, quod est de his omnibus quæ sunt in seipso, Omnia similiter novit & Filius, in se scilicet tanquam ea quæ nata sunt de iis quæ Pater novit in seipso. In Patre autem tanquam ea de quibus nata sunt quæ ipse Filius novit in seipso. Sciunt ergo invicem Pater & Filius, sed ille gignendo, iste nascendo.* Et Tract. 21. in 120. Art. 1. & 2.

in Joann. *Sic ergo demonstrat Pater omnia quæ fecit, Filio, ut in Patre sit omnia Filius. Videndo enim natus est, & nascendo videt. Sed non aliquando non erat natus, & postea natus est, sicut non aliquando non vidit, & postea vidit: Sed in eo quod est illi videre, in eo est illi esse, in eo est illi natum esse.* Et paulò pòst: *Verbum Patris est Filius, nihil dixit Deus quod non dixit in Filio: dicendo enim Filio quod facturus erat Pater per Filium, ipsum Filium genuit per quem faceret omnia.* Similia docet D. Thomas in cap. 1. Joann. ubi exponens hæc verba Euangelistæ, *Verbum caro factum est: Hæc* (inquit) *est differentia inter Verbum divinum & humanum, quòd verbum nostrum est imperfectum, sed Verbum divinum est perfectissimum: quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quòd plura verba imperfecta formemus, per quæ divisim exprimamus omnia quæ in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic: cùm enim & seipsum, & quidquid intelligit, per essentiam suam unico actu intelligat, unicum Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, nec solùm personarum, sed etiam creaturarum, aliàs esset imperfectum.*

Addo quòd, inter Angelos quò magis aliqui dignitate præcellunt, eò paucioribus speciebus & verbis ad enuntiandos proprios conceptus utuntur: Ergo cùm Deus supremum intellectualitatis apicem attingat, unico Verbo perfectissimo omnia suæ infinitæ sapientiæ arcana manifestat. Unde ait Propheta Ps. 61. *Semel locutus est Deus, duo hæc audivi.* Semel enim loquitur Deus, quia unicum Verbum ab æterno protulit, & continuò profert: sed duo audit Propheta, quia hoc unico Verbo Pater omnia declaravit.

Nec mirum quòd Deus tantùm semel loquatur: homines enim sæpe loquuntur, quia illorum verba, cùm nihil aliud sint quàm inanis quidam & vacuus sonus aërem verberans, mox fluunt & transeunt, ac subitò evanescunt: Verbum autem Dei, cùm sit ipsa veritas subsistens, ipsáque Dei substantia, non transit, sed permanet semper ac subsistit. Unde Bernardus: *Semel utique Deus, semel utique; quia semper, una enim & non interpellata sed continua locutio est.* Hinc Propheta regius Psalmo 44. linguam Patris æterni, Verbum increatum proferentis, comparat calamo scribæ velociter scribentis: quia (ùt ibidem egregiè notat Augustinus) *quod linguâ dicitur, sonat & transit: quod scribitur, manet. Cùm ergo dicat Deus Verbum; & Verbum quòd dicitur non sonet & transeat: sed & dicatur & maneat; scriptis hoc maluit Deus comparare quàm sonis.*

Serm. de Verbis Abac.

Unicum ergo est Dei Verbum, quia perfectissimum, & infinitum. Unicum, quia unico actu suæ infinitæ sapientiæ Pater omnia comprehendit. Unicum, quia non transit, sed in æternum permanet. Unicum, quia unici Patris unicus est Filius. Unicum tandem, quia in illo absconditi sunt omnes thesauri Sapientiæ & Scientiæ Dei. Unde Joannes illius encomia his verbis concludit: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.*

121. Denique, cùm intellectio sit actio omnino immaterialis, & immaterialitas ratio à priori intellectualitatis, ùt docet D. Thomas *supra quæst.* 14. art. 1. ubi probat Deum esse summè intelligentem, quia est summè immaterialis: Verbum divinum est immaterialiter genitum; & per consequens illius generatio purissima & castissima est. *Neque enim* (inquit Tertullianus) *Filius natus est de Patris semine, non de sororis incesto, nec de stupro filiæ aut conjugis alienæ: Deum Patrem passus est, non squammatum, aut cornutum, aut plumatum amatorem, aut in aurum conversum. Iovis enim ista sunt numina vestri.* Nascitur ex Deo Patre Filius, sicut radius ex sole, flos ex virga, rivuulus ex fonte, & sicut verbum ab intelligente. Nec radio Sol corrumpitur, nec flore virga fœdatur, nec fons ex rivuli fluxu sordescit, nec verbum corpore, sed mente generatur. Radius, Solis est splendor; Flos, virgæ ornatus; rivus, fontis decus & ornamentum; & verbum, purissimus intellectionis terminus, ejúsque perfectio, & complementum. Unde D. Thomas hîc art. 2. ad 3. *Ad exprimendas diversas Filii Dei perfectiones, diversa ei attribuuntur nomina. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coæternus, dicitur splendor, ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum.*

Apolog. cap. 21.

Sed quod adhuc mirabilius est, Verbi divini generatio, non solùm pulchra & casta est, sed etiam splendida & cum claritate, juxta illud Sapient. 4. *O quàm pulchra est casta generatio cum claritate!* Casta est, quia immaterialis, & à Patre virgine, à quo, sicut omnis paternitas, ita virginitas quam in terris imitaremur effluxit, juxta illud Nazianzeni: *Prima Trias virgo est.* Splendida est & cum claritate: quia à Patre luminum in splendoribus Sanctorum, & inter meridianos æternitatis fulgores, ac æternorum luminum irradiatione (id est ex perfectissima ac comprehensiva essentiæ, personarum, attributorum, & creaturarum omnium possibilium cognitione) perficitur. Unde Dei Filius ex sinu Patris procedit, non solùm plenus gratiâ, decore, ac pulchritudine, sed etiam scientiâ, sapientiâ, & veritate, ùt D. Joannes in fine ejusdem primi capitis attestatur.

Ex his deduci possunt plures prærogativæ & excellentiæ, quæ Dei sermoni conveniunt: cùm enim ille sit quidam à Verbo divino effluxus, ejúsque imago & participatio plures ejus prærogativas, & perfectiones participat. 122.

In primis vix explicari potest, quanta sit illius virtus ac fœcunditas: est enim quasi semen Dei, quo anima spiritualiter fœcundata Deum concipit, & quo fideles Dei Filii imò & Dii quodammodo efficiuntur, juxta illud Prophetæ Ps. 81. *Ego dixi Dii estis, & filii excelsi omnes.* Ex quo Christus in Euangelio argumentum desumpsit, ad probandum suam divinitatem. *Si enim,* inquit, *illos dicit Deos Scriptura, ad quos sermo Dei factus est; quem Pater sanctificavit, & misit in mundum, vos dicitis quia blasphemat, quia dixit: Filius Dei sum.* Ubi Eucherius: *Si illi dicuntur Dii, ad quos Dei sermo factus est, & ideo quidam Dii dicuntur, quia sermonem Dei custodiunt, quare non magis ipse sermo Dei dicatur Deus?*

Sed quod mirêre magis non solùm Dei Filios adoptivos Dei sermo constituit sed ipsum etiam Filium Dei naturalem, ante omnia sæcula æterna Patris locutione & dictione genitum, in tempore generavit: verbo enim Deipara Virgo Verbum concepit & peperit; ùt lepidè expendit Bernardus homil. 4. super Missus est, ubi sic eam alloquitur: *Responde Virgo verbum, & suscipe Verbum; profer tuum, & concipe divinum; emitte transitorium, amplectere sempiternum. Quid tardas, quid trepidas? Crede, confitere, suscipe. Aperi Virgo beata cor fidei, labia confessioni, viscera Creatori.*

Nec minor hujus divini Verbi efficacia ac fœcunditas in ore Sacerdotis cernitur; ubi enim hæc 123.

fuit excitatus est. Ille enim super cap. 3. Joann. A
ad illa verba: *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*: docuit Spiritum Sanctum vocari Spiritum Filii, non quòd ab illo procedat, sed quia per Filium hominibus datur. Quem errorem postea alii Græci tantâ pertinaciâ amplexi sunt, ut à communione Ecclesiæ Latinæ tempore Leonis IX. sub annum 1052. infœliciter recesserint.

3. Catholica veritas, quæ asserit Spiritum Sanctum à Patre, Filióque procedere, in variis Conciliis definita est. Primò in Concilio Barensi, apud Barium in Apulia coacto, ab Urbano II. circa annum 1097. quo tempore maximè fervebat Græcorum Schisma: in quo Concilio S. Anselmus omnino convicit Græcos. Secundò in La- B
teranensi sub Innocentio III. Deinde in Lugdunensi sub Gregorio X. Et tandem in Florentino sub Eugenio IV. ubi hæc res summâ diligentiâ pertractata est, & consentientibus etiam Græcorum præcipuis, ac præsente Orientis Imperatore, Spiritum Sanctum à Patre Filióque procedere definitum fuit, & in litteris sanctæ unionis insertum. Ibidem etiam sess. 5. Andreas Doctor Latinus adduxit vetustissimum codicem Græcorum, Synodi 7. generalis, in cujus actione 7. legitur de Spiritu Sancto: *Qui à Patre Filióque procedit*. Unde creditur alios codices Græcos, in quibus non habetur illa particula, *Filióque*, fuisse à Græcis schismaticis corruptos. C

4. Præter Conciliorum definitiones, in ejusdem veritatis confirmationem plura Scripturæ testimonia adduci possunt. Primi generis sunt ea, in quibus Spiritus Sanctus dicitur esse Spiritus Filii Dei: *ad Rom.* 8. *ad Galat.* 4. & ab illo mitti, *Ioann.* 15. Non potest enim dici aliquis alterius esse, nisi iste in illum authoritatem habeat; cúmque authoritas inter personas divinas nequeat esse titulo dominii ac servitutis, debet esse authoritas originis. Unde quemadmodum Filium esse Patris, denotat Filium habere originem à Patre, ita Spiritum Sanctum esse Filii, significat ipsum à Filio procedere. Item, ùt egregiè discurrit D. Tho- D
mas 4. *contra Gent. cap.* 24. Mittens aliquam authoritatem habet in missum: Oportet igitur, quòd Filius mittens Spiritum sanctum habeat aliquam authoritatem in illum: sed non dominii vel majoritatis, ùt patet: Ergo originis.

Si quis autem dicat, quòd etiam Filius à Spiritu sancto mittitur, juxta illud Isaiæ 61. *Spiritus Domini super me, evangelizare pauperibus misit me*: *Considerandum est* (inquit angelicus Doctor) *quòd Filius à Spiritu Sancto mittitur, secundùm naturam assumptam: Spiritus autem non assumpsit naturam creatam, ut secundùm eam possit dici missus à Filio*. Unde si à Filio mittitur, secundùm naturam divinam ab eo mittitur, & consequenter ab eo procedit.

5. Secundi generis testimonia ea sunt, in quibus E
Spiritus sanctus dicitur à Filio accipere, Joann. 16. *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt: propterea dixi, quia de meo accipiet*. Ex quibus verbis duplex argumentum conficitur. Primum est: Spiritus sanctus accipit à Filio scientiam, ùt interpretantur Augustinus, Cyrillus, & Chrysostomus ad illum locum: Ergo de illo accipit substantiam & essentiam, & consequenter ab illo procedit. Secundum est: Omnia quæ habet Pater sunt Filii, præter id in quo relativè opponuntur, ùt verba tradita testantur: Atqui spiratio activa convenit Patri: Ergo pariter debet convenire Filio; & per consequens Spiritus sanctus ab utroque procedere.

Confirmatur: Christus ipse in præallegatis verbis hanc facit consequentiam: *Omnia quæ habet Pater mea sunt: Sed Spiritus Sanctus accipit à Patre: Ergo de meo accipit*. Ergo similiter bonitas hujus consequentiæ concedi debet: *Omnia quæ habet Pater sunt Filii: Sed Pater habet, ut ab illo procedat Spiritus Sanctus: Ergo id etiam habet Filius*; & consequenter Spiritus sanctus procedit ab illo. 6.

Neque valet responsio Græcorum, dicentium Spiritum sanctum accipere de eo quod Filius dicit esse suum: quia accipit de thesauro sapientiæ Patris, qui etiam thesaurus est Filii, non Filio dante, sed duntaxat Patre. 7.

Non valet, inquam, hoc effugium; nam si valeret, posset pariter dicere Spiritus sanctus de Filio, *ille de meo accipiet*; Consequens est falsum, frustra enim hoc sibi Filius tribueret ùt speciale; Ergo *&c.* Sequela est manifesta: nam quia essentia Patris pertinet etiam ad Spiritum sanctum, Filius accipit de aliquo quod pertinet ad Spiritum sanctum, dum accipit essentiam à Patre; Ergo si eo solùm titulo Spiritus sanctus dicitur à Filio accipere, quia accipit essentiam & scientiam à Patre, quæ sunt etiam Filii, solo Patre illam dante, & non Filio; poterit similiter dici, Filium à Spiritu sancto scientiam & naturam accipere.

Testimonia tertiæ classis ea sunt, in quibus Christus dicitur insufflasse in Discipulos, dicendo illis: *Accipite Spiritum Sanctum*, Joann. 20. hoc enim denotat quòd ipse spirat & insufflat hunc divinum amorem. Ita Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 26. *Cùm resurrexisset à mortuis* (inquit) *& apparuisset Discipulis suis, insufflavit, & ait: Accipite Spiritum Sanctum, ut etiam de se procedere ostenderet*. Illi concinit Bernardus serm. 8. in Cant. his verbis: *Insufflavit & dixit: Accipite Spiritum Sanctum. Osculum profectò fuit. Quid, corporeus ille flatus? Non, sed invisibilis Spiritus; qui propterea in illo Domini conflatu datus est, ut per hoc intelligeretur, & ab ipso pariter, tanquam à Patre procedere, tanquam verè osculum, quod osculanti osculatóque commune est*. Unde etiam Ps. 32. Spiritus sanctus dicitur *oris Dei spiritus* id est Verbi divini, quod os est Patris, ùt ait Ambrosius. 8.

His locis novi testamenti addi possunt hæc verba Psalmi 109. quæ Pater dicit ad Filium: *Tecum principium in die virtutis tuæ, in splendoribus Sanctorum ex utero ante luciferum genui te*. Illis enim Pater æternus apertè declarat, se esse cum Filio principium in die æternitatis, in quo in splendoribus sanctorum (id est in lumine suæ infinitæ sapientiæ) ipsum generat: sed non potest in die æternitatis esse principium nisi Spiritûs sancti, cùm creaturæ ab æterno à Deo non processerint; Ergo ab æterno Spiritus sanctus à Patre, Filióque procedit. Unde dies ille æternitatis vocatur *dies virtutis Filii Dei*: quia nec in creatione, nec in redemptione, nec in aliis operibus ad extra, ita relucet infinita ejus virtus & potentia, sicut in productione Spiritûs sancti. Quod declarat Lippomanus ex illo Exodi 28. ubi Deus ait Moysi: *Laminam facies de auro purissimo, in qua sculpes opere cœlatoris Sanctum Domino*: id est nomen Dei Tetragrammaton, quod significat principium. Hoc enim portat in fronte summus sacerdos: quia hæc est magna gloria Pontificis nostri Jesu Christi, esse in die æternitatis (in quo à Patre in splendoribus sanctorum gene- 9.

generatur) una cum illo principium personæ divinæ, scilicet Spiritûs Sancti. A

10. Accedit etiam unanimis ferè Patrum consensus, ante ortum schisma Græcorum, qui æquivalet traditioni Ecclesiasticæ, & Apostolicæ. Primo loco sese offert S. Martialis Galliarum Apostolus, & unus ex primis D. Petri Discipulis, qui in Epistola quam scripsit ad Burdigalenses cap. 10. Spiritum Sanctum à Patre Filióque procedere apertissimè docet, his verbis: *Verbum in quod credidistis, Filius est unigenitus ante omnem substantiam: Spiritus verò non est genitus, sicut Verbum, quia & Spiritus Sanctus in divina æqualitate gloriosus, processit ineffabiliter ab eo qui genuit, & ab eo quoque qui genitus est.*

11. B Idem docent alii Patres, non solùm Latini, sed etiam Græci: ut Athanasius in Symbolo fidei, ubi sic habetur: *Spiritus Sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Basilius lib. 2. contra Eunomium. Chrysostomus homil. de Expositione Symboli, ubi loquens de Spiritu Sancto, ait: *Iste est Spiritus procedens de Patre & Filio, qui dividit dona prout vult.* Didymus lib. de Spiritu Sancto, ubi exponens illud Christi Joann. 16. *Non enim loquetur à semetipso,* subdit: *Hoc est sine me, & sine meo & Patris arbitrio; quia ex Patre & ex me est: hoc enim quod subsistit & loquitur, à Patre & à me illi est.* Cyrillus denique Alexandrinus, qui expresse in hoc puncto restitit Theodoreto, C in defensione noni anathematismi. Qui plura cupit, legat D. Thomam *opusc.* 1. quod contra errores Græcorum de mandato Urbani IV. composuit, ubi cap. 32. & sequentibus, plura SS. Patrum adducit testimonia.

12. Præcipuè notandum est illud Nazianzeni *orat. 5. de Theologia,* ubi divinam Trinitatem comparat tribus primis personis generis humani: scilicet Patrem, Adæ, quia Pater à nulla persona, ut Adam à nullo homine, est ortus: Filium verò Evæ, quia Eva ex Adami substantia processit, ut Filius à solo Patre: Spiritum Sanctum Seth, quia ab Adamo & Eva ortus est, ut Spiritus Sanctus à Patre & Filio procedit.

13. D Non est etiam omittendum illud Athanasii *serm. 4.* ubi comparat Patrem Soli, Filium luci seu splendori, & Spiritum Sanctum ardori seu calori; & docet quòd sicut à Sole procedit lux, & à Sole & luce calor, ita & à Patre Verbum generatur, & à Patre Filióque Spiritus Sanctus producitur. Quam veritatem, licèt abstrusissimam, Mercurius Trismegistus subodoratus erat, vel in sacris Scripturis legerat, dum in Pymandro cap. 8. hæc scripsit: *Mens autem Deus, utriusque sexûs fœcunditate plenissimus, vita & lux, cum Verbo suo mentem alteram opificem peperit, quæ quidem ignis, atque spiritus numen.*

14. E Contra tam clara & aperta Scripturæ & Patrum testimonia, nihil habent Græci Schismatici quo se tueantur, præter animi pertinaciam, ob quam sub misera Mahometanorum servitute gemunt, Constantinopoli à Turcis captâ, ipsâ die Pentecostes, Spiritui Sancto consecratâ: ut verificetur illud quod Christus dixit Matth. 12. *Qui blasphemiam dixerit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in eo sæculo, neque in futuro.*

* * *

§. II.

Eadem Veritas rationibus theologicis suadetur.

PRæter Scripturæ & Patrum testimonia, quædam rationes theologicæ in ejusdem veritatis confirmationem adduci possunt. Illas reducit D. Thomas *hîc art. 2. ad tres.*

Prima & præcipua est: Si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab illo: cùm omnis distinctio realis in personis divinis ex oppositione relativa oriatur, & oppositio relativa fundetur in processione unius personæ ab alia. De quo fusè dicemus §. sequenti. 15.

Secunda est: Illud quod procedit per modum amoris, debet necessariò procedere à Verbo, eò quòd nihil amari possit, nisi quod verbo concipitur: Sed Spiritus Sanctus procedit ut amor: Ergo à Verbo procedit. Unde idem S. Doctor infrà quæst. 43. art. 5. ad 2. *Filius est Verbum, non qualecunque, sed spirans amorem.* 16.

Dices: Falsum est quòd amor procedat à verbo. Primò quia licèt amor dependeat ab apprehensione & actu intellectûs (nihil enim volitum quin præcognitum) non tamen à verbo; ut patet in visione beatifica, à qua oritur amor perfectissimus, & tamen per illam nullum producitur verbum, ut in Tractatu de Visione beatifica ostensum est. Secundò, quia amor non dependet à cognitione, sed à re cognita & apprehensa: Apprehensio verò solùm se habet ut conditio, & non ut aliquid influens in amorem. Tertiò, quia intellectio essentialis, & verbum communiter dictum, sufficientissimè repræsentant bonitatem divinam voluntati, ut amor ex illa procedat. Denique, quia cognitio & verbum effectivè non concurrunt ad actum amoris, sed finaliter tantùm & objectivè: quod non sufficit ad probandum intentum, cùm solùm quæstio sit, an Spiritus Sanctus activè procedat à Verbo. 17. *Disp. 1. Art. 1.*

Hæc tamen frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infringunt. Non primum quidem: quia licèt in visione beatifica nullum detur verbum creatum, essentia tamen divina gerens vices verbi, concurrit ad amorem beatificum. Nec secundum: eò quòd in Deo verbum, cognitio, & res apprehensa, sint unum & idem; & sic in Divinis verum est quòd amor est à conceptu & verbo mentis. Nec etiam tertium: quia in Divinis datur amor essentialis, & amor notionalis: Ergo sicut verbum essentialiter & communiter dictum influit in amorem essentialem, ita verbum notionale, quod est verbum propriè dictum, in amorem notionalem influit. Denique nec ultimum: quia valde probabile est, amorem non solùm finaliter & objectivè, sed etiam effectivè à conceptione mentis, sive ab objecto ut intellecto procedere, ut fusè & acutè probat Cajetanus *infrà quæst. 90. art. 2.* Vis præcipuæ probationis in eo consistit, quòd in actu voluntatis duo sunt consideranda, scilicet exercitium, & specificatio; quamvis autem voluntas ex se sit sufficienter in actu, quoad exercitium sui actûs, quia ipsa est primum movens quoad exercitium, non est tamen sufficienter ex se in actu quoad specificationem sui actûs, aliàs omnes actus ipsius essent ejusdem speciei, sicut ipsa unius est naturæ: eo proportionali modo quo omnes actus caloris sunt ejusdem speciei, quia 18.

quia calor ex se est determinatus quoad specificationem suæ actionis. Oportet igitur quòd detur aliud principium, quod cum ipsa voluntate causet specificationem actûs: hoc autem non potest esse aliud quàm ipsum objectum, ut actu intellectum, sive ut existens in intellectu in ratione termini intellectionis: Ergo illud activè ad specificationem actuum voluntatis concurrit.

19. Præterea, dato quòd hæc sententia Cajetani minùs probabilis sit, ac altera quæ docet objectum cognitum finaliter tantùm & objectivè ad specificationem actuum voluntatis concurrere, de quo in Tractatu de actibus humanis: semper tamen stat vis rationis D. Thomæ, nam semel habito, quòd de ratione amoris in communi, analogicè sumpti, sit procedere à verbo, ex diversa deinde conditione verbi creati & increati, debet inferri, quòd creatum finaliter, increatum verò activè, etiam per modum principii, ad amorem concurrat: eò quòd Verbum increatum procedat ut persona subsistens in natura divina; & consequenter ut habens voluntatem divinam, quâ elicitivè & activè spiratur amor.

Disp 6. Art. 1.

20. Tertia ratio: Licèt plura, materialiter & solo numero distincta, possint absque ullo ordine inter se ab uno & eodem procedere: quo pacto plures cultelli materialiter distincti procedunt ab eodem artifice absque ullo ordine, & similiter ab intellectu Angeli plures intellectiones solo numero distinctæ: ea tamen quæ procedunt ab eodem principio, tanquam formaliter & specie ab illo distincta, semper ab illo procedunt, cum aliquo ordine originis aut causalitatis, vel saltèm cum ordine excessûs secundùm perfectionem. Quo pacto plures substantiæ immateriales, totùsque cumulus specierum universi, procedunt à Deo: ex quo ordine perfectionis oritur etiam ordo localis in cœlis & elementis, ut quæ suprema sunt in gradu perfectionis, sint etiam suprema loco. Et similiter in Angelis idem ordo servatus est à Deo in donis gratiæ, qui est in eorum naturali perfectione. Cùm ergo Filius & Spiritus Sanctus procedentes ab uno & eodem Patre, distinguantur formaliter & specie, aut quasi specie, cum aliquo ordine ab illo debent procedere; & cùm in Divinis non possit esse alius ordo, quàm originis, superest ut vel Filius procedat à Spiritu Sancto, vel è contra Spiritus Sanctus à Filio: unde cùm Adversarii primum non admittant, necesse est ùt fateantur secundum.

§. III.

Convelluntur præcipua fundamenta Græcorum.

21. Fundamenta Græcorum Schismaticorum levissima sunt, & ad tria præcipua capita reducuntur. Primum est, quia Christus in Euangelio, de principio Spiritûs Sancti loquens, solum Patrem nominat, dicens: *Spiritus qui à Patre procedit.* Secundum, quia in Symbolo Concilii Nicæni, in quo fides universalis Ecclesiæ exposita est, Spiritus Sanctus solùm à Patre procedere dicitur. Sic enim in illo habetur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum, & vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre & Filio coadorandum.* Et in fine hujus Symboli subjungitur: *Qui aliter docuerit, vel aliter prædicaverit, anathema sit.* Addunt quòd Leo III. Romæ prædictum Symbolum, transcriptum in tabula argentea, post altare B. Pauli posita, posteris reliquit (pro amore, ùt ipse ait, & cautela fidei orthodoxæ) in qua tabula, particula illa *Filióque* non legitur.

Subjiciunt Damasceni locum lib. 1. fidei cap. 7. & 8. ubi ait: *Spiritus Sanctus à Patre procedit, & in Filio quiescit.* Et paulò infrà: *Spiritum Sanctum dicimus ex Patre, ex Filio non dicimus.* Et alibi: *Spiritus Sanctus ex Patre quidem est, non autem ex Filio, sed Spiritus oris Dei.*

Hæc tamen, ut dixi, frivola sunt. Ad primum enim respondetur, Christum, dum de processione Spiritûs Sancti in Euangelio loquitur, ideo solum Patrem nominare, quia ad illum solet referre totum quod sui est, eò quòd totum ab illo habeat. Vnde Joann. 7. dicebat: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.* Quæ verba expendens Augustinus Tract. 29. in Joann. hunc modum loquendi Christi admiratur, & subdit: *Si non tua, quomodo tua? si tua, quomodo non tua? Tu enim dicis utrumque, & mea doctrina, & non mea.* Cui quæstioni sic respondet: *Quæ est doctrina Patris, nisi Verbum Patris? Ipse ergo Christus doctrina Patris, si Verbum Patris. Sed quia verbum non potest esse nullius, sed alicujus, & suam doctrinam dixit seipsum, & non suam, quia Patris est Verbum. Quid enim tam tuum, quàm tu? Et quid non tam tuum, quàm tu, si alicujus es quod es?* 22.

Ad secundum dicendum cum D. Thoma *hic art. 2. ad 2.* quòd quia tempore Concilii Nicæni nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum Sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium ut explicitè poneretur in ejus Symbolo, quòd Spiritus Sanctus à Filio procederet: continebatur enim implicitè in hoc quod dicebatur procedere à Patre. Nam (ùt suprà dicebamus) omnia quæ habet Pater sunt Filii, exceptis his in quibus relativè opponuntur: in spiratione autem Filius Patri relativè non opponitur. Unde quando in aliis Conciliis, Nicæno posterioribus, hæc particula, *Filióque*, Symbolo addita fuit, non tam fuit additio, quàm veritatis in Symbolo Nicæno implicitè contentæ, major expressio seu explicatio. 23.

Ad verba Damasceni respondet idem S. Doctor ibidem in responsione ad 3. *Plures ex Græcis in hoc fuisse secutos Theodoricum Nestorianum* (Theodoretum legendum puto) *inter quos fuit etiam Damascenus.* Vel dici potest, Damascenum solùm velle, Filium, non habere quòd producat Spiritum Sanctum, eo modo quo Pater illud habet: nam Pater illud habet à se, Filius verò à Patre, à quo per æternam generationem virtutem spirativam accepit. In quo etiam sensu Augustinus 15. de Trinit. cap. 17. dicit Spiritum Sanctum principaliter à Patre procedere. *Ideo (inquit) addidi principaliter, quia & de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti, & nondum habenti, sed quidquid Vnigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet, & Spiritus Sanctus, Spiritus esset amborum.* 24.

§. IV.

Alia Difficultas resolvitur.

Supposità veritate fidei, quæ docet Spiritum Sanctum non solùm à Patre, sed etiam à Filio procedere, inquirunt Theologi, an si à Filio non procederet, distingueretur ab illo? Quæ sup- 25.

suppositio licèt sit impossibilis, non' est tamen inutilis. Sicut enim utiliter in scholis hæ quæstiones agitantur: An si Deus non esset immutabilis, esset æternus? An si in Deo relationes non essent, manerent personæ distinctæ? An si homo non esset risibilis, esset distinctus ab equo? Prima ad investigandum, an immutabilitas sit ratio æternitatis? Secunda, ad intelligendam rationem formalem constitutivam & distinctivam personarum. Tertia, ad dignoscendum quæ sit formalis ratio constituens hominem, & ipsum ab equo distinguens. Tametsi omnes istæ suppositiones sint impossibiles. Ita pariter, quamvis suppositio à nobis facta impossibilis sit; quia tamen conducit ad intelligendam rationem formalem distinctivam Filii à Spiritu Sancto, & ad refellendum Græcorum Schismaticorum errorem, otiosa & inutilis censeri non debet.

Dico igitur: Si Spiritus Sanctus à Filio non procederet, ab illo non distingueretur realiter. Ita D. Thomas *hîc art.* 2. & omnes Thomistæ, contra Scotum, ejúsque Discipulos *in* 1. *dist.* 11. *quæst.* 2.

26. Probatur primò ex Concilio Toletano 16. in confessione fidei, ubi de Spiritu Sancto dicitur: *Qui in sancta prænoscitur Trinitate tertia persona esse, pro eo quod à Patre Filióque condonatur*: Ergo si non esset donum procedens à Patre & Filio, non esset tertia persona ab illis distincta.

27. Probatur secundò conclusio ratione fundamentali. In divinis omnia sunt unum, ubi relationis oppositio non obviat: At in hypothesi quòd Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non daretur inter illos relationis oppositio: Ergo nec realis inter utrumque distinctio. Minor patet: nam omnis oppositio relativa in divinis in origine & processione unius personæ ab alia fundatur. Major verò probatur primò ex Concilio Toletano 2. in professione fidei, ubi de personis divinis loquens, sic ait: *Hoc solum numerum insinuat, quòd ad invicem sunt.*

Secundò ex Florentino sess. 18. ubi Joannes Theologus, ad disputandum contra Græcos ex Ordine Prædicatorum assumptus, sic ait: *Sola relatio apud omnes tam Græcos quàm Latinos Doctores, divinâ processione personas multiplicat: cui etiam duo illa à quo & ad quod conveniunt.*

Tertiò ex Dionysio cap. 2. de divin. Nomin. ubi ait, *benignissimas personarum discretiones esse Deitatis processus.*

Quartò ex Boëtio libro de Trinitate circa finem, asserente quòd sola relatio in divinis Trinitatem multiplicat.

Quintò ex Anselmo *libro de Process. Spiritûs Sancti cap.* 2. propè principium, ubi docet quòd Pater & Filius in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus inter eos distinguit relationis oppositio.

Sextò probatur eadem Major ratione: Cùm enim in omnibus perfectionibus absolutis sit inter personas divinas unitas perfectissima, in relationibus autem realis inter illas inveniatur distinctio, argumentum evidens est, solam relationis oppositionem causam esse realis distinctionis inter illas.

28. Respondent aliqui, hanc rationem, & prælegata testimonia, solùm probare distinctionem, quæ de facto inter personas divinas reperitur, ex relativa oppositione procedere, non verò quod ex hypothesi quòd Spiritus Sanctus à Filio non procederet, non posset absque oppositione relativa realis inter illos salvari distinctio.

Sed hæc responsio frivola est; Nam in divinis quidquid est possibile, de facto est; & quidquid de facto non est, omnino impossibile est: Ergo si de facto non datur distinctio in personis divinis, nisi ratione oppositionis relativæ, fundatæ in origine, omnino impossibile est divinas personas aliter inter se distingui, quàm oppositione relativâ, fundatâ in origine; & consequenter quævis suppositio tollens inter Filium & Spiritum Sanctum relativam oppositionem in origine fundatam, tollit etiam realem utriusque distinctionem. Sicut quia rationalitas est formalis ratio distinguendi hominem à bruto, quæcunque hypothesis, auferens rationalitatem ab homine, tollit distinctionem ejus à bruto. 29.

Respondent secundò Scotistæ, non esse idem oppositionem relationis, & oppositionem relativam; gaudet enim relatio duplici oppositione, unâ relativâ, & alterâ disparatâ. Quando ergo communiter Patres & Theologi affirmant, solam oppositionem relationis esse rationem distinctionis realis inter divinas personas, hoc non est intelligendum de oppositione relationis tantùm relativa, sed vel de relativa, vel de disparata: in casu autem quæstionis haberet Spiritus Sanctus oppositionem relationis disparatam cum Filio, etsi non relativam, ac proinde posset realiter ab eo distingui. 30.

Hæc responsio & doctrina præcipuum est Adversariorum fundamentum, & ferè unicum punctum, ad quod reducitur celebris hæc inter Angelici & subtilis Doctoris Discipulos controversia. Unde contra illam multipliciter arguitur. 31.

Primò: Aliqua esse ad invicem, non verificatur propriè, nisi relativè se habeant: Ergo personas divinas distingui per hoc quòd ad invicem sint, non salvatur cum proprietate, nisi distinctio ab oppositione relativa proveniat: Sed Concilium Toletanum verbis allegatis docet personas divinas inter se distingui, per hoc quod ad invicem sunt: Ergo intendit illas oppositione relativâ, non verò disparatâ, inter se distingui. Unde ibidem explicans qualiter personæ divinæ ad invicem sunt, hæc subjungit: *Quod ergo Pater, non ad se, sed ad Filium est; & quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est. Similiter Spiritus Sanctus non ad se, sed ad Patrem & Filium relatione refertur.*

Secundò, Joannes Theologus in Concilio Florentino ait, quòd sola relatio divinâ processione personas multiplicat, & quòd nulla alia ratio distinctionis & discriminis est in personis divinis, nisi per hoc quòd una persona est ab altera: At hoc esset falsum, si personæ divinæ non solùm oppositione relativâ, sed etiam disparatâ possent ab invicem distingui; nam ut una persona disparatè se habeat ad alteram, non est necessarium quòd ab illa procedat: Ergo præfata responsio Florentini doctrinæ contradicit. Item idem Joannes Theologus ibidem asserit, *quòd substantia cum personis communicat, proprietas verò nequaquam communicabiles sunt; quod quidem ex relationis vi creditur evenire.* Sed quod provenit ex vi relationis, ex oppositione relativa, non verò ex disparata oritur: Ergo incommunicabilitas, & per consequens distinctio divinarum personarum, ex sola oppositione relativa, non verò à disparata, provenit. 32.

Tertiò,

33. Tertiò, Anselmus asserit quòd in Divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio: Sed oppositio disparata, cùm non sit relativis propria, sed absolutis & relativis communis, relationis oppositio appellari non potest: Ergo juxta Anselmum, oppositio disparata non est ratio distinctionis in Divinis, sed tantùm relativa.

34. Quartò, Distinctio quæ oritur ex oppositione disparata, provenit ex finitate & limitatione: Sed personæ divinæ infinitæ & illimitatæ sunt: Ergo ratione oppositionis disparatæ ad invicem distingui non possunt. Major patet in misericordia & justitia, amore & sapientia, quæ sunt perfectiones disparatæ; & tamen in ente infinito, in quo omni imperfectione & limitatione carent, identificantur realiter. Unde D. Thomas quæst. 7. de Potentia art. 8. ad 4. probat in Deo non esse aliam oppositionem, quàm relativam. *Quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum: hoc autem in relativis non oportet, imò utrumque considerari potest ut perfectum.*

35. Confirmatur: Si aliquæ formæ disparatæ, ratione oppositionis disparatæ, possent in Divinis distingui realiter, maximè illæ quæ pertinent ad ordines primò diversos, ut sunt ratio entis absoluti & relativi, quia illæ magis disparatæ sunt: Sed in Divinis ratio entis absoluti, & ratio relativi, non distinguntur realiter; relationes enim cum essentia divina & perfectionibus absolutis realiter identificantur, ùt disp. 3. ostensum est: Ergo distinctio ex oppositione disparata proveniens, locum non habet in Divinis. *Art. 1.*

36. Quintò, quod relationes distinguant personas divinas, debet provenire à relationibus formalissimè sumptis, & secundùm oppositionem quæ illis solis competit: Sed distingui per relationes, ut sunt formæ disparatæ, non est distingui per illas, secundùm oppositionem illis solis convenientem, quia oppositio disparata est communis formis absolutis & relativis: Ergo distinctio quæ competit personis divinis ex relationibus, non provenit ex oppositione disparata, sed relativa.

37. Tertiò probatur conclusio, & simul impugnatur præcedens solutio Relatio spirationis non est distincta realiter à paternitate & filiatione: At hujus identitatis seu indistinctionis, nulla alia potest assignari ratio, quàm carentia oppositionis relativæ: Ergo sola oppositio relativa, est ratio distinctionis realis in personis divinis.

38. Respondent Scotistæ, negando Minorem. Dicunt enim rationem hujus indistinctionis non peti ex eo quòd illæ relationes non opponuntur relativè inter se, sed quia opponuntur disparatè realiter, sed ratione vel ex natura rei. Quòd si ab illis quæratur, cur relatio Spiratoris realiter disparatè non opponatur filiationi & paternitati, relatio autem Spirati ex proprio conceptu opponatur realiter disparatè relationi Geniti & Filii? Respondent cum subtili Doctore, rationem hujus discriminis esse, quia non repugnat idem agens duplici actione duos terminos producere, sicut repugnat eundem terminum duplici processione adæquatâ produci: unde cùm relationes Spiratoris & Paternitatis super actionem ut in agente fundentur, relatio autem Geniti in passiva generatione, & relatio Spirati in passiva processione; hinc fit quòd relatio Spirati, reali oppositione disparatâ gaudeat cum relatione Geniti, secùs verò relatio Spiratoris cum paternitate & filiatione.

39. Sed hæc solutio non satisfacit. Nam quando dicunt eundem terminum non posse duplici processione adæquatâ produci, vel loquuntur de distinctione virtuali utriusque processionis, vel de distinctione reali? Si primum, falsum est non posse eundem terminum realiter duplici processione virtualiter distinctâ procedere; imò est impossibile quòd processiones passivæ solùm virtualiter distinguantur, & quòd illarum termini realiter inter se differant, cùm passiva processio adæquatè identificetur cum termino. Si secundum, est petitio principii: cùm enim passivæ origines in relatione consistant, asserere quòd relationes Spirati & Geniti distinguantur realiter, quia passivæ origines realiter distinguntur, est idem per idem respondere, & principium petere; nam quoad hoc eadem est difficultas, quomodo in prædicto casu distinguantur realiter origines, sine eo quòd una ab altera sit, ac quomodo realiter differant relationes, absque relativa oppositione.

40. Præterea, si ex creaturis argumentum sumitur; non minùs repugnat terminum productum cum actione sui principii, & aliquâ illius relatione identificari, quàm eundem terminum duplici processione adæquatâ produci: At primo non obstante, filiatio producta in Divinis identificatur realiter cum actione spirativa Patris, & cum relatione Spiratoris, quia inter filiationem & spirationem non datur relativa oppositio: Ergo non obstante secundo, relationes Spirati & Geniti realiter identificabuntur, si ab illis auferatur relativa oppositio.

§. IV.

Solvuntur Objectiones.

41. Objicies primò: Tota ratio quare Spiritus Sanctus non distingueretur à Filio, si non procederet ab illo, est quia illi relativè non opponeretur: Sed hæc ratio nulla est: Ergo præcipuum nostræ sententiæ fundamentum corruit. Major patet ex dictis §. præcedenti, Minor autem probatur: Tum quia filiatio realiter distinguit Filium à Spiritu Sancto, & tamen illi relativè non opponitur, cùm non referat Filium ad illum, sed ad Patrem: Tum etiam, quia si per impossibile Spiritus Sanctus non procederet à Patre, sed à solo Filio, adhuc realiter distingueretur à Patre, cui tamen relativè non opponeretur: Tum denique, quia etsi Spiritus Sanctus relativè non opponeretur Filio, processio tamen unius differret ab origine alterius; una enim esset per intellectum, & altera per voluntatem; & una haberet rationem generationis, non verò altera: Ergo quamvis Spiritus Sanctus non opponeretur relativè Filio, sufficienter distingueretur ab illo. Unde Anselmus lib. de Process. Spiritûs Sancti cap. 1. sic ait: *Habent utique à Patre esse Filius ac Spiritus Sanctus, sed diversimodè, quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii per hoc sint ad invicem.* Et postea subdit: *Nam si per aliud non essent plures Filius & Spiritus Sanctus, per hoc solùm essent diversi.*

42. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, respondet Suarez filiationem, etsi non referat Filium ad Spiritum Sanctum, esse tamen formalem terminum relationis Spirati, & hoc sufficere ut illi relativè opponatur. Displicet tamen hæc solutio: Nam licèt verùm sit sufficere ad realem distinctionem, terminare formaliter relationem oppositam, falsum tamen est filiationem esse rationem formalem terminandi relationem spirati: ut enim docent nostri Thomistæ in Logica, eadem forma quæ est ratio referendi, est ratiò terminandi relationem oppositam; quocirca ibi dicunt relatio-

neşformaliter ad correlativa terminari: At filiatio non eſt ratio referendi Filium ad Spiritum Sanctum: Ergo nec ratio terminandi relationem ſpirati, quâ Spiritus Sanctus refertur ad Filium. Hâc ergo ſolutione prætermiſsâ.

43. Reſpondeo ad primam illam probationem, quòd licèt Filius per filiationem non opponatur relativè formaliter Spiritui Sancto, illi tamen radicaliter opponitur, eò quòd filiatio ſit radix relationis Spiratoris, quâ Filius formaliter refertur ad Spiritum Sanctum, eique relativè opponitur.

44. Neque obſtat, ſi dicas, quòd eſſentia divina eſt radix paternitatis, nec tamen propterea opponitur radicaliter filiationi, cui formaliter opponitur paternitas: Ergo ſimiliter filiatio non opponetur radicaliter Spirationi paſſivæ, ſeu Spiritui Sancto, ex eo quòd ſit radix ſpirationis activæ, ſeu relationis Spiratoris, quâ Filius relativè formaliter Spiritui Sancto opponitur. Non obſtat, inquam: Reſpondetur enim, negando conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia eſſentia eſt aliquid abſolutum, & radix communis omnium relationum, non peculiaris alicujus; & ideo nulli ex illis opponitur, nec ab aliqua illarum diſtinguitur: Filiatio verò non eſt aliquid abſolutũ, ſed relativum; & ita eſt radix Spirationis activæ, ſeu relationis Spiratoris, ut cum illa adæquetur, neque ſit radix alterius.

45. Ad ſecundam probationem dicendum eſt, quòd ſi Spiritus Sanctus procederet à ſolo Filio, adhuc opponeretur relativè mediatè Patri, eò quòd procederet mediatè ab illo, quia Pater daret Filio virtutem, quâ ſpiraret Spiritum Sanctum, & ita mediatè produceret Spiritum Sanctum; & hoc ſufficeret ad diſtinguendum Patrem à Spiritu Sancto. In caſu autem, quo Spiritus Sanctus non procederet à Filio, neque mediatè neq; immediatè ipſi relativè opponeretur.

46. Dices: Eſſentia divina dat etiam Patri paternitatem, & tamen non opponitur Filio mediatè: Ergo ex hoc, quòd Pater det Filio ſpirationem activam, non ſequitur Patrem opponi mediatè Spiritui Sancto.

Reſpondeo quòd eſſentia divina det paternitatem ſolùm per virtualem emanationem, non autem per realem proceſſionem, & oppoſitionem cum Patre: Pater autem dat Filio ſpirationem activam per realem proceſſionem, & oppoſitionem cum illo; atque adeò Pater dat talem virtutem Filio, cum mediata oppoſitione cum Spiritu Sancto, non verò eſſentia Patri paternitatem, cum oppoſitione mediata cum filiatione; quia oppoſitio mediata cum uno, debet ſupponere immediatam cum alio, ratione cujus mediatè dicatur opponi alteri.

47. Ad tertiam probationem Minoris dicendum eſt, quòd ſi Filius & Spiritus Sanctus relativè non opponerentur, proceſſiones quibus producerentur non eſſent realiter inter ſe diſtinctæ: quia, ùt docet D. Thomas *ſuprà quæſt. 27. art. 3. ad 3.* proceſſio per voluntatem differt à proceſſione per intellectum, ratione ordinis originis quem dicit ad illam: unde ordine originis ſublato, non eſſet duplex, ſed una proceſſio realiter, cum virtuali tantùm diſtinctione: ſicut voluntas in Deo virtualiter ſolùm differt ab intellectu, & eſt poſterior illo, origine tantùm virtuali. Neque obſtat quòd una eſſet generatio, non verò altera: hoc enim ſolùm arguit diſtinctionem ſpecificam virtualem inter illas, non verò realem formalem.

48. Dices: Proceſſio per voluntatem divinam eſſentialiter petit pro termino impulſum ſeu amorem perſonaliter ſubſiſtentem: ſed amor perſonaliter ſubſiſtens, realiter & perſonaliter diſtinguitur à Filio: Ergo proceſſio per voluntatem eſt ſufficiens ratio diſtinguendi Spiritum Sanctum à Filio.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Proceſſio per voluntatem, ùt dicit ordinem ad principium quod, concedo Majorem: ùt dicit ſolùm ordinem ad principium quo, nego Majorem; & conceſsâ Minori, diſtinguendum eſt Conſequens diſtinctione Majoris.

Explicatur: Proceſſio per voluntatem conſiderati poteſt penes ordinem ad principium formale, ſcilicet voluntatem, & penes ordinem ad principium quod, ſcilicet Patrem & Filium, ùt in eadem virtute ſpirativa communicant. Ex primo ordine ſolùm petit pro termino impulſum, ſubſiſtentem ſubſiſtentiâ abſolutâ: ex ſecundo petit impulſum perſonaliter ſubſiſtentem in natura divina. Cùm ergo in prædicta hypotheſi non maneat proceſſio per voluntatem cum ordine ad principium quod adæquatum, ſcilicet Patrem & Filium, ſed ſolùm cum ordine ad voluntatem ùt in Patre, conſequens eſt quòd non maneat cum exigentia termini formaliter conſtituentis perſonam, ſed advenientis perſonæ conſtitutæ.

Ad teſtimonium Anſelmi, quod apertè videtur favere adverſæ ſententiæ, reſpondent aliqui, illum in hujus difficultatis reſolutione fuiſſe valde anxium & dubium. Cui ſolutioni videtur acquieſcere ipſemet Scotus ubi ſuprà, dicens: *Nolo multùm circa ejus intentionem immorari.* Sed meliùs reſpondetur cum D. Thoma quæſt. 10. de potent. art. 5. ad 2. Anſelmum non ex propria ſententia allegata verba protuliſſe, ſed diſputativè tantùm, ſuppoſitâ ſententiâ Græcorum, diſtinguentium realiter Spiritum Sanctum à Filio, per hoc ſolùm, quòd Filius à Patre per intellectum, & veram generationem producitur, Spiritus verò Sanctus per voluntatem, & non naſcendo, ſed procedendo. Quòd autem hæc interpretatio legitima ſit, inde colligitur, quòd aliàs Anſelmus ſibi eſſet apertè contrarius: nam in illo libro de proceſſione Spiritûs Sancti, quem adversùs Græcos compoſuit, ſæpe repetit & inculcat vulgatum illud Theologorum axioma: *In Divinis omnia ſunt idem, ubi relationis oppoſitio non obviat.* 49.

Objicies tertiò: In data hypotheſi, quòd Spiritus Sanctus non procedat à Filio, maneret in Filio ratio formalis, quæ illum de facto realiter diſtinguit à Spiritu Sancto: Ergo maneret Filius realiter à Spiritu Sancto diſtinctus, & è contra. Conſequentia patet: manente enim ratione formali, eff. ctus etiam formalis perſeverat. Antecedens verò probatur: Ratio formalis diſtinguendi modò Filium à Spiritu Sancto, eſt filiatio: At in illo caſu filiatio maneret in Filio: Ergo & ratio formalis, quæ illum diſtinguit à Spiritu Sancto. Major probatur: Id eſt ratio formalis diſtinguendi, quod eſt formalis ratio conſtituendi: At ratio formalis conſtituendi Filium in ratione perſonæ, eſt filiatio: Ergo etiam filiatio eſt ratio formalis illum diſtinguendi à Spiritu ſancto. 50.

Huic argumento, quod eſt præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum, reſpondet Cajetanus hîc *art. 2.* negando filiationem eſſe rationem formalem diſtinguendi realiter Filium à Spiritu ſancto. Ad probationem autem, deſumptam ex eo quòd idem eſt conſtitutivum & diſtinctivum, dicit id eſſe verum in formis abſolutis, ſecùs in relativis: nam ſicut eſſe relationis eſt in ordine ad cor- 51.

relativum, ita distinctio illius solùm est à correlativo, unde quia filiatio non refert Filium ad Spiritum sanctum, non distinguit realiter ipsum à Spiritu sancto, sed ratio formalis hujus distinctionis est relatio Spiratoris.

52. Hanc solutionem & doctrinam Cajetani impugnant communiter Recentiores, ex eo quòd relatio creata non solùm à correlativo, sed etiam ab aliis distinguatur realiter, v.g. relatio similitudinis quâ unum album ad aliud refertur, non solùm ab extremo simili distinguitur, & distinguit realiter suum subjectum, sed etiam ab aliis, sive relativis, sive absolutis: Ergo falsum est quod Cajetanus asserit, relationem solùm à suo correlativo distinguere aut distingui realiter.

53. Verùm hi Authores subtilem Cajetani mentem non perceperunt: ille enim non negat relationem creatam distingui realiter ab aliis ad quæ non refertur: Sed duplicem distinctionem in relatione considerat, unam ipsi & aliis prædicamentis communem, alteram ipsi propriam & peculiarem. Prima non est tantùm respectu correlativi, bene tamen secunda: quia distinctio relationi peculiaris, debet esse relativa, ac proinde ad correlativum solùm petit terminari. Utraque hæc distinctio in relatione creata potest esse realis; quia illi ob sui limitationē non debetur identitas cum his ad quæ non refertur, & ad quæ disparatè se habet. In relatione verò divina illa solùm distinctio quæ peculiaris est generi relativo, & quæ ex oppositione relativa provenit, realis esse potest: quia (ùt suprà dicebamus) in relationibus & attributis divinis (ratione infinitatis & illimitationis quâ gaudent) distinctio ex oppositione disparata proveniens locum habere non potest.

54. Cæterùm quamvis hæc Cajetani solutio subtilis sit & acuta, & ab illis Authoribus inefficaciter impugnetur; displicet tamen, nisi juxta infra dicenda intelligatur & explicetur; & rejicitur. Primò ex D. Thoma *quæst. 10. de Potent. art. 5.* ubi cùm sibi in argumento 13. objecisset, quòd filiatio est proprietas realiter distinguens Filium à processione, cui tamen relativè non opponitur; non respondet negando filiationem distinguere Filiū realiter à Spiritu sancto; sed ait, quòd licèt filiatio non opponatur relativè processioni, procedens tamen relativè opponitur Filio. At si Filius non distingueretur à Spiritu sancto per filiationem, sed per spirationem, faciliùs argumentum solveret, negando Antecedens: Ergo doctrina ex Cajetano relata, ad mentem D. Thomæ non est.

Secundò, Distinctio Filii à Spiritu sancto personalis est: Ergo à proprietate personali ut à ratione formali præstari debet: At spiratio activa proprietas personalis non est, cùm communis sit Patri & Filio: Ergo non per illam formaliter, sed per filiationem distinguitur realiter Filius à Spiritu sancto.

Tertiò, Filiatio ratione sui est incommunicabilis realiter Spiritui sancto; aliàs ratione sui personalitas non esset: Ergo ratione sui Filium realiter à Spiritu sancto distinguit. Hâc ergo solutione prætermissâ

55. Ad argumentum respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem, distinguo Majorem: Ratio formalis distinguens Filium à Spiritu sancto, est filiatio, sub expresso filiationis conceptu quo refertur ad Patrem, nego Majorem. Prout est radix spirationis, concedo Majorem; & distinguo Minorem: maneret in prædicto casu filiatio, sub primo conceptu, concedo Minorem: sub secundo, nego Minorem, & Consequentiam.

56. Dices, esse radicem spirationis, est quid commune Patri & Filio: Ergo filiatio non distinguit personaliter Filium à Spiritu sancto, sub conceptu radicis spirationis sed sub expresso filiationis conceptu. Consequentia videtur bona: nam id quod distinguit personaliter Filium à Spiritu sancto, debet esse Filio proprium & peculiare.

57. Respondeo quòd licèt conceptus radicis ut sic communis sit Patri & Filio, talis tamen modus radicis peculiaris est filiationi; & sub isto personaliter distinguit Filium à Spiritu sancto.

Juxta hanc solutionem, Cajetani doctrina suprà impugnata, potest verum sensum recipere: unde ibidem ex industria addidimus (nisi juxta infrà dicenda intelligatur) nam si quando Cajetanus negat filiationem esse rationem formalem distinguendi realiter Filium à Spiritu sancto, id intelligat de filiatione sub expresso filiationis conceptu quo refertur ad Patrem, verum dicit: secus autem, si id neget de filiatione prout est radix spirationis. Similiter cùm addit, quòd ratio formalis hujus distinctionis est relatio Spiratoris, hoc verum est de relatione Spiratoris, ut radicaliter contenta in filiatione; non autem de relatione Spiratoris in se formaliter considerata. Cùm enim (ùt suprà dicebamus) distinctio Filii à Spiritu sancto personalis sit, à proprietate personali, ut à ratione formali, debet procedere.

58. Objicies tertiò: Dato quòd Spiritus sanctus à Verbo tanquam à principio activo non procederet, si tamen Verbum esset conditio ad illius productionem necessaria, realiter distingueretur ab illo: Ergo in hypothesi facta in nostra disputatione, realis inter utrumque perseveraret distinctio. Consequentia patet, Antecedens probatur. Amor creatus distinguitur realiter à Verbo, & tamen, juxta probabiliorē sententiam, non dependet ab illo ut à principio effectivo, sed solùm ut à conditione ad ejus productionem necessariò requisita: Ergo similiter, etsi Spiritus sanctus à Verbo tanquam à principio activo non procederet, si tamen Verbum esset conditio ad ejus productionem necessaria, ab illo distingueretur realiter.

59. Respondeo negando Antecedens: Ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia in creatis, ob limitationem, non solùm producens ut quod, sed etiam principium quo, & conditio, seu complementum principii, petunt realiter à termino producto distingui. In Divinis autem, ob infinitatem sicut principium quo non distinguitur realiter à termino, ita nec id quod solùm esset conditio principii, peteret realiter à termino producto distingui.

60. Dices: Paternitas non est principium productivum Filii, sed tantùm conditio vel complementum principii productivi, & tamen realiter à Filio distinguitur: Ergo non solùm in creatis, sed etiam in Divinis, id quod se habet per modum conditionis, aut complementi principii, petit realiter à termino producto distingui.

61. Sed nego Consequentiam. Paternitas enim non habet distingui realiter à Filio, ex eo præcisè quòd se habeat per modum conditionis, aut complementi principii productivi illius; sed quia est ipsa ratio referendi Patrem ad Filium, & quia concretum illius est principium producens ut quod.

ARTICULUS II.

An Spiritus Sanctus pro principio sui productio duas personas simul spirantes per se postulet?

62. NEgant Scotus & ejus Discipuli *in* 1. *dist.*12. *qu* 1. Affirmant D. Thomas locis infra allegandis, & alii Theologi communiter. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter, Spiritum sanctum pro principio sui productivo per se duas personas exigere, Patrem scilicet & Filium.

63. Probatur primò ex D. Thoma *hic art.*4. *ad* 1. ubi formaliter docet, quòd si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio, inquantum sunt unum in illa: si verò considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio, ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum Idem docet quæst. 0. de Potentia art. 2. ad 15. his verbis: *Cùm Spiritus Sanctus sit amor mutuus & nexus duorum oportet quòd à duobus spiretur.* Et in 1. dist. 11. quæst. 1 art 2. & art. 4. ad 2. ponit distinctionem inter creationem, & processionem Spiritûs sancti, in hoc quòd creatio est actus trium personarum, non secundùm quòd distinguntur, sed secundùm quòd uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum remotâ distinctione perpersonarum, adhuc remanebit creatio; sed spiratio est actio conveniens pluribus suppositis secundùm quòd distinguntur.

64. Probatur etiam conclusio ratione: Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis quam modò habet, distinguitur realiter à Patre & Filio: Ergo per se, & ex vi ejusdem proprietatis personalis, postulat realiter ab illis procedere. Antecedens patet: quia non distinguitur ab illis per accidens, sed per se, atque ita non aliunde quàm ex vi suæ proprietatis personalis. Consequentia verò probatur: quia realis distinctio in Divinis, non est nisi per oppositionem relativam, nec oppositio relativa, nisi ratione originis unius personæ ab alia, ùt patet ex dictis articulo præcedenti.

65. Deinde, Amor per se petit procedere, non ab ipsa natura immediatè, ut à principio quod, defectu oppositionis relativæ, sed ab aliqua persona: Constat autem ex dictis ibidem, quòd per se petit procedere à persona Verbi; nec potest negari quin etiam petat per se procedere à Patre; cùm ille sit primum principium spirativum ut quod; & cùm hoc ipsum quòd Spiritus sanctus procedit à Filio, ipse Filius à Patre habeat, à quo æternaliter genitus est, ut in Concilio Florentino dicitur: Superest igitur Spiritum sanctum per se postulare ad sui productionem, duas personas spirantes, scilicet Patrem & Filium.

66. Tertiò id efficaciter suadet ratio, quâ D. Thomas locis allegatis insinuat: Spiritus sanctus ex sua proprietate personali habet quòd sit mutui ac reciproci amoris terminus: Sed amor non potest esse nec intelligi mutuus ac reciprocus, sine pluralitate suppositorum · Ergo Spiritus sanctus ex sua proprietate personali pro principio sui productivo pluralitatem suppositorum exposcit. Minor patet, Major autem probatur. Spiritus sanctus per se petit ex perfectissimo & fœcundissimo amore procedere: Sed hujusmodi amor est amor amicitiæ mutuus ac reciprocus; ille enim multò perfectior est amore concupiscentiæ, vel simplicis benevolentiæ: Ergo Spiritus sanctus ex sua proprietate personali exigit ex mutuo ac reciproco amore procedere.

Confirmatur: Spiritus sanctus ex vi suæ processionis habet, quòd sit nexus individuus Patris & Filii, ac suavissimum osculum utriusque, ut passim docent SS. Patres, præsertim D. Bernardus *serm.* 8. *in Cant.* cujus verba infra referemus: At hæc sine amore mutuo & suppositorum pluralitate intelligi nequeunt, ùt patet: Ergo Spiritus sanctus, pro principio sui productivo, per se duas personas exigit. 67.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjiciunt primò Scotistæ: Quando in uno supposito est adæquata virtus ad producendum aliquem terminum, per accidens ad productionem illius se habet suppositorum pluralitas: Sed in una solùm persona divina, v. g. in Patre, est adæquata vis spirativa, seu productiva Spiritûs sancti: Ergo ad ejus productionem pluralitas suppositorum per se non requiritur, sed per accidens se habet. 68.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio. Pluralitas personarum per se non concurrit ad productionem creaturarum, ut disp 7. art 1. docuimus: At id non aliâ ratione, nisi quia virtus productiva creaturarum est adæquatè in qualibet persona, ratione Deitatis: Ergo si vis spirativa ratione Deitatis resideat adæquatè in Patre, dualitas personarum ad illius productionem per se non exigitur.

Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: si in illo supposito sit adæquata virtus, & etiam omnis conditio à termino postulata, concedo Majorem: si aliqua conditio deficiat, nego Majorem; & concessâ Minori, nego Consequentiam: nam licèt in Patre sit adæquata virtus, non tamen est in illo omnis conditio à termino postulata, ùt constat ex dictis. Unde ad confirmationem, concessâ Majori, nego Minorem: ideo enim pluralitas personarum per se non concurrit ad productionem creaturarum, quia in qualibet persona residet vis productiva, omnisque conditio à creaturis postulata. 69.

Dices, si Patri desit aliqua conditio ad productionem Spiritûs sancti requisita, non erit perfectum illius principium: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud 70.

Sed negatur sequela: Cùm enim principii quod perfectio sumatur ex principio quo, & nihil spectans ad principium quo desit Patri aut Filio; licèt cuilibet illorum seorsim aliqua desit conditio, potest tamen quilibet dici perfectum Spiritûs sancti principium.

Objiciunt secundò: Si per impossibile Pater sine Filio maneret, posset spirare, & Spiritum sanctum producere: Tum quia id supposuimus articulo præcedenti: Tum etiam quia adhuc Pater haberet voluntatem fœcundam: Ergo Spiritus sanctus non petit per se à Patre & Filio procedere. Consequentia patet: quia non aliâ ratione disp. 7. probavimus, Trinitatem personarum nō concurrere per se ad creaturarum productionē, nisi quia, si per impossibile Deus esset unus & non trinus, adhuc remanerent creaturæ. 71. *Art.* 1.

Re-

72. Respondeo distinguendo Antecedens: posset A producere Spiritum Sanctum, qui esset ejusdem rationis adæquatè cum Spiritu Sancto, qui de facto datur, nego Antecedens; qui non esset adæquatè ejusdem rationis, transeat Antecedens, & distinguo Consequens: Ergo procedere à duabus personis non est de ratione Spiritûs Sancti, adæquatè considerati nego: inadæquatè considerati, concedo. Solutio patet ex suprà dictis; si enim Spiritus Sanctus à solo Patre procederet, careret aliquâ proprietate personali, quam habet ex vi suæ processionis, scilicet esse terminum mutui amoris, & suavissimum duarum personarum nexum & osculum.

73. Instabis: In data hypothesi Spiritus Sanctus B maneret terminus mutui amoris: Ergo esset ejusdem rationis adæquatè cum Spiritu Sancto, qui de facto datur. Antecedens probatur: quia procederet ex amore, quo Pater & Spiritus Sanctus se mutuò diligerent: Ergo procederet ùt terminus mutui amoris.

74. Respondeo negando Antecedens. Ad probationem, distinguo Antecedens: procederet ex amore, quo Pater & Spiritus Sanctus se mutuò diligerent, quatenus esset Patris subjectivè, & Spiritûs Sancti objectivè, concedo Antecedens: quatenus esset utriusque subjectivè, seu principiativè, nego Antecedens, & Consequentiam. Amor enim solùm intelligitur mutuus adæquatè, C quando est subjectivè seu principiativè à duobus suppositis se diligentibus, non verò quando est unius principiativè, & objectivè solùm alterius.

75. Objiciunt tertiò: Ratio mutui nullam addit perfectionem ad amorem divinum: Ergo ex eo, quòd Spiritus Sanctus petat procedere ex amore perfectissimo, non rectè infertur, postulare per se procedere ex amore mutuo, quo se diligunt Pater & Filius. Antecedens probatur: Nam ratio mutui solùm addit vel relationem rationis, vel relationes reales personales: At relatio rationis perfectio non est; relationes etiam personales perfectionem essentiæ non addunt, ùt disp. 3. vi- (Art 5.) dimus: Ergo ratio mutui nihil addit perfectionis D ad amorem divinum essentialem.

76. Respondeo primò, quòd licèt ratio mutui non addat perfectionem, addit tamen modum perfectionis amori essentiali, & illius complementum; & hoc sufficit, ut Spiritus Sanctus per se procedere petat ex amore mutuo; quia procedere debet ex amore essentiali, ùt completo, & terminato, & quasi affecto modo sibi debito. Sicut in Tractatu de Beatitudine docent nostri Thomistæ, quòd licèt relationes divinæ perfectionem ad essentiam non addant, non tamen foret beatus ille, qui essentiam divinam videret sine personis, dato per impossibile quòd ita contingeret: quia de ratione beatitudinis est, non solùm perfectiones divinas videre, sed etiam illarum modos, & ad illas prout sunt in se terminati.

Respondeo secundò cum Salmanticensibus *hic disp.* 15. *dubio* 5. quòd licèt relationes & ratio mutui non addant ad amorem essentialem perfectionem entitativè, addunt tamen explicativè, & arguitivè: quia si Deo non conveniret, ex hoc argueretur in illo alicujus perfectionis defectus. Unde cùm Spiritus Sanctus petat procedere ex amore essentiali, ùt explicante omnem perfectionem, petit procedere ab illo, ùt terminato & modificato relationibus paternitatis, & filiationis, & per consequens ex amore mutuo Patris & Filii.

ARTICULUS III.

An Pater & Filius propriè sint, dicanturque unum Spiritûs Sancti principium?

RAtio dubitandi est, quia licèt in Patre & Filio sit una virtus spirativa, sunt tamen duo supposita spirantia, & per se ad spirandum requisita: Ergo vel dicendi sunt duo principia, & non unum Spiritûs Sancti principium, vel unum & duo. Consequentia probatur: Ad actionem enim non solùm concurrit principium quo, sed etiam suppositum agens ùt quod: Ergo si Pater & Filius sint plura supposita spirantia ùt quod, dici debent plura principia, & non unum, vel ad minus unum & plura; primum, ratione unitatis virtutis; secundum, ratione pluralitatis suppositorum. 77.

Hoc argumento convicti Durandus & Gregorium docuêre Patrem & Filium duo Spiritûs Sancti principia posse dici: Gabriel verò & Okam unum, & plura.

Sed hæc sententia, ùt erronea vel temeraria, communiter rejicitur, præsertim ob definitionem Concilii Lugdunensis, relatam in cap. *fideli* de sum. Trinit. & fide Cathol. in sexto, ubi damnantur illi, *qui temerario ausu asserere præsumpserint, quòd Spiritus Sanctus à Patre & Filio, tanquam ex duobus principiis, & non tanquam ex uno procedat.* Item in Florentino in litteris sanctæ unionis, duo ab omnibus Christianis tanquam de fide credenda sanciuntur: primum, quòd Spiritus Sanctus à Patre & Filio producitur: secundum, quòd ex utroque, tanquam ab uno principio, & unicâ spiratione procedit. Ubi particula illa, *tanquam*, non est diminutiva, ùt dicit Gregorius, sed expressiva, seu explicativa: sicut cùm Joann. 1. dicitur: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre.* 78.

Eadem veritas suaderi potest duplici ratione D. Thomæ *hic art.* 4. Prima est, quia Pater & Filius in omnibus sunt unum, in quibus non obviat relationis oppositio: At in hoc quod est esse Spiritûs Sancti principium, non opponuntur relativè: Ergo sunt unum principium. 79.

Secunda ratio sumitur ex differentia, quæ inter nomen substantivum & adjectivum reperitur: primum enim, quia formam per modum per se stantis significat, ad sui pluralitatem petit pluralitatem formæ significatæ; adjectivum verò, quia significat formam ùt secum non afferentem proprium suppositum, sed ùt alteri adjacentem, numerum non à forma, sed à subjectis accipit: At hoc nomen, *principium Spiritus Sancti*, substantivum est, & forma significata (virtus scilicet spiraE tiva) non plurificatur in Patre & Filio, sed unica in illis est, sicut & unica essentia ac voluntas: Ergo Pater & Filius sunt, & dici debent, non duo principia Spiritûs Sancti, sed cum proprietate unum.

Ad rationem verò dubitandi Molina *hic disp.* 2. Nazarius *controv.* 2. & Becanus *tract. de Trinit. cap.* 6. respondent principium spirativum non supponere immediatè pro Patre & Filio, sed pro Spiratore ùt quod, utrique communi, & ratione ab illis distincto, consistente in relatione spirationis, subsistente ùt quod in natura & voluntate divina. Unde sicut non obstante quòd tres personæ divinæ personalitate distinguantur, dicuntur unus Deus, & unus Creator, eò quòd hîc 80.

hîc Deus ùt subsistens, unus sit, & illis commu- A nis: ita Pater & Filius sunt unum Spiritûs Sancti principium, quia in una ratione Spiratoris subsistentis ùt quod conveniunt.

81. Hæc tamen solutio & doctrina displicet communiter nostris Thomistis. Et rejicitur primò; quia D. Thomas *hîc art.* 4. ut salvet, Patrem & Filium esse unum principium spirativum, non recurrit ad unum subsistens, distinctum ratione à Patre & Filio, sed ad unam virtutem spirativam, ùt constabit ex infrà dicendis.

82. Secundò, quia idem S. Doctor ibidem in respons. ad 4. docet in hac propositione, *Pater & Filius sunt unum principium Spiritûs Sancti*, prædicatum non habere determinatam suppositionem: B At si daretur hîc Spirator communis, subsistens ùt quod, pro quo ly *principium* supponeret, prædicatum determinatâ suppositione gauderet; sicut prædicatum hujus propositionis, *Tres personæ sunt hîc Deus*, determinatè supponit, quia pro priori ad relationes Deitas subsistit ùt quod: Ergo D. Thomas non admittit unum subsistens distinctum ratione à Patre & Filio.

83. Tertiò, idem Doctor angelicus *in 1. dist. 11. quæst. 1. artic.* 4. *ad* 2. inter creationem & spirationem hoc discrimen constituit, quòd illa est actio naturæ, ista verò personalis: At prima, quia non est notionalis seu personalis, petit pro principio subsistens ùt quod, toti Trinitati commune: Ergo quia spiratio est notionalis ac personalis, petit à persona solùm provenire; & consequenter subsistens commune Patri & Filio non poterit esse principium spirans ùt quod.

84. Quartò, Spiratio activa non affert secum propriam subsistentiam: Ergo principium spirativum non est unum subsistens distinctum virtualiter à Patre & Filio. Consequentia patet, Antecedens probatur. Subsistentia dupliciter accipitur, vel pro perseitate opposita dependentiæ ab alio, ùt sustentante, vel pro perseitate opposita communicationi, ùt suprà ostensum est: At relatio spirationis ratione sui formaliter non est subsistentia in priori acceptione; cùm (ut ibidem demonstravimus) aliæ relationes ratione sui subsistentiâ sic acceptâ non gaudeant; sed solùm ratione essentiæ, quæ in illis includitur; nec etiam in secunda acceptione, aliàs esset personalitas: Ergo &c.

Disp. 5. art. 1.

85. Denique, Pater in Divinis est primum spirandi principium: At si daretur subsistens commune spirans ùt quod, virtualiter à Patre & Filio distinctum, Pater non esset primum spirandi principium, sed potiùs illud commune subsistens: Ergo &c. Hâc ergo solutione rejectâ

86. Ad rationem dubitandi respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, nego etiam Consequentiam, E ob rationem traditam, probando nostram sententiam: quia scilicet principium, nomen substantivum est, & idcirco ad sui pluralitatem multiplicationem formæ desiderat. Quia ergo, etsi duo sint supposita, est tamen una virtus spirativa, de formali significata nomine principii spirativi, hinc fit, quòd Pater & Filius non dicantur duo principia spirativa, propter suppositorum pluralitatem; sed unum, propter unitatem spirativæ virtutis. Sicut tres personæ SS. Trinitatis appellari non possunt plures Dii: quia licèt sint plura supposita, forma tamen significata hoc nomine, *Deus*, scilicet Deitas, seu natura divina, una est in illis & immultiplicata.

Dices, si plures personæ divinæ eandem humanitatem assumerent, dicerentur plures homines, ùt docet Cajetanus 3. *parte quæst.* 3. *art.* 6. *&* 7. Ergo licèt unica sit virtus spirativa in Patre & Filio, poterunt tamen, propter suppositorum pluralitatem, plura principia appellari. 87.

Respondeo primò negando Antecedens: hæc enim sententia Cajetani rejicitur communiter à Thomistis in Tractatu de Incarnatione, ubi docent, quòd si plures personæ divinæ unam naturam assumerent, vel una persona plures naturas, non essent plures homines, sed unus; de quo ibidem dicemus. 88.

Disp. 8. art. 5.

Respondeo secundò, dato Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Nam qui sententiam Cajetani tenent, fundatur in eo quòd iste terminus, *homo*, dictus de divinis personis, haberet proprietates aliquas termini adjectivi; quia humanitas eis adveniret, absque identitate cum illis: principium autem de Patre & Filio, & Deus de tribus personis, substantivè omnino dicuntur, & ideo dispar est ratio. 89.

Dices rursus: Quando dicitur quòd Pater & Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, non potest assignari aliquid, pro quo supponat ly *unum principium*: Ergo vel non sunt unum principium, vel saltèm admitti debet Spirator communis subsistens, pro quo supponat, ùt docent C Molina & Nazarius. Consequentia patet, Antecedens probatur. Ly *unum principium* non supponit pro Patre, aliàs falsò de Filio diceretur; nec pro Filio, aliàs non posset verè affirmari de Patre; nec pro utroque simul, aliàs de nullo illorum seorsim posset enuntiari: Ergo nihil pro quo supponat assignari potest; præsertim, si huic Spiratori communis subsistentia denegetur. 90.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum est, in hac propositione: *Pater & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti*, ly *unum principium*, supponere pro Patre & Filio copulativè, seu collectivè; ex quo non sequitur, non posse verè affirmari de Patre & D Filio seorsim: nam quando de illis sic prædicatur, non supponit collectivè pro utroque, sed pro subsistente in virtute spirativa, communi utrique communitate reali ex parte virtutis, & communitate solùm per rationem ex parte subsistentiæ, non verò reali, ùt existimant Molina & Nazarius. Quod rectè declaratur exemplo hujus propositionis: *Pater & mater sunt causa filii*: in qua prædicatum pro utroque parente supponit, quia uterque ad generationem filii requiritur. In his tamen propositionibus: *Pater est causa filii: mater est causa filii*: prædicatum non supponit collectivè pro utroque, sed pro principio filii abstrahente ab activo & passivo. 91.

Ex quo intelliges, quòd dum S. Thomas hîc art. 4. ad 4. dicit prædicatum hujus propositionis; *Pater & Filius sunt unum principium Spiritûs Sancti*: non habere suppositionem determinatam, sed confusam pro duabus personis; non sumit ibi suppositionem confusam in rigore dialectico, sicut quando dicitur, *alter oculus est necessarius ad videndum*; sed per suppositionem confusam, intelligit copulativam, seu collectivam; & solùm intendit docere, quòd sumendo principium Spiritûs sancti adæquatè, ùt dicit virtutem spirativam, & omnem conditionem ad spirandum necessariam, non supponit determinatè pro Patre, nec determinatè pro Filio, sed 92.

pro

pro Patre & Filio, per modum cujusdam collectionis. Sicut in creatis quando dicitur, quod pater & mater sunt causa filii: si ly, *causa*, sumatur adæquatè pro principio totali & adæquato generationis, nec pro solo patre, nec pro sola matre supponit, sed pro utroque parente, per modum cujusdam collectionis. Ita enim se explicat S. Doctor ibidem in respons. ad 6. ubi ait, quod ly, *principium*, *supponit confusè & indistinctè pro duabus personis simul*.

93. Ex dictis colliges, quòd licèt Pater & Filius non possint dici duo Spiratores, possunt tamen duo Spirantes appellari; quia ùt ait S. Thomas ubi suprà in respons. ad 7. *Spirans, nomen adjectivum est, Spirator verò, substantivum: unde Pater & Filius sunt duo Spirantes, propter pluralitatem suppositorum; non autem duo Spiratores, propter unam Spirationem*. Et in hoc sensu ibidem docet intelligendum esse Hilarium, cùm dixit 1. de Trinit. *Spiritum Sanctum esse à Patre & Filio authoribus*; ibi enim (inquit) ponitur substantivum pro adjectivo.

94. Ad complementū hujus disputationis, quæres primò, quam relationem potentia spirativa de connotato importet? an relationem Spirationis, an verò relationes Paternitatis & Filiationis?

Respondeo illam de connotato importare relationem Spiratoris, paternitatem verò & filiationē esse solùm conditiones requisitas in principio Spirante ut quod. Ita intelligitur ex D. Thoma hìc art. 4. ad 1. ubi ait: *Si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit à Patre & Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate*. Ut autem insinuaret, quænam esset illa proprietas, subjunxit: *Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, in quibus est una natura*. Quibus verbis manifestè declarat, quòd proprietas illa, quam importat virtus spirativa simul cum natura, est relatio Spirationis activæ: quia illa sola est communis Patri & Filio.

95. Ratio etiam id suadet: Id enim est connotatum à principio quo productivo, quo principium quod respicit terminum productum; cùm nō possit principium intelligi sine ordine ad terminum: At Pater & Filius non respiciunt Spiritum sanctum per paternitatem & filiationem, sed per relationem Spiratoris: Ergo non paternitas & filiatio, sed relatio Spiratoris connotatur à principio quo spirativo.

Præterea, si potentia spirativa paternitatem & filiationem de connotato importaret, non esset communis Patri & Filio: quia nulli ex illis adæquatum illius connotatum competeret: nam nec Patri filiatio, nec Filio paternitas competit.

96. Dices: Spiritus sanctus per se procedit ex amore mutuo, ùt articulo præcedenti ostendimus: Sed amor non potest esse mutuus, nisi paternitas & filiatio in principio spirativo intelligantur: Ergo paternitatem & filiationem de connotato importat.

Respondeo distinguendo Minorem: nisi in principio spirativo intelligantur, in principio spirativo ut quod, concedo Minorem: in principio spirativo ut quo, nego Minorem, & Consequentiam. Ut enim amor sit & intelligatur mutuus, sufficit quod paternitas & filiatio sint conditiones requisitæ in principio spirante ut quod, non autem requiritur quòd sint connotatum seu complementum potentiæ spirativæ, seu principii spirativi ut quo.

97. Dices rursus: Relatio solùm ponitur ex parte principii, ut aliquo modo realiter distinguatur à termino: Sed per paternitatem & filiationem principium spirativum sufficienter à Spiritu sancto distinguitur: Ergo per illas sufficienter completur in ratione principii.

Respondeo primò negando Majorem: nam etiam relatio ponitur ex parte principii, ut terminum sub ratione producti respiciat, quod per paternitatem & filiationem principium spirativum habere non potest.

Secundò respondeo negando Minorem: licèt enim per paternitatem & filiationem Pater & Filius realiter à Spiritu sancto distinguantur, illa tamen distinctio est solùm radicalis, & veluti inchoativa; quia non provenit à paternitate & filiatione, nisi quatenus radicaliter continent Spirationem; unde ista adhuc requiritur, ut formaliter & completè à Spiritu sancto distinguantur.

Quæres secundò, ex quorum amore Spiritus sanctus procedat? 98.

Hujus quæsiti resolutio facilè haberi potest ex dictis suprà de Processione Verbi: unde breviter respondetur, Spiritum sanctum procedere ex amore omnium quæ sunt formaliter in Deo, id est essentiæ, attributorum, & personarum; non verò ex amore creaturarum, sive possibilium, sive existentium, sive futurarum, quæ in Deo eminenter tantùm continentur.

Prima pars hujus responsionis patet, nam Spiritus sanctus procedit ex amore perfectissimo: Sed amor perfectissimus, est amor omnium quæ sunt formaliter in Deo: Ergo Spiritus sanctus procedit ex amore omnium quæ sunt formaliter in Deo; hoc est essentiæ, attributorum, & personarum.

Secunda verò probatur: Creaturæ possibiles non sunt diligibiles à Deo, vel eò quòd in statu meræ possibilitatis omni bonitate careant, ut aliqui existimant: vel quia licèt gaudeant bonitate transcendentali, quæ dicit integritatem in proprio ordine, carent tamen bonitate formali, quæ consistit in convenientia respectu alterius, ut alii probabiliùs sentiunt; de quo diximus in Tractatu de Voluntate Dei. *Disp. 2. Art. 4. §. 3.*

Tertia etiam pars ostenditur: Processio Spiritûs sancti est naturalis & necessaria: Sed amor creaturarum, sive existentium, sive futurarum, est liber: Ergo non potest per se concurrere ad processionem Spiritûs sancti, sed ad illam merè per accidens & concomitanter se habet; sicut diximus de scientia futurorum contingentium in ordine ad productionem Verbi. Unde quando S. Thomas hìc art. 2. ad 3 ait: *Sicut Pater dicit se, & omnem creaturam, Verbo quod genuit, ita diligit se, & omnem creaturam, Spiritu Sancto*: solùm intendit, quòd sicut cognitio productiva Verbi, concomitanter se extendit ad creaturas existentes & futuras; ita amor quo Spiritus sanctus producitur, concomitanter ad illas terminatur. Quòd etiam significare voluit D. Bernardus, cùm in Tractatu de vita solitaria docuit, quòd in osculo Patris & Filii, ex quo Spiritus sanctus procedit, mediam quodammodo se invenit anima sancta. Per hoc enim solùm intendit, quòd eodem amore & osculo, quo Pater & Filius Spiritum sanctum producunt, electos suos secundariò, vel concomitanter diligunt, & veluti osculantur.

DIGRESSIO PRIMA.

De tribus Nominibus Spiritui Sancto propriis.

QUælibet ex personis divinis tria sibi propria habet & peculiaria nomina: Patris, Ingeniti, & fontalis principii, prima: Filii, Verbi, & Imaginis, secunda: Spiritûs Sancti, Amoris, & Doni, tertia. De primo tertiæ personæ nomine agit D. Thomas *quæst.* 36. *art.* 1. de aliis verò *quæst.* 37. & 38. Nos verò de illis in hac Digressione breviter disseremus.

§. I.

Cur tertia sanctissimæ Trinitatis persona Spiritus Sanctus appelletur.

99. VAriæ solent hujus nominis assignari rationes. Prima sumitur ex D. Thoma 4. contra Gent. cap. 19 ubi sic discurrit: *Quia amatum in voluntate existit, ut inclinans, & quodammodo impellens intrinsecùs amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori, ad spiritum pertinet; convenit Deo per modum amoris procedenti, ut spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quâdam aspiratione existente. Hinc est quod Apostolus spiritui & amori impulsum quemdam attribuit: dicitur enim ad Rom.* 8. *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Et* 2. *ad Corinth.* 5. *Charitas Christi urget nos.*

100. Addo quòd Spiritûs Sancti processio plures & egregias cum respiratione nostra habet similitudines & analogias. Sicut enim ab interiori corporis, nempe à corde, pulmone, & visceribus, respiratio provenit; ita & dilectio quâ Spiritus Sanctus procedit, intima ac visceralis est, & ex infinita Patris ac Filii bonitate proveniens. Sicut respiratio à calore cordis causatur, ita & divina illa spiratio ex infinito charitatis ardore procedit. Sicut respiratio continua est, & nunquam interrumpitur, quandiu homo vivit; ita & suavissima illa Patris & Filii dilectio & spiratio, æterna est, & omnis successionis ac vicissitudinis expers. Sicut respiratio est actio maximè vitalis, & vitæ corporeæ conservativa; ita & illa dilectio est perfectissima vitæ divinæ operatio. Unde Athanasius relatus à D. Thoma opusc. 1. cap. 7. de Arrianis loquens, qui negababant Filium & Spiritum Sanctum esse consubstantiales Patri, sic ait: *Mutum faciunt Patrem & sine verbo, qui omnibus rationalibus facultatem dedit loquendi. Mortuum etiam ipsum Patrem dicunt, & expertem viventis naturæ, inquantum scilicet negant Spiritum Sanctum coessentialem Patri.* Illi concinit Cornelius Mussus, dum in libro de divina Historia hæc scribit: *An non habet Verbum Deus, ut sit mutus? An non habet Spiritum, ut sit mortuus? Loquitur Deus, & eructat Verbum: vivit Deus, & spirat Spiritum. Verè inquam spirat; non emittit solùm, sed attrahit & retinet. Si homo emitteret spiritum, & non attraheret, non viveret. Porrò alium aërem attrahit, alium remittit; sic spirat, ut respiret. At verò Deus eundem Spiritum à se emittit, & in seipso retinet: ideóque non tantùm spirat, sed etiam respirat.* Denique sicut respiratio fovet calorem nativum, & nimium cordis ac pulmonum ardorem, dulci refrigerio temperat; ita Spiritus Sanctus in nobis ardorem concupiscentiæ refrigerat, A & divini amoris calorem & flammam, suavissimo suarum inspirationum flatu nutrit & fovet. Unde ab Ecclesia, *in æstu temperies*, ac *dulce refrigerium* appellatur.

Itaque cùm tertia sanctissimæ Trinitatis persona, à Patre & Filio, ut suavissimus utriusque halitus, & aura lenis procedat; ejus processio, spiratio convenienter appellatur, & illi nomen Spiritûs rectè convenit: præsertim cùm sit veluti osculum Patris & Filii, ùt infrà ex D. Bernardo referemus. Sicut enim personæ se se osculantes spiritum & halitum è corde emittunt, & immittunt ad invicem: ita Pater osculando Filium, sacram amoris sui auram efflat; quâ (ùt infrà ostendemus) B nedum ipse vivit, sed omnia extra se vivificat.

Præterea nomen *Spiritus* ideo tertiæ appropriatur personæ, quòd suis donis nos spirituales efficiat, & in quandam divinæ spiritualitatis trahat participationem. Unde Magister in 1. *distinctione* 18. dicit duplicem nos accepisse à Deo Spiritum, unum quo essemus, & alium quo sancti & spirituales essemus. Nam spiritu creato, qui est anima rationalis, sumus: spiritu autem increato, qui est Spiritus Sanctus, spirituales & sancti sumus. *Homo enim* (inquit Basilius) *spiritu Sancto sanctum animal factum est.* Utrumque Spiritum Deus Adamo in sua creatione C infudit, juxta illud Genes. 2. *Formavit hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Sed quia per peccatum spiritum gratiæ & charitatis amisit; ejus culpâ condignâ satisfactione deletâ, Christus post mortem & resurrectionem suam, rursus insufflavit, & dixit Discipulis suis: *Accipite Spiritum Sanctum.* Ita præclarè Ambrosius, verba allegata Genesis expendens: *Insufflaverat tibi Deus* (inquit) *ut inspirationis suæ dono haberes gratiam, quam tibi culpa sustulerat: factus eras in animam viventem sed quia peccator signaculum tenere non potuit, propterea venit Iesus, & cùm hæc dixisset, insufflavit dicens:* Accipite Spiritum Sanctum. 101.

D Spiritualitati convenienter adjungitur sanctitas, & tertia sanctissimæ Trinitatis persona, meritò *Spiritus Sanctus* nuncupatur. Licèt enim sanctitas sit aliquod attributum, tribus personis commune, ut sacrum declarat trisagium, quod Seraphici Spiritus Isaiæ 6. decantant: speciali tamen titulo Spiritui Sancto tribuitur, quia illi ex vi processionis, & ratione proprietatis personalis convenit, ùt docet sanctus Thomas in 1. dist. 10. qu. 1. art. 4. ad 4. ubi sic discurrit: *In opere naturæ non est invenire rectum & non rectum; quia natura semper eodem modo operatur: bene tamen in opere voluntatis; quia voluntas non semper eodem modo operatur: & ideo convenienter sanctitas,* E *quæ rectitudinem voluntatis importat, adjungitur processioni Amoris, & non generationi quæ est opus naturæ.*

Confirmatur: si Actus charitatis (quæ est solùm quædam imperfecta divini amoris participatio, & veluti quædam scintilla, ex illo purissimo divinæ charitatis igne in cor humanum prodiens) perfectissimè creaturam rationalem sanctificat, & omnia ejus delet peccata, juxta illud Christi de Magdalena: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; quantò magis perfectissima illa dilectio, & suavissima Patris ac Filii spiratio, erit actus infinitæ sanctitatis, & terminus illius purissimus & sanctissimus. 102.

Deinde divinus ille Spiritus, rectè *Sanctus* appel- 103.

appellari potest: quia est creaturæ rationalis sanctificator, & totius sanctitatis fons & origo. Nam, ùt ratiocinatur Doctor angelicus *in 1. dist. 15. quæst. 5. art. 1. ad 1.* & in compendio Theologiæ *cap.* 47. sanctum tribus modis sumitur: Primò pro eo quod est purum ac mundum; & sic sanctificatio dicitur emundatio à peccato per gratiam. Secundò sanctum idem est quod cultui divino deputatum & consecratum; & hoc modo dicitur templum sanctificari, sicut & vasa quæ ad ministerium templi serviunt; sed multò magis rationalis creatura, quando ad obsequium Dei applicatur. Tertiò sanctum idem est quod firmum, seu in bono confirmatum. Et in his tribus modis sanctitas Spiritui Sancto appropriatur. Ille enim per infusionem gratiæ sanctificantis creaturam rationalem mundat & purificat; & ubi à terrenis affectibus humana corda separavit, illa Deo arctissimo charitatis nexu conjungit. Ex quo secundus erumpit sanctitatis radius, videlicet consecratio, & divino cultui addictio & applicatio: amor enim est principium ordinationis in Deum, & id per quod maximè dedicamur & consecramur Deo. Et tandem animam à terrenis affectibus separatam, & Deo consecratam, in virtute firmat ac confirmat, illíque immobilitatem quandam in bono tribuit; quæ tertius est sanctitatis radius, seu character.

§. II.

Cur Spiritus Sanctus, amor appelletur?

104. SEcundum Spiritus Sancti nomen est amor, quod duplici titulo ei convenit: Primò ex vi processionis & proprietatis personalis. Sicut enim ex hoc, quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit aliqua intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex hoc, quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut & intellectum in intelligente. Et hæc amor seu impulsus appellari solet, ùt suprà *disp. 2. art. 4.* ex S. Doctore ostendimus.

105. Secundò Spiritus Sanctus amor nuncupatur, ratione suæ operationis, quatenus scilicet nos reddit amantes, nobis infundendo gratiam & charitatem, per quam amici & amatores Dei constituimur, juxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Nam ùt discurrit S. Thomas 4. *contra Gentiles cap. 21.* ea quæ à Deo in nobis sunt reducuntur in Deum, sicut in causam efficientem & exemplarem: in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativâ Dei aliquid in nobis efficitur: in causam verò exemplarem, secundùm quod id, quod in nobis à Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cùm ergo eadem virtus sit Patris, & Filii, & Spiritûs Sancti, sicut & eadem essentia, oportet quòd omne id, quod Deus in nobis efficit, sit sicut à causa efficiente, simul à Patre, & Filio, & Spiritu Sancto. Verbum tamen sapientiæ, quo Deum cognoscimus, est propriè repræsentativum Filii, & similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repræsentativum Spiritûs Sancti; & sic charitas quæ in nobis est, quamvis sit effectus Patris, & Filii, & Spiritûs Sancti, tamen speciali quâdam ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum, juxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Charitas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Ad quod respiciens Bernardus Epist. 107. sic exclamat: *O geminum, ipsúmque firmissimum Dei erga nos amoris argumentum! Christus moritur, & meretur amari. Spiritus afficit, & facit amari. Ille facit cur ametur, iste ut ametur. Ille suam multam dilectionem in nobis commendat, iste & dat. In illo cernimus quod amemus, ab isto sumimus unde amemus. Charitatis igitur ab illo occasio, ex isto affectio.*

§. III.

Cur nomen Doni Spiritui Sancto attribuatur?

106. TErtium nomen Spiritûs Sancti est *Donum*, quod etiam personali proprietate ei competit. Ut enim jam ostendimus, Spiritus Sanctus procedit ùt amor notionalis Patris & Filii; amor autem est primum donum quod confertur amico, & ad quod cætera consequuntur: Ergo Spiritus Sanctus ex sua proprietate personali habet quod sit Donum.

Confirmatur, & illustratur hæc ratio ex D. Thoma hîc artic. 2. ubi ait: *Donum proprie est datio irreddibilis, secundùm Philosophum, id est quod non datur intentione retributionis; & sic importat gratuitam donationem: ratio autem gratuitæ donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. ... Vnde manifestum est, quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Vnde cùm Spiritus Sanctus procedat ùt amor, procedit in ratione doni primi.* Quare Joann. 3. Filius dicitur nobis ex amore datus: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Et primæ ad Corinthios 12. *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundùm eundem Spiritum.* Et postea multis donis enumeratis sic concludit Apostolus: *Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Denique ubi Christus Matth. 7. dicit: *Si vos, cùm sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quantò magis Pater vester dabit bona petentibus se.* Lucas cap. 11. ait: *Quantò magis Pater vester dabit Spiritum bonum. Id est* (ùt explicat Athanasius) *Spiritum Sanctum*, qui est donorum omnium maximum, & inexhausta bonorum omnium, quæ in nos à Deo fluunt, origo. *Nam* (inquit Basilius) *per Spiritum Sanctum datur in paradisum restitutio, in regnum cælorum reditus, in adoptionem filiorum reversio, datur fiducia Deum appellandi patrem, consortem fieri gratiæ Christi, filium lucis appellari, æternæ gloriæ participem esse, & ut semel omnia dicam, esse in omnis benedictionis plenitudine. Ipse* (addit Chrysostomus) *nostræ imaginis est reformatio, mentis perfectio, animæ instauratio. Spiritus Sanctus author est fidei in Deum, spiritualis mentalium oculorum nostrorum Sol, interni nostri hominis lumen, Lucifer in pectoris cœlo. Spiritus Sanctus ipse opulentia filiorum Dei, ipse æternorum bonorum thesaurus, ipse Arrabon & pignus æterni regni, ipse primitiæ vitæ æternæ, ipse signaculum gratiæ Baptismi. Spiritus Sanctus ipse fidem facit quòd nos à Deo in filios adoptati sumus, ipse corda nostra Deo conglutinat. Spiritus Sanctus ipse cibus est diligentium Christum, quo nunquam satiantur. Ipse potus est animarum filiorum Dei, ipse charitas eorum qui sibi conjuncti sunt. Spiritus Sanctus copula est unionis nostræ cum Christo, animarum exultatio, cordis tripudium; Spiritus Sanctus lugentium consolatio, mœstitudinis depositio, mentis requies, sapientiæ communicatio, prudentiæ inventio,*

Lib. de Spiritu Sancto.

Serm. 2. de Spiritu Sancto.

tio, præscientiæ illustratio. Hoc Prophetæ illustrantur, hoc idiotæ sapientiâ condiuntur, Spiritu Sancto Reges inunguntur, Sacerdotes ordinantur, Doctores illuminantur, Ecclesiæ sanctificantur, altaria fundantur, unguentum consecratur, aquæ purgantur, Dæmones abiguntur, morbi curantur. Hic Spiritus (subdit Cyprianus) rubri maris aquas siccavit, & suspensis hinc inde vehementibus fluctibus ab ollis carnium, & Ægypti pulmentariis, populum ad spiritalem eremi libertatem eduxit incolumem; & alimentis cœlestibus pavit, manna quasi rorem matutinum infundens graminibus, quod colligi jussum est ad mensuram.

Tract. de Spiritu Sancto.

107. Duæ tamen circa hoc nomen occurrunt difficultates, breviter hîc resolvendæ. In primis enim donum debet esse illius à quo datur: unde cùm Spiritus Sanctus non possit dici esse Patris & Filii (hoc enim dominium & subjectionem importare videtur, quæ inter personas divinas reperiri nequeunt) Spiritus Sanctus donum Patris & Filii appellari nequit.

Præterea, cùm donum duplicem respectum importet, unum ad personam à qua datur, alium ad personam cui datur; & nulla creatura ab æterno extitit, cui Spiritus Sanctus donari possit; nomen doni non videtur posse Spiritui Sancto ab æterno, ratione suæ processionis, ac proprietatis personalis, competere; sed solùm in tempore, & per extrinsecam denominationem à creaturis desumptam.

108. Verum primam difficultatem resolvit D. Thomas *hîc art. 1. ad 1.* ubi docet donum esse posse alterius tripliciter; vel per modum identitatis, quasi à dante indistinctum; vel per modum possessionis, quasi danti subditum; vel per modum originis, quasi à dante originatum seu procedens. Primo modo essentiæ divinæ convenit esse donum; & hoc sensu Hilarius dicit *lib. 8. de Trinit.* divinam essentiam esse donum, quod Pater dat Filio; quatenus scilicet per modum identitatis eam habet. Secundo autem modo gratia sanctificans, habitus charitatis, & alia bona creata, dona Dei esse dicuntur. Tertio denique modo, Spiritus Sanctus donum Patris & Filii appellatur, quia ab utroque procedit.

109. Secundæ etiam difficultati occurrit idem angelicus Doctor ibidem respons. ad 4. ubi dicit: *Donum non dicitur ex eo, quod actu datur: sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari: unde ab æterno divina persona dicitur donum, licèt in tempore detur.* Quam doctrinam ex Augustino desumpsit lib. 5. de Trinit. cap. 15. ubi de Spiritu Sancto loquens, ait: *Quia sic ab æterno procedebat, ut esset donabile, jam donum erat, & antequam esset cui donaretur. Aliter enim intelligitur cùm dicitur donum, aliter cùm dicitur donatum: nam donum potest esse, & antequam detur: donatum autem, nisi datum fuerit, nullo modo dici potest.*

* *
*

Digressio Secunda.

De aliis nominibus Spiritui Sancto propriis, vel appropriatis.

Præter tria nomina jam explicata, quæ personalia sunt, plura alia recenseri solent, quæ vel sunt illi propria, vel saltèm appropriata.

In primis solet Spiritus Sanctus Patris & Filii nexus, seu indissolubile Trinitatis vinculum appellari: quia est amor notionalis Patris & Filii; amor autem est ignea catena, flammeúsque nexus, quô amantium corda inter se copulantur; sive (ùt ait Augustinus) *vitta coccinea duos copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, & amatum:* unde & Dionysius amorem definit. vim unitivam; & unionem inter præcipuos amoris effectus enumerat. Itaque Spiritus Sanctus Patris & Filii nexus convenientissimè appellatur: triplicitèr namque uniuntur Sanctissimæ Trinitatis Personæ, unitate scilicet essentiæ, attributorum identitate, & individui amoris affectu; sive (ùt loquitur S. Thomas) *per consonantiam & convenientiam amoris:* quia etsi per impossibile poneretur, quòd non essent unum in essentia & attributis, ad perfectam tamen jucunditatem oporteret in illis intelligi unionem amoris. 110.

Deinde Spiritus Sanctus, individuus Patris & Filii nexus dicitur, quia exit à Patre & Filio per eandem habitudinem, quæ est communis spiratio, & ad illos unicâ passivæ spirationis relatione refertur. Unde hoc etiam nomen Spiritui Sancto proprium est. Licèt enim Pater Filium & Spiritum Sanctum respiciat, & Filius Patrem & Spiritum Sanctum: tamen nec Pater potest dici Spiritûs Sancti & Filii nexus; nec Filius Patris & Spiritûs Sancti vinculum appellari: quia Pater diversis relationibus Filium & Spiritum Sanctum respicit, illum paternitate, istum spiratione. Et similiter Filius per filiationem refertur ad Patrem, & per spirationem ad Spiritum Sanctum. 111.

Ex hoc nomine derivatur aliud: nam Spiritus Sanctus, non solùm individuus Patris & Filii nexus, sed etiam suavissimum utriusque osculum nuncupari solet. Quod egregiè expendit & declarat D. Bernardus serm. 8. in Cant. ubi hæc verba Sponsæ: *Osculetur me osculo oris sui,* explicans ait: *Si rectè Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit abs re osculum Spiritum Sanctum intelligi, utpote qui Patris Filiique imperturbabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor, indivisibilis unitas.* 112.

Tertiò idem amoris Spiritus, vinculum & nexus est, quo proximo copulamur. *Quod enim* (inquit Augustinus) *est anima corpori humano, hoc est Spiritus Sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia.* Hoc agit Spiritus Sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in singulis corporis nostri membris. Anima, ùt docet Seneca, vinculum est, quo singula ejus membra cohærent: Spiritus Sanctus nexus est Ecclesiæ, quo omnia ejus membra mystica conjunguntur; & funiculus ille triplex, qui difficilè rumpitur, ùt dicitur Eccles. 4. Etenim fideles triplici nexu conjungit & copulat; unitate scilicet fidei, & charitatis in via, & claræ visionis in patria. Unde Pater unionum meritò appellatur, naturæ vinculum, gratiæ gluten, Christianorum pax & harmonia, omnium. 113.

omniúmque creaturarum felicissimum hymen. Et Job. 25. dicitur facere concordiam in sublimibus: quia terrenis cœlestia, humana divinis, suprema infimis, Verbum & carnem in Christo, virginitatem & fœcunditatem in Maria, libertatem & efficaciam gratiæ in homine, mirabili nexu, ac indissolubili fœdere sociavit.

114. Quartò Spiritus Sanctus Patris & Filii gaudium seu complacentia appellari potest: producitur enim per amorem, quo Pater sibi complacet in Filio, ac in illo suavissimè delectatur; juxta illud Zenonis Veronensis: *Lætatur Pater in alio se, quem genuit ex se.* Unde sicut Apostolus ad Galat. 5. ait, gaudium esse fructum Spiritûs Sancti, ita etiam meritò dicere possumus Spiritum Sanctum esse fructum gaudii, quo Pater ab æterno gaudet & lætatur in Filio.

115. Quintò Spiritus Sanctus Paracletus seu consolator noncupari solet. Nam, ùt discurrit S. Thomas 4. contra Gentes cap. 22. *Proprium amicitiæ est, quòd aliquis in præsentia amici delectetur, in ejus verbis & factis gaudeat, ac in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maximè ad amicos consolationis causâ, confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso; consequens est ùt per Spiritum Sanctum, gaudium de Deo, & consolationem habeamus, contra omnes mundi adversitates & impugnationes: unde in Psalmo 50. dicitur: Redde mihi lætitiam salutaris tui, & Spiritu principali confirma me.*

116. Ob eandem rationem etiam spiritualis unctio ab Ecclesia appellatur. Nam omnia vulnera animæ nostræ sanat: illam ad omnia virtutum opera facilè mobilem reddit; omnium cœlestium charismatum donis eam spiritualiter reficit ac impinguat; demum illam spiritualiter lætificat, & ùt loquitur Propheta, oleo faciem ejus exhilarat. Unde meritò exclamat Richardus: *Habet oleum Deus, habet oleum mundus; ad oleum Dei vasa deficiunt; oleum mundi in vasis deficit; oleum Dei, dulcedo æternorum; oleum mundi, delectatio præsentium; illa sufficit, ista deficit.*

Ricard. de Spiritu Sancto.

117. Denique Spiritus Sanctus virtus Altissimi in Scriptura dicitur: Tum quia primum est divinorum omnium operum ad extra principium, ùt patebit ex infrà dicendis: Tum etiam quia est notionalis amor Patris & Filii: amoris autem maxima virtus est, nihil enim tam durum tàmque ferreum est (inquit Augustinus) quòd non amoris igne vincatur: Tum denique, quia facit Dei Spiritus est præpotens aura, cui movendi & impellendi vis innata est. Quare Isaiæ 25. Spiritus robustorum dicitur esse quasi turbo impellens parietem. Et Actor. 2. Spiritûs Sancti adventus ad modum turbinis, seu spiritûs vehementis, ab Evangelista describitur. Item apud Ezechiëlem cap. 1. cœlestis currûs animalia velocissimè huc atque illuc ferebantur: quia Spiritus vitæ erat in rotis, illásque sacri Pneumatis præpotens afflatus movebat. Unde etiam quæso tam stupenda Sansoni vis, quâ leones in se irruentes, quasi hœdos dilacerabat? nisi quia irruerat in eum Spiritus Domini, ùt dicitur Judic. 14. Unde in Apostolos tanta fortitudo & constantia, quâ Christum intrepidè prædicabant, & hujus sæculi potestatibus audacter resistebant, ni si quia induti fuerant virtute ex alto, & Spiritum Sanctum in die Pentecostes receperant?

Quocirca D. Gregorius homil. 30. in Euangel. hæc verba Psalmistæ expendens, *Verbo Domini cœli firmati sunt, & Spiritu oris ejus omnis virtus eorum*: per cœlos intelligit Apostolos, & addit: *Cœlorum ergo virtus de Spiritu sumpta est: quia mundi hujus potestatibus contraire non præsumerent, nisi eos Sancti Spiritus fortitudo solidasset.*

Præter hæc nomina jam exposita, plura in Scriptura reperiuntur hujus divini Spiritûs encomia. Nam Sapientiæ 7. Spiritus intelligentiæ dicitur rectus, bonus, principalis, dulcis, sanctus, mundus, simplex, subtilis, modestus, disertus, securus, certus, mobilis, humanus. *Rectus* (inquit Cornelius Mussus) *quia prava vertit in directa, & aspera in vias planas. Bonus, quò omnia mala pelluntur, vel cooperantur in bonum. Principalis, qui principes nos facit, perturbationum omnium dominos, vitiorum triumphatores. Dulcis, per quem amara omnia dulcescunt, dum charitas diffunditur in cordibus nostris. Sanctus, quò peccata remittuntur, & peccatores sanctificantur. Mundus, quò nihil mundius, qui facit mundos, cui non placent nisi mundi. Simplex, qui effugit fictos, & odit omnem dolum. Subtilis ad illabendum, & ad scrutanda, & examinanda judicia profunda Dei. Modestus, sancti pudoris & verecundiæ author. Disertus, qui aperit ora mutorum, & linguas infantium facit esse disertas. Securus futuri & præsentis. Certus, quia nec fallitur, nec fallit. Mobilis, abrumpens omnes injustas moras impii otii, negligentiæ & tarditatis impatiens. Humanus, omnium hominum amans animas.* 118.

Lib. 3. de sacris histor.

DIGRESSIO TERTIA.

De effectibus seu operationibus attributis Spiritui Sancto, respectu totius creaturæ:

Licèt indivisa sint opera Trinitatis, ùt Augustinus dicit, quædam tamen appropriantur magis uni personæ quàm alteri, propter aliquam specialem conformitatem ad id, quod ei proprium est. Vnde quædam sunt, quæ Spiritui Sancto, secundùm illam appropriationem, specialiter convenire dicuntur, ùt creare, ornare, gubernare, & vivificare; quæ in ordine ad omnes creaturas illi conveniunt, ùt docet S. Thomas 4. *contra Gent. cap.* 20.

In primis ergo tertiæ personæ opus creationis attribuitur, & Spiritus Sanctus in scripturis passim Creator, ac mundi opifex appellatur: quia, ùt inquit S. Thomas loco citato, *Bonitas Dei est ratio volendi quòd alia sint, & per suam voluntatem res in esse producit: amor igitur, quo suam Bonitatem amat, est causa creationis rerum. Vnde Dionysius cap. 4. de divin. nomin. ait, quod divinus amor non permisit Regem omnium sine germine in se ipso manere.* Item Plato, & quidam alii antiqui Philosophi amorem, mundi opificem, & rerum omnium causam esse voluerunt, ùt dicitur 2. Metaph. Et Zoroastes olim dicebat, ex uno igne omnia esse genita: quia omnia, quæ in hoc mundo videntur, ex infinito divini amoris igne proveniunt. Cùm ergo Spiritus Sanctus procedat per modum amoris, quo Deus amat seipsum, est principium creationis rerum: & cùm in actionibus ad intra sterilis sit (non vitio naturæ, sed ineffabilis arcani sacramento) 119.

vocalium ipsi accentus videntur esse animæ quædam; quòd eorum sono acuto vel gravi voces ipsæ formentur, quasi vivant, vigeant, spirent, & loquantur. Hinc porrò ad musicam derivatio fit spirituum: intensiones enim & inflexiones, inclinationes, & elevationes in tonis & cantibus, spiritus sunt, quibus animata musica tantam vim habet, ut possit amorem excitare, infundere gaudium, & timores pellere. Ventus etiam spiritus nuncupatur, qui halitu suo vitali omnia elementa quasi vivificat: nam sine illo terra languesceret, aër corrumperetur, mare immotum maneret, & veluti mortuum; & ignis nisi suavi aliquâ aurâ ventilaretur, vivere diu non posset. Denique anima quâ vivimus, spiritus appellatur, & spirare in nobis vivere est: quia quandiu spiramus, tandiu vivimus; & dum spirare desinimus, vivere cessamus. Si ergo tanta est spiritûs creati virtus, ut ab ipso omnis creaturæ motus, sensus, vita, & operatio pendeant: quanta erit spiritûs increati potentia, vitalitas, & efficacia qui notionalis est Patris Filiique amor, diviníque pectoris impulsus, afflatus, & spiritus, ac aura vitalis? Unde, ùt notat D. Thomas ubi suprà, Spiritus Domini initio mundi dicitur ferri super aquas, non quasi ipse moveatur, sed quia est primum motionis principium. Et in Symbolo, nos in Spiritum sanctum, *Dominum* & *Vivificantem*, credere profitemur: quia non solùm infinitâ suâ virtute & potentiâ omnia moderatur & regit, sed etiam vivifico suo halitu illa fovet, conservat, fœcundat, movet & vivificat. Et ideo corporum resurrectio specialiter illi tribuitur. Nam sicut Deus in creatione mundi, flatu animam membris dedit; *significans* (inquit Augustinus) *Spiritum Sanctum, qui divino suo halitu omnia vivificat*: ita & in resurrectione eodem Spiritu vitam, quam omne mortale genus culpâ primi parentis amiserat, restituet ac reparabit; & ùt loquitur Apostolus ad Roman. 8. *Vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem Spiritum ejus in nobis*: adimplens quod olim promiserat per Ezechielem Prophetam cap. 37. his verbis: *Ecce ergo aperiam tumulos vestros, & educam vos de sepulchris vestris, & scietis quia ego Dominus, cùm aperuero sepulchra vestra, & dedero Spiritum meum in vobis, & vixeritis.*

DIGRESSIO QUARTA.

De Effectibus attributis Spiritui Sancto respectu rationalis creaturæ.

123. PRæter quatuor effectus explicatos, qui omnibus creaturis communes sunt, alii solent attribui Spiritui S. respectu rationalis creaturæ, quæ gratiæ & donorũ supernaturalium capax est. Illi autem sunt: facere nos familiariter cum Deo conversari, ejus secreta & mysteria nobis revelare, illius bona & dona nobis largiri, peccata remittere, mentem renovare, adoptionem filiorum tribuere, ad percipiendam regni cœlestis hæreditatem nos præparare, & denique ad ipsam æternæ felicitatis gloriam nos perducere. De quibus effectibus eruditè ac eleganter disserit D. Thomas 4. contra Gentes cap. 21. & 22.

124. Tres ergo primi effectus, quos Spiritus sanctus operatur in nobis, sunt familiaris cum Deo conversatio, divinorum secretorum & mysteriorum revelatio, & bonorum, seu donorum Dei largitio seu cõmunicatio. Cùm enim (ùt egregiè discurrit S. Thomas loco citato) per Spiritum sanctum charitas in cordibus nostris diffundatur, teste Apostolo ad Rom. 5. & charitas sit perfecta cum Deo amicitia; per Spiritum sanctum non solùm amantes, sed & amici Dei constituimur; juxta illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo.* Hoc autem amicitiæ proprium est, quòd amicus familiariter cum amico conversetur, & illi sua secreta revelet: cùm enim amicitia conjungat affectus, & duorum faciat cor unum; non videtur extra cor suum aliquis id protulisse, quod amico revelat. Requiritur etiam ad perfectam amicitiam, quòd amicus bona quæ habet amico communicet: quia cùm amicum habeat ut alterum se, debet ipsi subvenire sicut & sibi, bona illi communicans. Porrò hæc tria in nobis præstat Spiritus sanctus: facit enim quod in oratione familiariter cum Deo loquamur, & conversemur; juxta illud Apostoli ad Philipp. 3. *Conversatio nostra in cœlis est.* Divina etiam mysteria & secreta nobis revelat, ùt docet idem Paulus 1. ad Corinth. 2. dicens: *Scriptum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se, nobis autem revelavit per Spiritum Sanctum.* Item ibidem ait, *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei,* id est scrutari nos facit per donum sapientiæ, ùt ibidem explicat Glossa: sicut etiam gemitibus inenarrabilibus pro nobis postulare dicitur, quia nos facit postulare. Item per Spiritum sanctum Dei bona & dona nobis communicantur, ùt declarat idem Apostolus ibidem cap 12. dicens: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ; alii autem sermo scientiæ secundùm eundem Spiritum;* & postea multis enumeratis, concludit: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Hæc D. Thomas.

Præterea per Spiritum sanctum remittuntur peccata, & homo interiùs renovatur. Nam, ùt discurrit idem S. Doctor loco citato, per hoc quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur; amicitia enim offensæ contrariatur, unde dicitur Proverb. 10. *Universa delicta operit charitas.* Cùm igitur per Spiritum sanctum Dei amici constituamur, consequens est quòd per ipsum nobis remittantur peccata. Et ideo Dominus dixit Discipulis Joann. 20. *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Unde cùm peccati remissio non fiat nisi per infusionem gratiæ & charitatis, per quam anima interiùs renovatur, ùt in materia de justificatione docetur: hinc sequitur, quòd etiam interior mentis renovatio Spiritui sancto attribuatur; juxta illud Psalm. 103. *Emitte Spiritum tuum & creabuntur, & renovabis faciem terræ.* Quid enim per faciem terræ, nisi animæ conscientia designatur? Unde Chrysostomus in illa verba Matth. 6. *Faciem tuam lava,* sic dicit: *Spiritualiter facies animæ conscientia intelligitur: sicut enim in conspectu hominum gratiosa est facies pulchra, sic in oculis Dei speciosa est conscientia munda.* 125.

Item quia ex benevolentia quam quis habet ad alium, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hæreditas adoptantis perveniat; convenienter Spiritui sancto adoptio Filiorum Dei attribuitur, secundùm illud ad Roman. 8. *Accepisti Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus abba Pater.* Ita S. Thomas ibidem: ex 126.

quo infert, per Spiritum sanctum nos à duplici servitute liberari, nempe passionum & peccati, quæ nos bono apparenti subjiciunt; & timoris, quo metu gehennæ bona operamur, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.* Unde notat Chrysologus, quod filio prodigo, è servitute redeunti, paterfamilias annulum posuit in manu ejus, in signum perfectæ libertatis: *annulum,* inquit, *honoris titulum libertatis, pignus Spiritûs Sancti.* Item Chrysostomus & Eusebius Emissenus lepidè advertunt, Spiritum sanctum post Pentecosten advenisse: quia Pentecostes, sive quinquaginta annorum circulus emensus, Jubilæi tempus erat, id est annus remissionis, quo & servis dabatur libertas, & omnis hæreditas ad proprios revertebatur.

127. Denique cùm ad filios hæreditas de jure pertineat, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Si filii, & hæredes*: ad Spiritum sanctum pertinet, non solùm nos adoptare in Dei filios, sed etiam nos præparare, & reddere habiles ad percipiendam æternæ gloriæ hæreditatem, & ad illam nos perducere. Ita S. Thomas loco citato, ubi ait: *Sicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quòd igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu igni proprio moveatur; ita ad hoc quòd homo ad divinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo propria est secundùm suam naturam, perveniat, necesse est, primò quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, & deinde secundùm eas operetur, & sic tandem prædictam beatitudinem consequatur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ùt ostensum est; & sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, & per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, & per eundem ad beatitudinem nobis via præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis 2. ad Corinth. 1. dicens: Vnxit nos Deus, & signavit nos, & dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. Et ad Ephes. 1. Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes; pignus autem ad spem quâ ordinamur in cœlestem hæreditatem, quæ est beatitudo perfecta.* Hæc D. Thomas. Quibus verbis egregiè docet, Spiritum Sanctum non solùm nos adoptare in Dei filios, sed etiam nos præparare ac reddere habiles ad percipiendam regni cœlestis hæreditatem (in quo divina adoptio distinguitur ab humana, quæ non tribuit, sed supponit potentiam seu capacitatem percipiendi hæreditatem) illúmque amoris Spiritum, non solùm salutis portum nobis ostendere, sed etiam ad illum efficacissimâ suâ motione & impulsu nos perducere. Unde ait Ambrosius proprium Spiritûs Sancti munus esse, ut prædestinatos in cœlestem patriam deducat, juxta illud Prophetæ Psalm. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* Et Cyrillus hæc verba Exodi 33. *Facies mea præcedet te, & requiem dabit tibi,* expendens: *Dei facies,* inquit, *Spiritus Sanctus appellatur, quoniam ipsam Dei essentiam ostendit.* Cui concinit Anastasius Synaita in hæc Psalmi verba: *Signatum est super nos lumen vultûs tui Domine: Lumen,* inquit, *divini vultûs Spiritus Sanctus est, rectâ viâ deducens in gloriam.*

Sicut ergo Deus olim ducebat populum Judaicum per desertum in terram promissionis, nocte per columnam ignis, & die per columnam nubis: ita & Christianos per Spiritum sanctum ad A patriam cœlestem deducit. Ignea hæc nobis in hujus sæculi nocte columna præfulget: nubes ista itinerantes in die refrigerat; hic peregrinationis nostræ dux & comes, qui gressus nostros dirigit in viam salutis, errantes in cœlestem patriam reducit, ibique proprias singulis decernit gloriæ mansiones. Nec mirum: Sanctus quippe Spiritus personalis est Patris Filiique amor: amoris autem proprium hoc munus est, si Platoni fides habenda sit, ut animas in cœlum reducat, suis quamque collocet sedibus pro cujuslibet meritis varios ordinet gloriæ gradus, faciátque omnes in illa distributione quietos: ut videri potest apud Ficinum in convivio orat. 4. cap. 6.

B Addo quod, proprium Spiritûs sancti munus est, gratiam & charitatem cordibus nostris infundere, ùt suprà cum D. Thoma ostendimus: Gratia autem est semen gloriæ, & fons aquæ salientis in vitam æternam, ùt dicitur Joann. 4. Charitas etiam est principium meriti, & mensura claræ Dei visionis, aureáque illa ulna, quâ apud Ezechielem Angelus altitudinem & latitudinem templi gloriæ mensurabat. Jure ergo merito Spiritui sancto tribuitur Sanctorum in cœlis glorificatio; illeque ob suam infinitam pulchritudinem, ad se specialiter dicitur trahere Seraphinorum affectus ac desideria, juxta illud 1 Petri. 1. *Spiritu Sancto misso de cœlo, in quem desiderant Angeli prospicere.* C Unde (ut ex Cyrillo & Anastasio Synaita vidimus) Dei facies appellatur: Tum quia Patrem & Filium nobis ostendit: Tum etiam, quia sicut pulchritudo specialiter residet in vultu; ita (inquit Rupertus) *more nitet divinus Pater, amore adornatur æternus Filius, amore etiam pulchrescit & venustatur Spiritus Sanctus.* Quàm suavis igitur est, Domine, Spiritus tuus! *Spiritus tuus super mel dulcis, & hæreditas tua super mel & favum.* Eccles. 24.

DIGRESSIO QUINTA.

D *De variis Spiritûs Sancti figuris & apparitionibus.*

RECtè observavit angelicus Doctor infrà quæst. 43 art. 7. quod quia Deus providet omnibus secundùm uniuscujusque modum; est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur: ideo conveniens fuit ut per aliquas visibiles creaturas, invisibiles Divinarum Personarum missiones manifestarentur, juxta illud Dionysii cap. 1. de Eccles. Hierarch. *Non aliter fas erat infirmitati nostræ lucere divinum radium, nisi sub sacrorum varietate velaminum, quibus ad superiora feramur, occultatum.* E Ex quo ibidem infert, conveniens fuisse quòd Spiritus sanctus sub variis formis & figuris Christo & Apostolis appareret, & sub specie columbæ, aquæ, ignis, venti, & linguæ igneæ, sed mundo manifestaret, ùt patebit ex infrà dicendis.

§. I.

Cur sub specie & figura columbæ Spiritus Sanctus apparuerit?

PRima Spiritûs Sancti apparitio fuit sub specie & figura columbæ. Nam, auctore D. Basilio homil. 2. in Examerон: Sacer ille Spiritus in ipsius nascentis mundi exordio, sub specie aviculæ 128.

culæ (non alterius certè quàm columbæ) ferebatur super aquas, ùt dicitur Gen. 1. vel ut habent aliæ versiones, *volitabat super aquas, incubabat aquis*: volitare autem & incubare, proprium avis est. Item in ipsius Ecclesiæ nascentis principio, sub eadem specie apparuit: nam Jesu baptizato & orante, apertum est cœlum, & descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut columba in eum, ùt dicitur Lucæ 3. Hinc est quod sæpe sæpiùs hujus simplicissimæ aviculæ figuram assumpsit, quoties sanctissimis Ecclesiæ Doctoribus apparuit. Sic enim Ambrosii, Gregorii, Doctoris angelici, Ambrosii Sansedonii, & aliorum auribus sub forma columbæ assistere visus est. Cur verò hujus potiùs mitissimæ aviculæ, quàm generosæ aquilæ, aut vulturis speciem induere voluerit? nunc à nobis inquirendum est.

129. Prima ratio sumitur ex D. Thoma loco nuper relato, in resp. ad 6. ubi docet Spiritum sanctum sub specie columbæ, quæ avis fœcundissima est, apparere voluisse, ad significandam spiritualem ipsius fœcunditatem. Licèt enim divinus ille Spiritus in Divinis nihil generet, nullámque personam producat: ad extra tamen tantâ vi pollet, adeóque fœcundus est, ut nihil in tempore à Deo in creaturas procedat, cujus ipse author non sit. *Cœlos ille* (inquit Cornelius Mussus) *terram, elementa, cunctáque animantia produxit, productáque fovet, conservat, vivificat, & renovat: naturæ conditor, gratiæ author, gloriæ consummator, rerum omnium universale principium, divini caloris sublimis quidam vapor & halitus, qui vivax semper, præpes, & velox, nihil habet remissionis, sed operosus & efficax, nec unquam vel labore, vel tædio victus, universam naturam fovet & alit, mundum conservat, vegetat animas, permulcet animos, elementa permiscet, cœlos regit & permeat, dat pondus ventis, fœcundat annos & tempora.*

Lib. 3 de sacra Hist.

Nec solùm in operibus naturæ fœcundus est, sed etiam in ordine gratiæ: cùm ab ipso omnia fluant charismata gratiarum; sicut omnes spiritus vitales à corde exeunt, ùt supra declaratum est; & omnium qui in Christo renascuntur, & in Dei filios adaptantur, parens ac genitor sit, juxta illud Leonis Papæ; *Omni homini renascenti baptisma est, instar uteri virginalis, eodem Spiritu replente fontem, qui replevit & virginem.* Et serm. 5. cap. 5. *Virtus Altissimi, & obumbratio Spiritûs Sancti, quæ fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem facit ut regeneret unda credentem.* O miram ergo, ô stupendam hujus divini Spiritûs fœcunditatem! qui quod in Divinis non assequitur, hoc in creaturis exequitur: in Deo fœliciter sterilis, filium non generat; in humanis fœcundissimus, numerosam filiorum prolem Deo gignit. Ad quod respiciens Sponsa, exclamat Cantic. 1. *Osculetur me osculo oris sui.* Ubi mellifluus Doctor: *Tanta*, inquit, *efficacia osculum sanctum est* (scilicet Spiritus sanctus, qui Patris & Filii suavissimum est osculum) *ut ex ipso, mox cùm acceperit illud Sponsa, concipiat; tumescentibus nimirum uberibus, & lacte quasi pinguescentibus in testimonium.*

Serm. 4. de Nativ. Domini cap. 3.

Serm. 9.

Sed quod adhuc mirabilius est, Spiritus ille amoris, propriæ ad intra sterilitatis conscius, divinámque æmulatus fœcunditatem; aliam adhuc prolem tanto parente dignam appetiit, in novum voluit erumpere partum; & qui verus est Deus, Deum ipsum in utero Virginis generavit, illúmque, à quo divinam in æternitate naturam recipit, humanâ in tempore carne circumdedit. Incarnatio enim Verbi divini, opus est Spiritûs sancti; opus Spiritûs, Virginis partus; opus Spiritûs, fructus ventris virginei; opus Spiritûs, flos ille de quo scriptum est in Canticis: *Ego flos campi, & lilium convallium.* Nam ut egregiè observavit divus Bernardus: hortus in hoc differt à campo, *quòd hortus quidam ut floreat, hominum manu & arte excolitur, campus verò ex semetipso naturaliter producit flores, & absque omni humana diligentiæ adjutorio.* Unde & ibidem subdit: *Christus non se debuit florem horti protestari, ne humano videretur opere generatus. Pulchrè autem & convenientissimè flos campi sum ait, qui & absque humana industria prodiit.*

Serm. 47. in Cantic.

Secunda ratio cur Spiritus sanctus in specie columbæ potiùs quàm aquilæ, apparere voluerit est propter puritatem & munditiam, quam Spiritus sanctus specialiter diligit. Columba enim castissima est tota cœlestibus incumbit, nec unquam vel minimum granum è terra attollit, quin statim in cœlum oculos attollat; non circa cadavera & carnes volitat, sed residet juxta fluenta aquarum, ubi cœli imago relucet, semper ejus obtutibus objiciuntur cœlestia, semper superna contemplatur. Ita etiam Spiritus sanctus munditiam mentis & corporis diligit, non nisi vacuas ab omni carnali & terreno affectu mentes adimplet, nec nisi in mundis cordibus quiescit, juxta illud Genes. 6. *Non requiescet Spiritus meus in homine, quia caro est.* 130.

Ter legimus columbam à Noë ex arca emissam. Primâ vice rediit, quia non invenit ubi requiesceret pes ejus. Secundâ vice reversa est, olivæ ramum ore deferens. Tertiò demum emissa, inventâ requie, habitavit in terra, per diluvium purgata, & quasi renovata. Emissio illa columbæ figura est, ùt docent SS. Patres, adventûs Spiritûs sancti; qui primò invisens creaturam, non invenit quomodo super eam requiesceret; adeò nimirum impietas omnia occupaverat: omnis enim caro corruperat viam suam. Rursus emisit Deus columbam Spiritûs, & inventâ requie apud fideles & mundos, in eis habitavit, nidificavit, & mansionem fecit.

Tertia ratio insinuatur à D. Bernardo serm. 1. de Epiph. ubi ait: *Nec incongruè ad indicandum Agnum Dei venit columba, quia nihil meliùs agno convenit quàm columba. Quod agnus in animalibus, hoc columba in avibus: summa utrinque innocentia, summa mansuetudo, summa simplicitas. Quid enim sic alienum ab omni malitia sicut agnus & columba? nocere cuiquam nesciunt, lædere non noverunt.* Idem docet Paschasius libro 2. in Matth dicens: *Spiritus Sanctus in specie columbæ apparuit, ut per eam exponeret, quales futuri erant, qui ad gratiam ejusdem Spiritus pervenirent. Columba enim fel non habet, & ex hoc insinuat, quòd in felle amaritudinis esse non debet, quisquis ad gratiam Spiritûs Sancti venire exoptat.* 131.

Non est omittendum quod ait Tertullianus in libro de Baptismo cap. 8 *Quemadmodum post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum (ùt ita dixerim) mundi pacem cœlestis iræ præco columba terris annuntiavit, dimissa ex arca, & cum olea reversa; quod signum etiam apud nationes paci prætenditur: ita post vetera delicta, columba Sancti Spiritûs advolat, pacem*

pacem Dei afferens emissa de cœlis, ubi Ecclesia est arca figurata. Concinit Chrysologus serm.160. his verbis; *Hodie Spiritus Sanctus supernatat aquis in specie columbæ: ut sicut illa columba Noë nuntiaverunt diluvium discessisse mundi; ita istâ indice nosceretur, perpetuum mundi cessasse naufragium; neque, sicut illa, veteris olivæ surculum portaret, sed totam in caput parentis novi chrismatis pinguedinem funderet, ut impleatur illud quod Propheta prædixit: Propterea unxit te Deus tuus oleo lætitiæ, præ consortibus tuis.*

132. Denique sanctus Thomas 3. parte quæst.39. art.6. in Corp. docet conveniens fuisse, ut Spiritus sanctus in specie columbæ, quæ simplex est animal, appareret: ut significaretur, B omnes baptismo Christi baptizandos, si simplici corde & non fictè accedant, Spiritûs sancti gratiam recepturos. Et ibidem in respons. ad 4. plures & egregias assignat rationes, seu congruentias, cur Spiritus sanctus in specie columbæ super Christum baptizatum apparere voluerit. *Dicendum (inquit) quòd Spiritus Sanctus in specie columbæ apparuit, propter tria: Primò quidem propter dispositionem quæ requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat; quia sic dicitur Sapient.1. Spiritus Sanctus disciplinæ effugiet fictum: columba autem est animal simplex, astutiâ & dolo carens, unde dicitur Matth.10. Estote simplices sicut columbæ.* C *Secundò ad designandum septem dona Spiritûs Sancti, quæ columba suis proprietatibus significat. Columba enim secùs fluenta habitat, ut inde viso accipitre, mergat se, & evadat; quod pertinet ad donum sapientiæ, per quam Sancti secùs Scripturæ divinæ fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit, quod pertinet ad donum scientiæ, quâ Sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit, quod pertinet ad donum consilii, quo Sancti, eos homines qui fuerunt pulli (id est imitatores diaboli) doctrinâ nutriunt & exemplo. Item columba non lacerat rostro, quod pertinet ad donum intellectûs, quo Sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, hæreticorum more.* D *Item columba felle caret, quod pertinet ad donum pietatis, per quam Sancti irâ irrationabili carent. Item columba in cavernis petræ nidificat, quod pertinet ad donum fortitudinis, quo Sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, id est, suum refugium & spem. Item columba gemitum pro cantu habet, quod pertinet ad donum timoris, quo Sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertiò apparuit Spiritus Sanctus in specie columbæ, propter effectum proprium baptismi, qui est remissio peccatorum, & reconciliatio ad Deum: columba enim est animal mansue-*
Homil. 12. *tum; & ideo sicut Chrysostomus dicit super Matth.* E *in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivæ, & communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians.*

133. Quærunt aliqui, an illa columba, in qua Spiritus sanctus apparuit, fuerit verum animal?

Respondet sanctus Thomas ibidem artic.7. affirmativè. Sicut enim, inquit, non decebat, ut Filius Dei, qui est veritas Patris, aliquâ fictione uteretur; & ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit: ita etiam conveniens non erat, quòd Spiritus sanctus, qui Spiritus veritatis est, ùt dicitur Joann.16. figmentum aliquod adhiberet; & ideo etiam ipse veram columbam formavit in qua appareret, licèt ipsam in A unitatem personæ non assumpserit, sicut Christus humanam naturam.

§. II.

Cur aquæ figuram Spiritus Sanctus assumpserit?

Columbæ libenter resident juxta fluenta aquarum, ùt dicitur Cantic.5. Zephyri etiam 134.
super rivulorum & fontium aquas amœnissimè ludunt. Quid mirum ergo, quòd Spiritus sanctus, qui sub purissimæ columbæ, & zephyri jucundissimi specie in Scriptura exhibetur, aquæ speciem assumere dignatus sit, & tam libenter in aquis quiescat, ut de ipso, quod Tertullianus de Christo scripsit, dici jure merito possit: *Nunquam sine aqua Spiritus Sanctus.* In ipsius enim mundi exordio, hoc purissimum elementum, tanquam propriam sedem ac vehiculum, assumere dignatus est. Unde idem Author libro de Baptismo cap.13. *In primordio fecit Deus cœlum & terram. Terra autem erat invisibilis & incomposita, & tenebræ erant super abyssum, & Spiritus Dei super aquas ferebatur. Habes homo in primis ætatem venerari aquarum, quòd antiqua substantia; dehinc dignationem, quòd divini Spiritûs sedes; gratior scilicet cæteris tunc elementis. Nam & tenebræ totæ adhuc [illegible] cultu siderum informes, & tristis abyssus, & terra imparata, & cœlum rude: solus liquor semper materia perfecta, læta, simplex, de suo pura, dignum vectaculum Deo subjiciebat.* Item cùm Christus ad ripam Jordanis baptizaretur, statim descendit Spiritus sanctus, & sub specie columbæ super aquas volitavit, ut illas sanctificaret & fœcundaret, atque illis vim fideles per Baptismum regenerandi tribueret. Cap.8.
Tunc (addit Tertullianus) *ille sanctissimus Spiritus super emundata & benedicta corpora, libens à Patre descendit super baptismi aquas, tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit, columbæ figurâ delapsus.* Denique adeò placuit illi sacrum hoc habitaculum, ut per aquam adventum suum, & gratiam quam in cordibus nostris diffundit, significari ac figurari voluerit. Nam Christus mulieri Samaritanæ dicebat; *Si scires donum Dei, & quis est qui dicit tibi, da mihi bibere, tu petiisses ab ipso, & dedisset aquam vivam. Aqua hæc* (inquit Cyrillus) *vivificans gratia Spiritûs Sancti* In Ioan.
est. Quod ipsemet Euangelista apertè declaravit, dicens; *Die magno festivitatis stabat Iesus, & clamabat dicens: si quis sitit veniat ad me, & bibat. Qui crediderit, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* Et statim addit; *Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum.*

Et certè non poterat sub aptiori symbolo Spiritûs sancti gratia designari, quàm sub aquæ 135.
specie; sive ejus origo, & inclinatio, sive ejus proprietates, aut effectus considerentur. Aqua enim in primis manat ex rupibus, è quibus ut plurimum fontes scaturiunt; ex locis excelsis ad ima descendit, & è montibus profluit in convalles, juxtà illud Prophetæ Psalm.103. *Qui emittit fontes in convallibus, inter medium montium pertransibunt aquæ.*

Deinde aqua quatuor habet proprietates seu effectus præcipuos: scilicet lavare, refrigerare, rigare ac fœcundare terram, & sitim extinguere.

Simi-

Similia repeṙiuntur in Spiritûs sancti gratia. In primis enim illa è petra manat & scaturit, à Christo scilicet, qui teste Apostolo 1. ad Cor. 10 mystica petra est, è qua omnes gratiarum rivuli & fontes prosiliunt. Unde Rupertus egregiè observavit, quod petra illa deserti, quæ Moysis virgâ bis percussa, aquas largissimè profudit (juxta illud Psalmi 77. *Percussit petram, & fluxerunt aquæ, & torrentes inundaverunt*) egregia fuit Christi figura: Nam *Christus* (inquit) *lapis est, qui percussus verbere crucis, effudit in nos Spiritum veritatis.*

Deinde sicut aqua ex montibus & locis excelsis profluit in convalles; ita & gratia semper ad ima descendit, & à monte divinitatis profluit in convallem humilitatis. Unde præclarè Augustinus serm. 27. de verbis Domini: *Confluit aqua ad humilitatem convallis, denatat de tumoribus collis.* Et serm. 2. de verbis Apostoli: *Cum timore & tremore, id est cum humilitate, vallem facite, imbrem suscipite: depressa implentur, alta siccantur. Gratia pluvia est, quid ergo miraris, si Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam? ideò noli altum sapere, sed time: time ut implearis; noli altum sapere, ne sicceris.*

Præterea mystica illa Spiritûs sancti aqua, animam laxat, & mundat à sordibus peccatorum, secundùm illud Ezech. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Concupiscentiæ flammas extinguit vel temperat: unde Spiritus sanctus ab Ecclesia *dulce refrigerium* appellatur. Item desertum animæ peccatricis, sterile ac siccitate laborans, spiritualiter rigat & fœcundat, illudque reddit veluti hortum & paradisum amœnissimum, omni decore ac venustate eximium, omnium virtutum floribus conspicuum, omniumq; fructuum ubertate præclarum.

Demum divina hæc Spiritus sancti aqua, terrenorum & carnalium desideriorum sitim extinguit, juxta illud Christi ad Samaritanam: *Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum: qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum.* Et statim rationem assignans, subdit: *Aquam quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Cùm enim gratia sit semen æternæ gloriæ, quæ est perfectissima omnium desideriorum quies ac satietas, proprius ejus effectus est, omnem famem & sitim extinguere: omniaque desideria summi ac infiniti boni possessione complere, juxta illud Prophetæ: *Satiabor cùm apparuerit gloria tua.* Hanc ergo aquam à Christo postulemus, & cum Samaritana ei dicamus: *Domine da mihi hanc aquam.* Sed ut illam nobis donet, aliam à nobis exposcit, aquam scilicet lachrymarum. *Sitit enim* (inquit Chrysologus) *lachrymas pœnitentium, esurit gemitus peccatorum.* Has etiam cœlestes aquas Spiritus sanctus multùm diligit; nec minùs in eis delectatur, quàm in aquis Jordanis, quas contactu suo sanctificavit. Illis libenter incubat cœlestis illa columba, quæ in ipso mundi exordio ferebatur super aquas. Super illas amœnissimè ludit, ac spirat divini zephyrus amoris, & ex illis ignem cœlestem charitatis elicit: sicut olim tempore Nehemiæ, ex aqua in puteo inventa sacer ignis exiliit, ut sacra Machabæorum refert historia.

A

§. III.

Cur sub ignis specie Spiritus sanctus apparere voluerit?

Mirum est quòd Spiritus sanctus, qui pacis & concordiæ Spiritus est, contrarias tamen & inter se pugnantes figuras assumere voluerit, & sub specie aquæ & ignis, quæ sibi adversantur, in mundo visibiliter apparere. Variæ tamen & egregiæ hujus rei hîc suppetunt rationes.

Prima est, ut divinitatis suæ infinitam potentiam & majestatem innueret. Nam quò forma 136
B aliqua nobilior est & superior, eò perfectiùs & unitiùs inferiora, licèt diversa & contraria, in seipsa colligit & connectit, juxta illud commune Scholæ effatum: *Quæ dispersa sunt in inferioribus, unita sunt in superioribus.*

Secundò per hoc significare voluit, ipsius speciale munus esse, contraria unire, & pugnantia inter se conciliare.

Tertiò, conveniens erat, quòd Spiritus fœcundissimus in operibus ad extra, & totius fœcunditatis author & parens (ut antea fusè declaratum est) duo illa elementa assumeret, quæ ad omnes generationes concurrunt, & quæ sunt veluti duo prima totius fœcunditatis creatæ principia: nam ex aqua & igne, sive ex calore & humore omnia generantur, ut fusè demonstrant Cicero lib. 1. de Natura Deorum, & Lactantius lib. 2. instit. cap. 1. ac egregiè declarat Ovidius 1. Metamor. his versibus:

C

Quippe ubi temperiem sumpsere, humorque calorque
Concipiunt, & ab his oriuntur cuncta duobus.
Cùmque sit ignis aquæ pugnax, vapor humidus omnes
Res creat, & discors concordia fœtibus apta est.

Denique Spiritus sanctus in mundo visibiliter apparuit, ut mundum à peccatis purgaret: unde
D conveniens erat, ut sub illorum elementorum specie se præberet visibilem, quibus mundus purgatus, aut purgandus est. Mundus autem aquis diluvii olim tempore Noe purgatus est, & post diem judicii igne purificabitur: Ergo conveniens erat, ut Spiritus sanctus sub figura aquæ & ignis in mundo visibiliter appareret.

Præter has rationes generales, non desunt aliæ peculiares, quibus ostendi potest fuisse conveniens, ut Spiritus sanctus specialiter sub ignis figura & specie se præberet visibilem. Prima est, quia ignis Divinitatis symbolum est, juxta illud Deut. 4. *Deus noster ignis consumens est:* Ergo ut Spi- 137
E ritus sanctus se verum Deum, & Patri, Filioque consubstantialem ostenderet, oportebat ut sub ignis specie monstraretur. Ita præclarè D. Gregorius homilia 30. in Evang. ubi ait: *Patri & Filio coæternus Spiritus in igne monstratur: quia incorporeus, ineffabilis atque invisibilis ignis est Deus: attestante Paulo, Deus noster ignis consumens est: Deus quippe ignis dicitur, quia per hunc peccatorum rubigo consumitur.*

Item Spiritus sanctus notionalis est amor Pa- 138
tris & Filii: amor autem ignis quidam est, & sub ignis specie effingi solet, ac semper à Poetis inter flammas & ignes depingitur. Unde sicut Tertullianus, suprà relatus, de Christo dicebat: *Nunquam sine aqua Christus:* ita & de Spiritu sancto dicere licet: *Nunquam sine igne amor, nunquam sine flamma Spiritus sanctus.*

139 Præterea, Sicut ignis in propria sphæra quiescit, & extra illam in continua est agitatione & motu: ita Spiritus sanctus intra Divinitatem non operatur notionaliter, nec ullam producit personam divinam, sed est Patris & Filii suavissima quies, ac veluti *utriusque centrum*, ut quidam dicit: ad extra verò continuò operatur, & est omnium externarum operationum principium, ut suprà fusè ostensum est. Et ideo Genesis primo dicitur: *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Ubi Chrysostomus: *Mihi videtur*, inquit, *hoc significare, quòd afferit efficax quadam & vitalis operatio aquis, & non fuerit simpliciter aqua stans & immobilis, sed mobilis, & vitalem quandam vim habens: nam quod immobile, omnino inutile est; quod verò movetur, ad multa conducit.*

140 Addo, quod ignis septem habet proprietates seu effectus præcipuos, similes his quos Spiritus sanctus operatur in nobis. Ignis enim urit, purgat, illuminat, homogenea congregat, disgregat heterogenea, liquefacit, & in cinerem redigit. Similia Spiritus sanctus operatur in nobis. Nam sui amoris igne corda nostra exurit, juxta illud Augustini in Soliloquiis. *O ignis sancte, quàm dulciter ardes, quàm desideranter aduris!* exurit, inquam, non ut consumat ac destruat, sicut ignis corporeus, sed potiùs ut augeat, purget, ac perficiat; non secùs ac ignis qui Moysi in rubo apparuit, quo rubus ardebat, & non consumebatur.

Octonario 18. in Psal 118.

Unde præclarè Ambrosius: *Ignem Dominus misit in terram, non ut eam Sodomitano rursus, sicut scriptum est, arderet incendio; non ut eam donatæ munere fœcunditatis, aut usu vel flore viriditatis exueret; opus enim suum Dominus probare magis atque augere quàm minuere aut damnare consuevit. Quem ergo Dominus ignem in novo sparsit testamento, qui secretos mentium, divinæ ardore cognitionis, nisi immaret affectus; qui vaporem fidei & devotionis adoleret, qui cupiditatem virtutis accenderet.* Et Bernardus: *Ignis qui Deus est, consumit quidem, sed non affligit; ardet suaviter, desolat feliciter, est enim verè carbo desolatorius, sed qui sic in vitia exerceat vim ignis, ut in anima vicem exhibeat unctionis.*

Serm. 57. in Cantica.

141 Secundus hujus divini ignis effectus est purgare corda, & illa à terrenis separare affectibus: cùm enim Spiritus sanctus purissimus sit, & nedum sanctus, sed ipsa sanctitas, totiusque origo puritatis & sanctitatis, ut fusè antea declaratum est, non nisi in purgatis ab omni peccatorum labe cordibus requiescit. Unde meritò adustionis Spiritus appellatur, quia sui amoris igne spinas & vepres peccatorum adurit. Unde Chrysologus: *Ager quoties longâ incuriâ sylvescit, & toto luxuria agrestis sordescit horrore, peritissimi cultoris utique semper aperitur & purgatur incendio, ac studio benigno cultor ignis apponitur, ut exustis sentibus reveletur prima facies campi, præstetur agricolæ libertas fiat facilis via vomeri, sit germinis ferax sterilis diu terra, & longa ac mœsta otia lato lætissima jam repenset in fructu.*

Serm 64

142 Expurgatione sequitur illuminatio, quæ tertius Spiritus sancti effectus est. Sicut enim in rebus corporeis diaphaneitas est proxima dispositio ad recipiendam lucem (quæ idcirco *actus diaphani* definitur à Philosophis) ita & in spiritualibus puritas mentis est ultima dispositio ad sapientiam, quam idcirco Divus Augustinus, *purificata mentis intelligentiam*, appellat. Vnde postquam Spiritus sanctus humana corda sui amoris igne purgavit, confestim A mentes eorum illuminat, & suæ infinitæ sapientiæ luce perfundit, juxta illud Threnorum primo. *De excelso misit ignem in ossibus meis, & erudivit me.* Quàm magnus ergo Doctor charitas! Quàm felix Spiritûs sancti schola: *Quàm velox* (inquit Leo Papa) *sermo sapientiæ: & ubi Spiritus sanctus magister est, quàm citò discitur quod docetur!* *Ecce* (subdit Gregorius) *implet citharœdum puerum, & Psalmistam facit; implet pastorem armentarium, sicomoros vellicantem, & Prophetam facit; implet abstinentem puerum, & judicem senum facit; implet piscatorem, & prædicatorem facit; implet persecutorem, & doctorem Gentium facit; implet publicanum, & Evangelistam facit.* B *O qualis est artifex iste Spiritus! nullâ ad discendum morâ agitur in omne quod voluerit. Mox enim ut tetigerit mentem, docet, solùmque tetigisse, docuisse est.*

Serm. 1. Pentec. Homil. 30. in Evang.

Quartus ejus effectus est congregare homogenea, omnesque fideles in unitatem fidei & charitatis colligere. *Nam sicut in malo punico* (ait Gregorius) *uno exterius cortice, interius grana muniuntur; sic innumeros sanctæ Ecclesiæ populos unitas fidei contegit, quos intus diversitas meritorum tenet.* 143

Pastor. cura part. 3. cap. 4.

Disgregat etiam heterogenea, illaque ab invicem secernit: videlicet à terrenis cœlestia; spiritualia à carnalibus; ab humanis & creatis, C divina & increata.

Denique idem amoris Spiritus, calore fidei & devotionis ardore, Sanctorum corda liquefacit, eaque per donum timoris, & virtutem humilitatis, veluti in cinerem redigit. Vnde Sponsa dicebat in Canticis: *Anima mea liquefacta est, ubi sponsus locutus est.* Et Abraham Deum allocuturus, exclamabat: *Loquar ad Dominum, cùm sim pulvis & cinis.* 144

Non est prætermittenda alia egregia inter ignem & Spiritum sanctum similitudo & analogia. Ignis enim naturâ quidem beneficus, per accidens tamen nocet; igne eversa est Sodoma: D igne conflagrabit universus orbis; igne torquentur dæmones; ignis denique, *divinæ vindictæ thesaurus & instrumentum est*, ut ait Tertullianus. Ita pariter Spiritus sanctus naturâ suâ benignissimus ac suavissimus est, amor est, charitas est, bonitas est, ipsaque Patris, Filiique suavitas. Ille tamen sævit in impios & obduratos, & severissimam de illis vindictam sumit; amor quippe læsus fit furor, ut quidam ait; & charitas, ut inquit Bernardus, *piè solet sævire, & patienter novit irasci.* Columba ista, licèt mitissima aliquando irascitur, ejusque ira adeò timenda est, ut exclamet Propheta: E *A facie gladij columbæ singuli ad terram suam fugient.* Hic advocatus, qui nunc Patrem pro nobis interpellat gemitibus inenarrabilibus, in die judicii arguet mundum de peccato, de justitia, & de judicio, ut dicebat Christus Joannis decimo octavo. Ille qui nunc hominum consolator est ac defensor, tunc erit impiorum accusator, judex ac tortor. Unde miser ille epulo, qui cruciabatur in flammis, nesciebat quid diceret, dum Abraham rogabat ut mitteret Lazarum, qui intingeret digitum suum in aquam, & refrigeraret linguam ejus. Nam per digitum designatur Spiritus sanctus, qui, *dextræ Dei digitus*, ab Ecclesia appellatur: Ille autem damnatos non refrigerat, sed cruciat; non solatur, sed torquet. Hæc Dei unctio gladium 145

dium divinæ justitiæ non hebetat, sed acuit & limat, ut hoc lenimine fiat acutior. Hic sacer divini oris flatus, non extinguit, sed accendit inferni incendia, *& prunas eius magis ardere facit*, ut dicitur Job 41. Denique *ignis iste* (inquit Hieronymus) *qui descendit super Apostolos, duplicis est naturæ; lumen habet credentibus, tenebras, suppliciaque incredulis.*

§. IV.

Cur Spiritus sanctus in forma venti seu spiritus vehementis advenerit?

146 QUarta Spiritûs sancti apparitio fuit sub forma venti & spiritûs vehementis, ut dicitur Act. 2. cujus figuræ & apparitionis plures etiam suppetunt rationes egregiæ.

In primis Spiritus sanctus sub forma venti apparere voluit, ut personalis ejus proprietas monstraretur: procedit enim per viam amoris, & tanquam notionalis amor Patris & Filii; amor autem, cùm sit veluti quidam impulsus, quo voluntas amantis impellitur in amatum, rectè per ventum seu spiritum vehementem designatur. Et certè si ventus ex Aristotele, exhalatio quædam sit; quid aptius quæso ad designandam processionem Spiritûs sancti? Cùm enim procedat viâ amoris, rectè exhalatio divina dici potest; amare namque est animam exhalare: unde & anima plus ubi amat, quàm ubi animat, esse perhibetur.

147 Deinde, sicut ventorum origo abstrusa est, illique soli cognita, qui educit eos de thesauris suis: ita & Spiritus sancti processio, ejusque in hominum mentes illapsus, secretissima & obscurissima sunt. Unde Christus dicebat Joannis tertio. *Spiritus ubi vult spirat, & vocem eius audis, & nescis unde veniat, aut quo vadat.* Et Abacuc tertio. *Deus ab Austro veniet, & sanctus de monte Pharan.* Ab Austro, quæ regio calidissima est, venire dicitur Spiritus sanctus, quia ex amore procedit & ex solo bonitatis & charitatis impulsu in animas sanctas illabitur. De monte verò Pharan (seu quod idem est, de monte obscuro & umbroso) proficisci dicitur: quia processio ejus obscurissima est, & posuit tenebras latibulum suum, ut ait Bernardus, ejusque in animam justi adventus, seu illapsus, secretissimus, & ab humanis sensibus remotissimus, juxta illud Job capite nono. *Si venerit ad me, non videbo eum, si abierit, non intelligam.* Allusit ad hoc nesciens antiquitas: Sycionii enim, teste Pausaniâ, noctu sacrificabant ventis, subobscuram esse dicentes eorum naturam; & Aristoteles sugillat omnes retro Philosophos ut inscios naturæ venti. Sanè si ea cæcutiat homo ignorantiâ, ut naturam venti adhuc ignoret, potiori ratione mens ejus caligat in indagine Spiritus sancti, qui proinde jure merito ventus esse dicitur.

Serm. 1. Ieiun.

148 Præterea inter effectus venti & Spiritus sancti, plures & eximiæ reperiuntur similitudines & analogiæ. Venti enim purgant aërem, colligunt nubes, easque in pluviam resolvunt, glaciem liquefaciunt, & hortos perflant, ac suavissimos ex illis faciunt exhalare odores. Non dissimilis certè Spiritus sancti operatio: purgat enim supervacua, & noxia quæque repellit, ut lepidè declarat Cyprianus his verbis: *Flatus ille a carnali palea corda purgat. Ignis iste fœnum concupiscentiæ consumit.* Deinde sacer hic ventus nubes colligit

A peccatorum in cordibus pænitentium, quæ charitatis igne liquefactæ, in suavissimum lachrymarum imbrem solvuntur, juxta illud Psalmistæ: *Flabit Spiritus eius, & fluent aquæ.* Unde idem Cyprianus: *Quoties te video suspirantem, non dubito Spiritum sanctum inspirantem: quoties intueor flentem, sentio Spiritum sanctum ignoscentem.* Item calidissimus ille divini amoris flatus, corda peccatorum obdurata liquefacit, & in aquam lachrymarum resolvit, ut Augustinus egregiè declarat in hæc Psalmistæ verba: *Converte Domine captivitatem nostram, sicut torrens in Austro*, ubi sic fatur: *Quomodo*

B *frigus ligat aquam ne currat, ita & nos illigati frigore peccatorum gelavimus. Auster autem calidus ventus est: quando flat Auster, liquescit glacies, & implentur torrentes... Gelaveramus ergo in captivitate, constringebant nos peccata nostra: flavit Auster Spiritus sanctus, dimissa sunt nobis peccata, soluti sumus à frigore iniquitatis, tanquam glacies in sereno, sic solvuntur peccata nostra.* Denique divinus ille amoris Auster, animam sanctam, quæ amœnissimus cœlestis Sponsi hortus est, suis inspirationibus perflat, & ex illa suavissimos omnium virtutum facit exhalare odores, ac stillare aromatum charismata. Hoc apprimè noverat Sponsa in Canticis, dum cælestem Sponsum, seu Spiritum sanctum alloquens dicebat: *Veni Auster, perfla hortum meum, & fluent a-*

C *romata illius.*

Ultima ratio, cur Spiritus sanctus sub specie venti & spiritûs vehementissimi, Apostolis in cœnaculo congregatis apparere voluerit, fuit ut castum & sanctum timorem illis incuteret, quo se ad ejus gratiam recipiendam diligentissimè præpararent. Nam timor [ait Zeno Veronensis] *Spiritus sancti conceptaculum est*, juxta illud Prophetæ: *A timore tuo concepimus & parturivimus Spiritum.* Timor fidus est divinæ gratiæ comes & custos. *Timor* (inquit Tertullianus) *mundities animi, pietatis nitor, instrumentum pœnitentiæ, fundamentum salutis.* Timor denique *quasi quidam custos super innumerabiles gazas, in ultimo charismatum po-* 149

D *nitur, ad conservandas incomparabiles gratias*, ut bellè ait Petrus Cellensis. Unde sicut Spiritus sanctus nunquam est in anima justi sine amore, ita nec sine timore: nam *res solliciti plena timoris amor.* Super quem (inquit divina Sapientia) requiescet Spiritus meus, nisi super humilem, & trementem sermones meos? Quid Mariâ Virgine timidius, quæ ad Angeli conspectum et vocem præ timore turbata est? *Virginum enim* (inquit Ambrosius) *est trepidare, & ad omnes viri affatus vereri.* Et ecce Spiritus sanctus supervenit in illam. Quid timidius Apostolis, cùm Spiritum sanctum receperunt? inclusi erant omnes in cœnaculo præ timore Judæorum, ut ait sacer textus: at inter sacros timores Spiritu sancto repleti sunt. Denique Seraphici illi Spiritus, qui incendium interpretantur, et qui divini amoris igne repleti sunt, sic ante thronum Dei volitant, ut alarum tremulo videantur suspendi volatu, nec tam volare quàm trepidare; eò timidiores, quò sanctiores, et in charitate ferventiores.

Lib. de pan. out cap. 14

E

Notant Astrologi, quod stellæ quæ altiùs à terra assurgunt, & sublimiorem in cœlo locum sortitæ sunt, scintillantes, & quasi trepidantes apparent. Unde commune illud proloquium: stellæ quæ sunt prope nos non scintillant, trepidant verò quæ ab oculis nostris longissimè recedunt. Idem observa inter Sanctos & reprobos discrimen. Reprobi qui terrenis adhærent, nec Deum timent, nec homines reverentur: Sancti

cti quorum conversatio in cœlis est, in timore & tremore propriam operantur salutem, eò timidiores quò sanctiores. *Time ergo*(inquit Bernardus) *cùm arriserit gratia; time, cùm abierit, time cùm denuo revertetur, & hoc est semper pavidum esse. Succedant vicissim sibi animo tres isti timores, secundùm quod gratia vel adesse dignatur, vel offensa recedere, seu iterum placata redire sentietur.*

Serm. 54 in Cantica.

§ V.

Cur Spiritus sanctus, sub figura linguæ igneæ, super Apostolorum capita descenderit?

150 PLures hujus apparitionis, seu figuræ, sancti Patres adducunt rationes.

Prima & præcipua est: Quia Spiritus sanctus venit, ut Christum clarificaret, & manifestaret hominibus, juxta illud Joan. 16. *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*: interpres autem verbi in mente latentis, est lingua, quæ per sermonem ac loquelam illud exteriùs prodit & manifestat: Ergo conveniens erat, ut Spiritus sanctus sub specie linguæ Apostolis appareret. Hanc rationem insinuat D. Antonius de Padua serm. 1. de Spiritu sancto: *Linguas* inquit, *attulit, qui pro Verbo venit: cognationem enim habet lingua cum verbo, ut ab invicem nequeant separari.*

151 Secunda ratio est Augustini serm. 187. de tempore, ubi docet, quod quia per confusionem linguarum, quæ contigit in ædificatione turris Babel, dissipatus erat mundus, congruum erat illum in unitatem fidei & charitatis per Spiritum sanctum, sub forma linguæ igneæ apparentem, reduci. *Earum*(inquit)*linguarum diversitate, Ecclesia contulit unitatem; ut quod discordia dissipaverat, colligeret charitas; & humani generis, tanquam unius corporis membra dispersa, ad unum caput Christum compaginata, redigeret, & in sancti corporis unitatem dilectionis igne conflaret.* Unde Spiritus sanctus scientiam vocis habere dicitur, juxta illud Psalmistæ: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, & hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis.* Scientia vocis est musica, quæ diversitatem vocum & tonorum suavi concordià temperat. Scientiam istam Spiritus sanctus habere dicitur, quia diversas gentes & populos, unius Evangelicæ veritatis concentu & concordiâ mitigat, ac in unitatem fidei congregat. Venit ergo Spiritus sanctus tanquam doctissimus veritatis præcentor. Nam sicut in musica, & harmonico choro, in quo variæ resonant voces, & ad melodiam concinunt, quædam altè modulatæ sublimius personant; aliquæ profundum musices gradum infimiùs tenent; aliæ mediarum servant tenorem; nec vocum diversitas harmoniam confundit, sed mirè servat, & eleganter concinnat, imò ex vocum varietate concors discordia modulatè conflatur: sic in Evangelicæ veritatis & doctrinæ concentu, (inquit Rupertus) licèt variæ sint Doctorum & Prædicatorum linguæ; unius tamen debet esse sententiæ consensus: ideò licèt sub variis & dispertitis linguis Spiritus sanctus apparuerit, unicus tamen ignis supra singulos sedit.

152 Tertia ratio insinuatur à D. Gregorio hom. 30 in Evang dicente: *In linguis igneis apparuit Spiritus, quia omnes quos repleverit, ardentes pariter & loquentes facit.* Concionatoris enim, & viri Apostolici lingua, ignea esse debet, ut divini amoris flammas in cordibus hominum accendat. Unde ibidem addit Gregorius: *Linguas igneas Doctores habent, quia dum Deum amandum prædicant, corda audientium inflammant. Nam otiosus est sermo Doctoris, si præbere non valet incendium amoris.* Et Doctor mellifluus de sancto Andrea loquens sic ait: *Ex abundantia cordis os loquutum est, & charitas quæ fervebat in corde, quasi scintillas quasdam ardentissimas emittebat in voce.* Serm. 2.

Nec mirum quòd viri Apostolici ignitum debeant habere eloquium, & linguam divini amoris igne flagrantem: sunt enim divini verbi dispensatores ac ministri, Dei autem Verbum, nedum lucidum est, ac splendidum, sed ignitum & ardens, & divinum spirans ac inspirans ardorem: etenim Pater æternus Verbum producit, non qualecumque, sed Verbum spirans amorem ut supra ex D. Thoma vidimus.

Denique Spiritus sanctus venit ut hominem interiùs reformaret: & ideo ab Augustino, *Vicarius Redemptoris* appellatur; hominis autem reformatio debet à lingua incipere, quæ (teste D. Jacobo) *est universitas iniquitatis.* Omnia corporis nostri membra serviunt iniquitati, ut testatur Apostolus ad Rom. 7. attamen hoc membrum illi, alterum huic: at lingua omnibus. Est quippe armamentarium omnis generis sceleribus; impudicitiæ, quia ipsa est quæ loquitur, proditque amorem; furto, quia pauperem circumvenit, liquidas suis verbis adulatoriis palliando usuras; vindictæ, furoris, superbiæ, &c. Hinc bellè Chrysologus de lingua divitis Epulonis sic ait: *Lingua plus ardet, qua misericordia ut fieret jubere neglexit; in lingua majus sentit incendium, qua maledixit pauperi, misericordiam contradixit. Lingua in tormentis prima est, quæ derogando pauperi, pauperis blasphemavit Authorem.* 153 Serm. 66.

Totus mundus positus est in maligno, sive (ut interpretatur Angelicus Doctor) *in malo igne*, sed præ cæteris corporis humani membris, lingua malo igne inflammatur. Unde à D Jacobo *rota ignita & inflammata* appellatur. Ut ergo præcipuum hoc corporis membrum & organum expiaretur, oportebat illud sacro Spiritus sancti igne purificari: & ideo convenientissimè in figura linguæ igneæ Spiritus sanctus apparuit.

DISPVTATIO XI.

DE CONSTITVTIVO DIVINARUM PERSONARUM.

Ad quæstionem 40. D. Thomæ.

POstquam D. Thomas personas divinas, tam in communi, quàm in particulari, absolutè consideravit, illas denique comparat ad alia quæ connotant. Et primò ad essentiam quam includunt, quæstione trigesima nona: secundò ad relationes quibus constituuntur, quæstione quadragesima: tertiò ad actus notionales quos eliciunt, vel terminant, quæstione quadragesima prima: quartò ad invicem illas confert, quæstione quadragesima secunda: & tandem comparat illas ad creaturas, ad quas mittuntur, quæst. 43.

De his omnibus divinarum personarum comparationibus non agemus in præsenti: quia quæ concernunt comparationem ipsarum ad essentiam,

tiam,& ad actus notionales, in secunda & tertia A disputatione sufficienter explicata sunt. Unde solùm nobis restat hîc disserendum de aliis tribus comparationibus,circa quas occurrunt tres celebres quæstiones. Prima est de constitutivo divinarum personarum. Secunda de illarum æqualitate & similitudine. Tertia de illarum missione,& in anima justi habitatione. De prima in hac disputatione dicemus,de aliis in sequētibus; & sic totum Tractatum de Trinitate absolvemus.

ARTICULUS I.

An in personis divinis admittendæ sint proprietates, quibus constituantur & distinguantur?

1 PArtem negativam tenuit olim Propositivus, relatus à D. Thoma hîc art.1.& suprà quæst. 32.art.2.quem secutus est Gregorius de Arimino in 1.dist.26.& 27. quæst.1. art. 2. ubi docet personas divinas constitui & distingui seipsis, non verò per aliquas proprietates. Cæteri tamen Theologi hanc sententiam rejiciunt,& variis notant censuris: quidam hæreticam, alii erroneam,alii errori proximam, alii temerariam C appellant. A quibus censuris abstinendo, & S. Doctoris modestiam imitando,sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

2 DIco igitur:Dari in personis divinis proprietates aliquas reales, quibus constituuntur, & inter se distinguuntur.

Ita colligitur ex variis Conciliis,præsertim ex Lateranensi cap.*firmiter*,ubi dicitur : *Sanctissima Trinitas secundùm communem essentiam est indivisa, secundùm verò personales proprietates discreta.* Item in D Concilio Florentino sess.1.asseritur *personas divinas per suas proprietates differre.* Et sess.18. Joannes Theologus Latinus sic ait : *Persona ex substantia proprietateque subsistit.* Idem habetur in Epistola Sophronii,à sexta Synodo generali approbata. Denique Ecclesia in præfatione Missæ Festi SS. Trinitatis cantat: *Ut in personis proprietas, in essentia unitas, & in majestate adoretur æqualitas.*

3 Nec valet si dicas cum Præpositivo, abstractum in his locis accipi pro concreto,id est,proprietatem pro persona,sicut cùm dicitur : *Rogo majestatem vestram*:aut cum Gregorio,locutiones Conciliorum esse intransitivas,atque adeò non esse sensum, quòd personæ constituantur proprietatibus tanquam formis, sed quòd constituantur seipsis,utpote quæ sunt ipsæ proprieta- E tes. Non valet,inquam, hæc responsio:ex illa enim sequitur,modum loquendi Ecclesiæ & Conciliorum esse prorsus ineptum ac nugatorium. Nam quando proprietates dicuntur esse in personis,adorari in personis, & distinguere personas,idem esset ac si diceretur,quod personæ sunt in personis,& adorantur in personis, & distinguuntur personis: quod est nugatoria repetitio, & batologia intolerabilis.

4 Probatur insuper conclusio ratione fundamentali. Quæ non differunt se totis, sed aliquo sui,habent aliquid sibi proprium & peculiare, quo constituantur & distinguantur: Sed personæ divinæ non differunt se totis, sed aliquo sui. Ergo in illis dantur proprietates quibus constituuntur ac distinguuntur. Major patet, Minor probatur primò. Si personæ divinæ se totis differrent,distinguerentur per essentiam,& consequenter in essentia:Sed hoc non potest dici,cùm secundùm fidem essentia & natura sit eadem realiter in tribus personis divinis: Ergo personæ divinæ se totis non differunt.

Secundò probatur eadem Minor,destruendo 5 præcipuum Adversariorum fundamentum. Si ob aliquam rationem personæ divinæ non distinguerentur nec constituerentur aliquo sui,sed B se totis differrent, maximè quia in illis proprietas relativa & essentia sunt realiter & formaliter idem:Sed hæc ratio nulla est:Ergo non se totis, sed aliquo sui distinguuntur & constituuntur. Major continet præcipuum Adversariorum motivum,Minor autem probatur. Ut persona divina non se totâ,sed aliquo sui constituatur & distinguatur,sufficit distinctio virtualis & rationis ratiocinatæ inter prædicata in persona repertas: Sed hæc distinctio inter illa prædicata invenitur: Ergo non obstat realis formalis prædicatorum identitas, ut persona divina non se tota, sed aliquo sui constituatur & distinguatur. Minor in Tractatu de attributis,contra Gregorium & alios Nominales demonstrata fuit. Major autem sic ostenditur. Illa distinctio sufficit ut de una & eadem entitate verificentur prædicata contradictoria,ut in disp. 3. ostensum est: Ergo pariter sufficit,ut uno prædicato,& non alio, constituatur & distinguatur. *Disp. 3. art. 3.*

Secundò, Distinctio virtualis,quæ inter intelle- 6 ctum divinum & voluntatem versatur, sufficit ad verificandum,quòd Deus per intellectum & non per voluntatem intelligat:& è contra quod voluntate & non intellectu formaliter amet: sufficit etiam ad salvandum,quod Verbum procedat per intellectum, & non per voluntatem; & Spiritus Sanctus per voluntatem, & non per intellectum:Ergo eadem distinctio sufficit, ut persona divina uno & non altero prædicato constituatur & distinguatur.

Confirmatur:Non major distinctio requiritur,ad hoc ut Pater paternitate & non essentia 7 distinguatur & constituatur, quàm ut verificetur essentiam Patris communicari & convenire Filio,& non communicari Filio, nec illi convenire paternitatem : Sed hoc secundum esse verum, non obstante identitate reali formali essentiæ & paternitatis,disp.3. ostensum est : Ergo *Art. 1.* etiam primum salvabitur, hac identitate non obstante.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò cum Gregorio : Idem non 8 potest constituere seipsum : Sed quidquid est in personis divinis, realiter cum illis identificatur. Ergo nulla potest dari proprietas in personis divinis, per quam constituantur & distinguantur, sed seipsis immediate constitui ac distingui debent.

Respondeo distinguendo Majorem : Idem omni modo identitatis,concedo Majorē. Idem cum distinctione virtuali, & rationis ratiocinatæ, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Duplex enim datur rerum constitutio, una compositionis,

alia

alia simplicitatis: exemplum primæ habemus in homine, qui physicè constituitur ex corpore & anima, & metaphysicè ex genere & differentia: exemplum secundæ in ente, quod sub ratione veri, boni, ac unius, per suas proprietates, & modos ab eo realiter indistinctos, constituitur. Ad primam constitutionem requiritur distinctio realis, vel rationis, quæ fit per modum excludentis & exclusi: ad aliam verò sufficit distinctio virtualis, seu rationis ratiocinatæ, per modum expliciti & impliciti, sive includentis & inclusi. Unde cùm hoc secundo modo paternitas à Patre distinguatur (Pater enim explicitè & constitutivè importat naturam divinam, quam paternitas implicitè solùm & per realem transcendentiam includit) Pater per paternitatem in ratione personæ constituitur.

9 Dices cum Gregorio: Paternitas non est magis simplex, quàm Pater: Sed paternitas, quia simplex est, nullo à se distincto constituitur: Ergo nec Pater.

Respondeo concessa Majori, negando causalem Minoris: Paternitas enim non ideò non constituitur aliquo ab ipsa distincto, quia simplex est; sed quia in abstracto & per modum formæ significatur, nec constat formalitatibus virtualiter distinctis: unde cùm Pater per modum totius & concreti significetur, & constet ex natura & paternitate, quæ virtualiter distinguuntur; per aliquid à se virtualiter distinctum, nempe per paternitatem, constituitur.

10 Objicies secundò: Constitutum dependet & causatur à constituente: Sed Pater in divinis à nullo potest dependere vel causari: Ergo nec constitui.

Respondeo distinguendo Majorem: Dependet & causatur, dependentiâ & causalitate reali formali, aut reali virtuali, concedo Majorem: dependentiâ reali formali, semper, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Pater à nullo potest dependere vel causari, dependentiâ & causalitate reali formali, concedo Minorem: reali virtuali, nego Minorem, & Consequentiã.

11 Explicatur: De ratione Dei solùm est à nullo dependere per dependentiam realem formaliter; quod autem à nullo dependeat dependentia reali virtuali, nec formali per rationem, solùm est de conceptu naturæ divinæ, prout ab attributis distinctæ: cùm enim illa sit prima perfectio, quæ cum fundamento in re concipitur intra Deum; nec realiter formaliter, nec realiter virtualiter, nec formaliter per rationem potest aliam perfectionem supponere; & consequenter non potest ullo ex his modis causari. Aliæ autem perfectiones, sicut illam virtualiter supponunt, & virtualiter ab illa dimanant, ita virtualiter causantur: nisi fortè fiat vis in verbo dependere vel causari, quod videtur denotare imperfectionem; hæc tamen imperfectio omnino tollitur, addito ly *virtualiter*, aut *formaliter per rationem*: unde cum his additamentis bene potest concedi, attributa dependere & causari à natura divina, & Patrem à paternitate seu personalitate per quam constituitur.

12 Quærunt hîc aliqui, an constitutio divinarum personarum realis vel rationis dici debeat?

Respondeo illam non debere dici realem formaliter, sed tantum virtualiter. Ratio est, quia ad realem constitutionem, præter realitatem constituentis, requiritur distinctio realis illius à constituto: Sed quamvis proprietates constituentes divinas personas sint reales, non sunt tamen ab illis distinctæ, distinctione reali virtuali, & formali per rationem: Ergo constitutio divinarum personarum non est realis formalis, sed realis virtualis, & formalis per rationem; sicut divina natura non est radix attributorum realiter formaliter, sed tantum realiter virtualiter, & formaliter per rationem.

ARTICULUS II.

An personæ divinæ constituantur & distinguantur proprietatibus absolutis, vel relativis?

Quidam antiqui Theologi olim existimarunt personas divinas proprietatibus absoluti sconstitui ac distingui. Pro qua sententia referuntur Joannes de Ripis, Lichetus, & Linconiensis; eamque probabilem reputat Scotus in 1. dist. 26. quæst. unicâ; cui adhæsit Theodorus Smising disp. 2. quæst. 1. num. 16. Hæc tamen opinio tanquam hæretica, aut erronea, vel ad minus ut temeraria rejicitur ab aliis Theologis; qui tanquam fidei Catholicæ dogma, personas divinas relativis proprietatibus constitui & distingui, unanimi ferè consensu profitentur. 13

§. I.

Vera sententia statuitur.

Dico igitur; Personæ divinæ non distinguuntur, nec constituuntur proprietatibus absolutis, sed relativis. 14

Probatur primò conclusio ex illis verbis quæ habentur Matth. ultimo: *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti.* Et 1. Joan. ultimo: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus.* Ex quibus locis sic arguo: Proprietates explicatæ nominibus relativis, sunt relativæ: Sed nomina quibus in Scriptura explicantur proprietates personales, & personæ constitutæ, sunt relativa: Ergo proprietates personales, in Scriptura explicatæ, relativæ sunt, & non absolutæ.

Probatur secundò ex Concilio Florentino sess. 18. ubi Joannes Theologus Latinus sic ait: *Persona ex substantia, proprietatibusque subsistit.* Ubi proprietatis nomine relationes intelligi, constat ex illis verbis ibidem subjunctis: *Ipsa substantia cum personis communicat, proprietates vero nequaquam communicabiles sunt; quod quidem ex relationis vi creditur evenire*: Ergo personæ divinæ relationibus constituuntur: nam divinam personam ex substantia, proprietatibusque subsistere, idem est ac substantiâ, & proprietate constitui. 15

Quod amplius urgetur ex aliis verbis Bessarionis Patriarchæ, in oratione pro unione cap. 6. ubi præmissâ identitate reali relationis & originis, sic ait: *Ideò utroque quidem modo distinguuntur divinæ personæ; priùs tamen & principaliter, secundùm modum intelligendi, per relationes, per quas etiam constituuntur personæ divinæ.* Quo nihil clarius & expressius pro nostra conclusione dici potest. Et licèt verba prædicta non sint definitio expressa Concilii: quia tamen tacitè fuerunt ab illo approbata, magnam habent authoritatem, ita ut absque ingenti audacia & temeritate illis repugnare non liceat.

16 Tertiò suadetur conclusio ratione fundamentali. Quod est unicum personæ divinæ distinctivum, debet esse illius constitutivum: Sed sola relatio personas divinas distinguit: Ergo illas constituit. Major patet ex communi doctrina Philosophorum, qui docent unumquodque distingui ab aliis per id per quod in suo esse constituitur (v.g. quia homo per rationalitatem in esse hominis constituitur, per illam à cæteris rebus distinguitur) & per consequens idem esse distinctivum & constitutivum in rebus. Minor autem disputatione præcedenti multis Conciliorum & SS. Patrum testimoniis, ac rationibus demonstrata fuit, & potest adhuc breviter suaderi. Divina infinitas petit, ut quævis divina perfectio aut formalitas sibi realiter identificet omne id, cum quo non opponitur relativè, ut patebit discurrendo per omnes: ideò enim misericordia & justitia, voluntas & intellectus, natura & attributa, potentia & ejus operatio, non distinguuntur realiter in Deo, quia non referuntur reali relatione: item relatio divina non differt realiter ab essentia, quia ad illam non refertur: Spiratio etiam activa à paternitate & filiatione realiter non distinguitur, quia licèt spiratio Patrem & Filium ad Spiritum Sanctum referat, non tamen ad paternitatem, nec ad filiationem refertur: Ergo sola relativa oppositio realem potest in Deo inducere distinctionem; & consequenter sola relatio potest distinguere realiter personas divinas.

Confirmatur: Ab eo solùm oritur distinctio in personis divinis, à quo oritur incommunicabilitas: Sed incommunicabilitas à sola relatione provenit, cùm omnes formalitates & perfectiones absolutæ, tribus personis communes sint: Ergo & personalis distinctio.

§. II.

Adversariorum argumenta solvuntur.

17 Objicies primò: Persona divina constituitur per subsistentiam: Sed subsistentia in Deo est quid absolutum: Ergo persona in Divinis per proprietatem absolutam constituitur. Major patet, Minor verò probatur primò ex Augustino lib. 7. de Trinit. cap. 4. dicente: *Omnis res ad se ipsam subsistit, quantò magis Deus.* Sed quod est ad se & non ad aliud, absolutum est: Ergo subsistentia in Deo est quid absolutum. Secundo probatur eadem Minor ex Divo Thoma qu. 9. de potent. art. 5. ad 13. ubi docet personas divinas habere ab essentia quòd subsistant: Sed quod personis divinis convenit ratione essentiæ, absolutum est. Ergo idem quod priùs. Probatur tertiò: Subsistentia ex proprio conceptu explicat perfectionem: Sed relatio in Deo perfectionem non explicat, ut disp. 3. docuimus: Ergo subsistentia in Deo non in relatione, sed in aliquo absoluto consistit.

18 Respondeo distinguendo Majorem: Persona constituitur per subsistentiam ut dicit perseitatem independentiæ ab alio ut sustentante, nego Majorem: ut dicit perseitatem excludentem communicabilitatem alteri tanquam supposito, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Subsistentia in Deo est quid absolutum, sumpta pro perseitate independentiæ, concedo Minorem: sumpta pro perseitate incommunicabilitatis, nego Minorem. Ad cujus primam & secundam probationem, dicendum est, D. Augustinum, & S. Thomam, locis allegatis, loqui de subsistentia in prima, non verò in secunda acceptione. Ad tertiam probationem eodem modo respondendum est, distinguendo Majorem, eamque concedendo de subsistentia, ut dicit perseitatem independentiæ, & negando de subsistentia, ut dicente perseitatem incommunicabilitatis, ut suprà fuse expendimus.

Objicies secundò: Persona est idem quod suppositum rationalis naturæ, ut docet Divus 19 Thomas suprà quæst. 29. art. 2. Sed in Deo suppositum constituitur per aliquid absolutum: Ergo & persona. Minor probatur: Illud absolutum est, quod Deo convenit pro priori ad relationes: Sed suppositum pro priori ad relationes Deo convenit: Ergo absolutum est. Major patet, Minor probatur, Actiones sunt suppositorum, ut ex Aristotele communiter docent Philosophi: Sed velle, intelligere, & creare, conveniunt Deo, pro priori ad omnem relationem, cùm sint actiones toti Trinitati communes: Ergo pro priori ad omnem relationem intelligitur ratio suppositi in Deo.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad probationem verò illius dicendum est, 20 quòd quando Philosophi docent actiones esse suppositorum, accipiunt suppositum pro re subsistente, sive communicabilis, sive incommunicabilis sit: ut constat in anima rationali, quæ separata à corpore operatur ut quod, eliciendo intellectionem & volitionem, cum tamen sit communicabilis corpori. Ut ergo aliquid operetur ut quod, sufficit ut sit subsistens, licèt non sit suppositum; ac proinde ex eo quòd Deus, ut præintellectus relationibus, intelligat, velit, creet, &c. non sequitur esse suppositum, sed tantum esse subsistentem subsistentiâ absolutâ, ut loco suprà citato ostendimus.

Objicies tertiò: Si relatio constitueret personam divinam, uniretur essentiæ, ut ex illa & essentia resultaret persona: Sed non potest relatio 21 essentiæ divinæ uniri; alias illam constitueret relatam, cùm omnis forma subjecto unita præbeat illi suum effectum formalem; formalis autem effectus relationis sit referri: Ergo relatio in Divinis nequit constituere personam.

Respondeo concessa Majori (intellectâ de unione virtuali, & per rationem) negando Minorem, quam non convincit probatio: nam forma unita subjecto non præbet illi omnem quē continet effectum, sed duntaxat illum cujus subjectum est capax: cùm autem divina essentia capax quidem sit, ut per relationem constituatur terminata, non tamen ut per illam constituatur relata; quia ad hoc requireretur, quod distingueretur realiter à termino ad quem referretur, essentia autem divina à nulla ex divinis personis reali distinctione distinguitur; ideò relatio primum illi præstat; non verò secundum. 22

Objicies quartò: Persona divina est aliquid per se unum: Sed ex relatione & essentia non potest unum per se resultare, ut patet in rebus creatis, in quibus ex subjecto & relatione resultat unum tantùm per accidens: Ergo persona divina non constituitur ex essentia & relatione. 23

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Triplex enim inter relationes divinas & 24 creatas reperitur notabile discrimen: nam relationes in Deo pertinent ad lineam substantiæ, realiter identificantur cum essentia, & existentiâ illius existunt, ut disp. 3. ostendimus; è con-

Ccc

tra verò relationes creatæ accidentales sunt, & à substantia seu subjecto cui insunt realiter distinctæ, juxta probabiliorem sententiam; nec ad esse illius trahuntur, sed habent existentiam sibi propriam, distinctam ab existentia substantiæ. quare licèt ex relatione creata & substantia unum per se resultare non possit, bene tamen ex relatione divina, & essentia.

ARTICULUS III.

Quomodo persona Patris per relationem constitui, & ab aliis distingui possit?

§. I.

Ratio dubitandi proponitur, & varii dicendi modi referuntur, ac refelluntur.

25 Ratio dubitandi, eaque gravissima, est, quia Pater pro priori ad generationem supponitur constitutus in esse personæ, cùm persona priùs sit quàm operetur: Sed paternitas non convenit Patri pro priori ad generationem, sed subsequitur ad illam; ut enim docet Philosophus 5. Metaph. text. 2. generatio est paternitatis fundamentum: Ergo per paternitatem non constituitur in ratione personæ.

Confirmatur, & urgetur magis hæc ratio. Quod subsequitur ad aliquid, non constituens, sed supponens personam, non potest ipsum constituere in ratione personæ: Atqui paternitas subsequitur ad generationem, cum fundetur supra illam; generatio autem non constituit, sed supponit constitutam personam Patris, quippe cùm reî constitutio ad actionem supponatur: Ergo paternitas non constituit, sed supponit constitutum Patrem in ratione personæ.

26 Hoc argumentum Theologorum ingenia diu exercuit, & illos in diversa placita, variosque dicendi modos abire coëgit. Inprimis enim Vasquez disp. 159, cap. 5. & sequentibus, difficultatis pondere oppressus, illique succumbens, fatetur hoc argumentum convincere, Patrem non constitui in ratione personæ per paternitatem; unde ibidem docet, formam constitutivam illius esse innascibilitatem, seu rationē fontalis principii.

27 Sed hæc responsio & doctrina cæteris Theologis displicet, & apertissimè contrariatur D. Thomæ 1. ad Annibaldum dist. 27. qu. 1. art. 3. ad 2. ubi ait quòd ratio ingeniti præsupponit paternitatem. Et hîc art. 3. ad 3. docet quòd innascibilitas non constituit, nec distinguit personam Patris: *Hoc enim*, inquit, *esse non potest, cùm ingenitum nihil ponat, sed negativè dicatur.*

28 Respondet Vazquez: Quòd licèt innascibilitas negatione explicetur, non tamen in negatione, sed in positivo consistit.

Sed contra: Vel illud positivum est aliquid absolutum, vel respectivum; Si primum dicatur, sequitur personam Patris per aliquid absolutum constitui, quod negat Vazquez. Si secundum, erit ipsa relatio paternitatis: in Patre enim non est alia relatio quàm paternitas, vel spiratio.

29 Respondet Vazquez, illud positivum esse relationem, non realem, sed rationis: cùm enim, inquit, constitutio divinarum personarum non realis, sed rationis sit, per relationem rationis fieri potest.

Hæc tamen responsio facilè potest confutari. Nam licèt constitutio personæ divinæ non sit realis sed rationis, ex defectu distinctionis realis inter constituentia inter se, & inter constituentia & constitutum, constitutum tamen reale est: sicut constitutio hominis per rationale, non est realis, sed rationis, & tamen constitutum est reale: Ergo quamvis constituentia solùm distinguantur ratione, debent tamen esse realia, nam constitutum reale nequit per aliquid rationis constitui.

Secundus dicendi modus est Alarcon discipuli Vazquis, qui cum illo fatetur, rationem formalem constitutivam Patris non esse paternitatem, sed relationem fontalis seu radicalis principii: vult tamen relationem illam non esse rationis, sed realem, non quidem prædicamentalem (ne plusquam quatuor relationes prædicamentales in Deo cogatur admittere) sed transcendentalem. 30

Verùm hæc sententia, seu potiùs modus explicandi sententiam Vazquis, est omnino improbabilis. Nam ex eo probant Theologi, personas divinas relationibus constitui, & non modis absolutis: quia juxta commune axioma, *In Divinis omnia sunt idem, ubi relationis oppositio non obstat*: Atqui hoc axioma nequit intelligi de oppositione relativa transcendentali, sed tantùm de prædicamentali: Ergo vel asserendum est illud argumentum esse inefficax (quo admisso, totum robur illius sententiæ evanescit) vel dicendum, nullam personam relatione transcendentali constitui. Minor, in qua solùm sita est difficultas, ostenditur primò. Axioma illud semper intellectum est de oppositione relativa, prædicamento relationis propria: Sed sola oppositio relativa prædicamentalis, propria est prædicamento relationis; transcendentalis autem aliis prædicamentis convenit, sicut & ipsa relatio transcendentalis per omnium entium genera divagatur: Ergo non potest intelligi de oppositione relativa transcendentali, sed solùm de prædicamētali. 31

Secundò, Illa quæ in creatis opponuntur relativè solùm transcendentaliter, translata in Deum non retinent realem oppositionem, ut constat in actione & principio, potentia et objecto, natura et proprietatibus: hæc enim in creatis opponuntur relativè transcendentaliter, quia actio ad principium transcendentaliter refertur, et similiter potentia ad objectum, et proprietates ad naturam à qua dimanant; et tamen quia non constituuntur per respectum prædicamentalem, actio et principium in Deo, non opponuntur realiter transcendentaliter, nec potentia cum objecto, nec proprietates cum natura divina: Ergo idem quod prius. 32

Tertiò, Axioma illud ab omnibus intelligitur de relativa oppositione, proveniente à relatione quæ verè et propriè relatio est: At relatio transcendentalis non est verè et propriè relatio, sed aliquid absolutum: Ergo non intelligitur de oppositione relativa transcendentali, sed de prædicamentali. 33

Ex quo ulterius modus ille dicendi Alarcon impugnari potest: ex illo enim sequitur personā Patris per aliquid absolutum constitui; quod ille non admittit, et repugnat communi Theologorum sententiæ. Sequela patet: relatio enim transcendentalis non est vera et propria relatio, sed aliquid absolutum ab aliquo extrinseco dependens, et illud connotans; ut communiter docent Philosophi, et patet in potentiis et habitibus,

quæ

quæ per transcendentalem ordinem ad objectum constituuntur, & tamen sunt accidentia absoluta, & non relativa: Ergo si persona Patris relatione transcendentali constituatur, sequitur illam non per relationem, sed per aliquid absolutum constitui.

34 Hinc confutata manet aliquorum sententia, qui docent paternitatem in Divinis esse relationem solùm transcendentalem, & ideò illam non supponere generationem; nec in ea fundari, sicut paternitatem creatam, quia relatio prædicamentalis est. Si enim divina paternitas esset relatio solùm transcendentalis, non esset vera & propria relatio, sed quid absolutum; & ita Pater per aliquid absolutum in ratione personæ constitueretur: Consequens est falsum, ut suprà ostēdimus: Ergo paternitas divina non est, nec dici debet relatio transcendentalis, sed prædicamentalis. Est, inquam, sive dicitur prædicamentalis, non quòd sit in prædicamento relationis, sed quia esset in illo, si non esset actus purus; vel quia cum relatione creata prædicamentali convenit in respiciendo terminum ut purum terminum: licèt enim respiciat Filium ut productum, quia tamen talis productio est sine causalitate & dependentia, non obstat quin illum ut terminum purum respiciat. Unde inter relationes divinas & creatas notabile intercedit discrimen: nam in creatis non datur productio sine dependentia: & ideò si relatio creata respiceret terminum ut productum, illum ut à se dependentem, & per consequens, non ut purum terminum respiceret: in Divinis verò productio absque dependentia invenitur; ex quo fit, quòd paternitas divina Filium ut purum terminum respiciat, quamvis ad illum ut à Patre productum terminetur.

Quartus modus dicendi est nostri Herreræ,
35 in manuscriptis ad istam quæstionem, ubi docet quòd licèt paternitas creata supponat generationem, quia accidens est, non tamen divina, quia est substantialis & subsistens, unde ista pro priori ad generationem in Patre intelligi potest, etiam sub conceptu & munere referendi. Videturque hæc doctrina habere fundamentum in D. Thoma: nam hic art. 2. ad 4. docet, quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorū, quando est accidens: si verò subsistens sit, non supponit, sed secum defert suppositorum distinctionem. Et in 1. dist. 27. quæst. 1. art. 2. sic ait: *Ipsa relatio potest tripliciter considerari, vel inquantum est relatio absolutè; & ex hoc non habet quòd præcedat operationem, imò magis quòd sequatur: vel inquantum est relatio divina, quæ est constituens personam, & est ipsa persona subsistens; & sic præcedit secundùm intellectum operationem; vel inquantum est ipsa operatio personalis, & sic sunt simul secundùm intellectum, & idem.* Quibus verbis satis videtur innuere, quod paternitas divina, quamvis ex conceptu relationis ut sic operationem sequatur; quia tamen divina, substantialis, & subsistens est, etiam sub expresso relationis conceptu, generationi præsupponitur.

36 Sed nec placet modus iste dicendi: licèt enim ex eo quod paternitas divina non sit accidens, sed substantia, habeat quod non supponat generationem accidentalem, sicut paternitas creata, vel ad summum quod sub conceptu subsistentis & formæ hypostaticæ ad generationem præintelligatur, non tamen quod generationem substantialem non præsupponat, & ad illam, sub conceptu & munere referendi, non subsequatur. Suppono ex D. Thoma hic art. 4. in corp. distinguit in paternitate rationem relationis, & rationem formæ hypostaticæ, & sub priori consideratione generationem supponere, ac super illam fundari, sub alia vero generationem præcedere, & personam constituere. Quod etiam docuerat S. Doctor suprà quæst. 29. art. 4. ad 1. quæst. 9. de potentia art. 4. & quæst. 10. art. 3. Nec contrarium docet locis in favorem Herreræ adductis, sed solùm statuit discrimen inter paternitatem creatam & divinam, consistens in hoc, quod creata sub omni conceptu generationem supponat; divina vero sub uno conceptu supponat generationem, & sub alio illam præcedat, ut infrà explicabimus.

Addo, quod ex illa sententia sequitur, dato per impossibile, quod prima persona Trinitatis non generaret secundam, fore nihilominus Patrem. Sed hoc absurdum est, eò quòd implicet concipi patrem non gerantem filium, cùm pater sit filii pater: Ergo, &c. Sequela probatur: Nam juxta hunc modum dicendi, paternitas divina non fundatur in generatione, nec illam supponit sub aliquo sui conceptu, sed ad illam adæquatè præsupponitur: Atqui priùs, inquantum prius, non dependet à posteriori, manetque, illo per impossibile ablato; sicut per impossibile voluntate ablatâ, intellectus remaneret, quia intellectus voluntatem præcedit: Ergo ex illa sententia sequitur, filio per impossibile ablato, vel à prima persona non genito, adhuc remansurum Patrem nedum in esse personæ, sed etiam in esse Patris. 37

Confirmatur & magis urgetur hæc ratio. Quia absoluta in Deo sunt priora notionalibus & proprietatibus relativis, ideò istis per impossibile ablatis, adhuc absoluta remanerent: Ergo si paternitas adæquatè sumpta, est prior generatione filii, hac per impossibile ablatâ, paternitas divina, & pater in esse Patris remaneret. 38

Confirmatur ampliùs: Id dicitur remansurum alio per impossibile ablato, quod hoc non intellecto intelligitur: Sed eo ipso quòd paternitas, sumpta adæquatè, præcedat generationem Filii, intelligitur paternitas, non intellectâ generatione: Ergo eo ipso concedendum est mansuram paternitatem, ablatâ per impossibile generatione. 39

Deniq; alii docent paternitatem, ut est subsistens subsistentiâ absolutâ essentiæ, constituere personam Patris. & prout sic non sequi, sed antecedere generationem; sub conceptu vero explicito & differentiali relationis, supra generationem fundari, & Patrem in esse personæ constitutum supponere. Pro qua sententia referuntur Durandus, Capreolus, & Ferrariensis. Sed illa, cujuscunq; Authoris sit, confutata manet ex dictis suprà disp. 5. ubi ostendimus personas divinas non posse constitui in ratione personæ per subsistentiam absolutam, sed solùm per relativam, quæ sola potest fundare, seu præstare incommunicabilitatem, & distinctionem in personis divinis. 40

§. II.

Vera solutio propositæ difficultatis.

His ergo modis dicendi relictis, vera propositæ difficultatis solutio sumitur ex D. Thoma hic art. 4. & aliis locis suprà citatis, ubi docet, quod paternitas divina dupliciter considerari potest, per modum scilicet relationis, & per modum formæ hypostaticæ: primo modo sumpta su- 41

suprà generationem fundatur, & Patrem in ratione personæ constitutum supponit: secundo autem modo ad generationem supponitur, & Patrem in esse personæ constituit. Juxta quam doctrinam, ad rationem dubitandi initio propositam respondetur. concessâ Majori, distinguendo Minorem. Paternitas non convenit Patri, pro priori ad generationem, sed subsequitur ad illam: paternitas, ut est relatio, concedo Minorem: ut est forma hypostatica, nego Minorem, & Consequentiam, vel distinguo Consequens, distinctione Minoris. Similiter ad confirmationem, concessâ etiam Majori, distinguo Minorem: Paternitas ut est relatio, seu ut exercens munus referendi, sequitur ad generationem, & supra illam fundatur, concedo Minorem: ut forma hypostatica, & ut gerens munus subsistentiæ, nego Minorem, & distinguo Consequens eadem distinctione. Solutio est D. Thomæ hîc art. 4 dicentis: *Proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter: uno modo ut est relatio, & sic secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio, inquantum hujusmodi, fundatur super actum: alio modo secundum quod est constitutiva personæ; & sic oportet quod præintelligatur actioni notionali; sicut persona agens præintelligitur actioni.*

42 Eandem doctrinam & solutionem sub aliis terminis tradit Capreolus in 1. dist. 25. quæst. 1. ubi docet, quod relatio in Divinis consideratur dupliciter, scilicet ut forma individualis, & quatenus est relatio; & sub prima ratione dicit dare incommunicabilitatem, & personas constituere; sub secunda verò personam constitutam, originemque supponere. Similiter Cajetanus hîc art. 4. ait paternitatem in Divinis posse significari dupliciter, scilicet ut conceptam, & ut exercitam; & primo modo antecedere generationem, & patris personã constituere, ac exercere munus hypostaticæ formæ; secundo verò generationẽ subsequi, & in illa fundari, ac exercitium formæ relativæ, ipsumque actum referendi habere.

§. III.

Solvuntur objectiones.

43 COntra hanc responsionem & doctrinam ex D. Thoma desumptam, in qua tota hujus difficillimæ quæstionis solutio consistit, plura nec levia objici possunt argumenta. In primis enim ex illa videtur sequi, quod in Divinis pro priori ad generationem Filius intelligatur: Sed hoc absurdum est: Ergo &c. Sequela probatur: Pater non potest concipi, nisi intelligatur Filius, quia relativa sunt simul cognitione: Ergo si in Divinis Pater pro priori ad generationem intelligatur constitutus per paternitatem, Filius etiã antecedenter ad actum generandi intelligetur.

44 Respondeo negando sequelam: quia Pater antecedenter ad actum generandi non constituitur per paternitatem, secundùm munus referendi ad terminum (sub qua ratione est simul cognitione cum Filio) sed sub munere subsistendi incommunicabiliter; quo pacto non concipitur in ordine ad Filium, nec intelligitur esse simul cognitione cum illo.

45 Instabis: Non potest relatio concipi, nisi intelligatur secundùm suam essentiam, & rationem differentialem, quâ à cæteris entibus differt: Sed propria essentia relationis est ad aliud se habere, seu respicere terminum, & per hoc à cæteris prædicamentis differt: Ergo non potest pro aliquo priori intelligi, nisi concipiatur secundùm munus referendi ad terminum.

A Confirmatur, & urgetur amplius: Impossibile est concipere aliquam formam communicatam vel unitam subjecto, nisi illi tribuat suum effectum formalem: Sed effectus formalis relationis est actu referre: Ergo eo ipso quod intelligitur unita vel communicata subjecto, intelligitur ut actu referens: & per consequens implicat quòd paternitas pro priori ad generationem intelligatur constituere Patrem in ratione personæ, nisi etiam pro illo priori intelligatur ut actu referens Patrem ad Filium. 46

Ad instantiã respondeo, concessâ Majori, distinguendo Minorem: essentia relationis est respicere terminum, ut quo, per modum entitatis informantis respiciendo subjectum, concedo Minorem: ut quod, & exercitè attingendo terminum, nego Minorem. Sicut enim calor non calefacit ut quod in exercitio, sed est id quo calidum calefacit: ita etiam relatio non respicit ut quod & exercitè terminum, sed id est quo subjectum exercitè & ut quod illum respicit. Ex quo fit, quòd illa in aliqua prioritate afficiat subjectum, vel in se reddatur subsistens si subjectum non habeat, priusquam attingat terminum ut quod in exercitio, quia hoc exercitium dependet ex esse quod habet in subjecto. Priùs ergo consideratur relatio ut afficiens subjectum, aut subsistẽs, quàm ut attingens terminum ut quod, & in illo priori divina relatio intelligitur à nobis constituere personam in ratione personæ. Unde 47

Ad confirmationem dicendum est, quod licèt forma in re existens debeat in re omnem suum effectum formalem subjecto capaci præbere, si tamen ex illa plures effectus formales proveniant, non est necesse ut omnes subjecto præstet pro omni priori: unde potest in aliquo priori intelligi ut tribuens alium. Constat hoc in anima rationali, quæ pro aliquo priori tribuit gradum corporeitatis, pro quo non præstat gradum vegetandi, sentiendi, & ratiocinandi. Quamvis ergo paternitas in Divinis habeat pro effectu, vel quasi effectu formali, referre actu Patrem ad Filium, & pro priori ad actum generationis intelligatur primæ personæ conveniens, non oportet tamen quòd pro illo priori illam constituat actu relatam, sed sufficit quòd pro signo posteriori, secuto ad generationem, præbeat talem effectum. 48

Secundò contra eandem distinctionem, & doctrinam D. Thomæ insurgit Durandus, & ait ex illa sequi, Patrem, pro priori ad generationem, intelligi constitutum per aliquid absolutum: Consequens est falsum, ut patet ex suprà dictis: Ergo &c. Probatur sequela: Licèt possit intelligi ratio communis, nullâ intellectâ ratione differentiali, ut animal, non intellectis rationali aut irrationali; non tamen stat, de contento sub ratione communi negari unum ex dividentibus illam, quin alterum affirmetur: Sed juxta D. Thomam, pro priori ad originem activam intelligitur prima persona constituta per aliquid, & negatur esse relativum; cùm negetur Patrem pro illo priori esse relatum ad Filium: Ergo necessariò affirmatur prima persona constituta per aliquid absolutum. 49

Hoc tamen argumentum, etsi acutè excogitatũ, ex non penetrata doctrina D. Thomæ procedit: Unde facilè ad illud respondetur, negãdo sequelã: ad cujus probationẽ concessâ Majori, distinguo Minorẽ: negatur esse relativũ, sub omni relatio- 50

relationis conceptu, nego Minorem: sub aliquo relationis conceptu, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Nam licèt pro priori ad originem activam intelligatur persona Patris constituta, & negetur de illa pro tali priori relatio sub conceptu expresso *ad*, non tamen negatur relatio sub omni relationis conceptu. Nam in divina relatione invenitur conceptus expressus *ad*, & ratio *in*, seu conceptus subsistentis: licèt autem pro priori ad originem activam non intelligatur paternitas sub conceptu expresso *ad*, intelligitur tamen sub conceptu formæ hypostaticæ; ac proinde de Patre ut sic constituto non negatur adæquate relatio, sed tantùm inadæquatè; quod sufficit ut non affirmetur constitui per aliquid absolutum.

51 Dices: Ut Pater intelligatur constitui per aliquid relativum, debet de illo affirmari relatio, secundùm ultimam differentiam, quâ differt ab entibus absolutis: At relatio non differt ab accidentibus absolutis, penes rationem *in*, imò potiùs in illa ratione cum illis convenit, sed solùm per rationem *ad*: Ergo debet affirmari de Patre relatio, non solùm secundùm rationem *in*, seu secundum conceptum subsistentiæ & hypostaticæ formæ, sed etiam secundum rationem *ad*, & sub expresso relationis conceptu.

52 Respondeo concessâ Majori, distinguendo Minorem: non differt ab entibus absolutis penes rationem *in*, adæquatè, concedo Minorem; inadæquatè, nego Minorem, & Consequentiam. Sicut enim actio, licèt dicat habitudinem non solùm ad principium à quo egreditur, sed etiam ad subjectum in quo recipitur, differt tamen à passione, non solùm in prima, sed etiam in secunda habitudine; quia passio dicit ordinem ad subjectum, sistendo in illo; actio verò importat habitudinem ad illud, cum exigentia essentiali: ordinis ad principium. Ita pariter, licèt relatio respiciat subjectum, illique inhæreat, sicut & alia accidentia; differt tamen ab illis, inadæquatè saltem, penes inhærentiam, seu rationem *in*, in eo quòd illa accidentia absoluta, ut quantitas & qualitas, respiciunt subjectum ratione sui, in illo sistendo, & ponendo in eo aliquid per quod se habet ad se, & non ad aliud; relatio verò secundùm propriam rationem sui generis, non respicit subjectum ratione sui, & sistendo in illo, seu ponẽdo in illo aliquid per quod sit tale in se, & ad se, sed ordinando illud ad terminum, & ratione illius, ut suprà disp. 9. art. 5. explicatum est. In Deo verò, in quo relatio non est inhærens, sed subsistens, ratio subsistẽtiæ relationi propria, per hoc differt à subsistentia absoluta, quæ omnibus perfectionibus divinis communis est, quòd hæc non connectitur essentialiter cũ respectu ad terminum, nec cum essentialiter exigit, bene tamen illa. Et ita paternitas, etiam sub conceptu subsistentiæ, & formæ hypostaticæ, à perfectionibus absolutis inadæquatè distinguitur, nec absoluta, sed relativa est; quia licèt conceptũ *ad*, seu respectum ad terminũ non explicet, illũ tamen implicat & imbibit, & cũ eo essentialiter connectitur.

53 Instabis: Hoc non sufficit, ut paternitas, sub conceptu formæ hypostaticæ, relativa dicatur: nam essentia divina imbibit relationes, & connectitur cum illis, & tamen ejus conceptus non est relativus, sed absolutus: Ergo pariter quòd subsistentia in paternitate inclusa imbibat in se respectum paternitatis ad Filium, & cum illo connectatur, non sufficit ut sit formaliter in linea relationis.

Sed nego consequentiam, & paritatem. Nam divina essentia etsi imbibat in se relationes, & cum illis connectatur, cùm nulla tamen illarum adæquatur aut convertitur; & ideò connexio essentiæ cum relationibus, non constituit illam formaliter relativam, sed illi convenit ratione infinitatis. Ratio verò subsistentiæ in paternitate inclusa, connectitur cum *ad* paternitatis, connexione adæquatâ & convertibili; & taliter paternitatem subsistentem constituit quod in subsistendo non sistit, sed illam subsistentem reddit, ut eam ad Filium referat.

54 Objicies tertiò: Paternitas in Divinis personam constituit per illum conceptum & formalitatem, per quam tribuit incommunicabilitatem: Sed illam non præstat, inquantum est subsistens, sed solùm quatenus respicit terminum & correlativum cui opponitur: Ergo non constituit Patrem in ratione personæ, ut habet rationem formæ hypostaticæ subsistentis, sed sub conceptu explicito relationis, seu respectûs ad terminum.

55 Confirmatur: Constitutivum rei debet illam distinguere ab aliis: Sed paternitas sub formæ hypostaticæ conceptu, in signo antecedente generationem, non distinguit Patrem à Filio; cùm in illo priori Filius adhuc non intelligatur: Ergo nec Patrem in tali signo in ratione personæ constituit.

56 Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: per illum conceptum & formalitatem, per quam tribuit incommunicabilitatem, primariam, concedo Majorem: secundariam, seu supponentem aliam priorem, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam persona constituitur per primam incommunicabilitatem: hanc autem non præstat relatio, sub expresso relationis conceptu, nam ut sic supponit originem, & hæc supponit constitutam personam; & cõsequenter prout sic relatio supponit incommunicabilitatẽ priorem, & personam constitutam. Sicut relatio Spiratoris, quamvis sit incommunicabilis personæ procedenti ut termino voluntatis, non tamen constituit personã, quia illius incommunicabilitas prima non est, sed aliam priorem supponẽs, & origo sub conceptu originis etiam est incommunicabilis: quia tamen priorem incommunicabilitatem ex proprio conceptu supponit, non constituit personã, sed illã constitutã supponit.

57 Ad confirmationem respondetur negando Majorem: licèt enim constitutivum rei debeat esse distinctivum illius ab aliis, non tamen necesse est, quod illam actu ab aliis distinguat. Sicut id quo Adam, antequam essent alii homines, constituebatur, actu illum ab aliis non distinguebat, sed solùm distinctivum illius erat. Unde licèt conceptus subsistentiæ, seu formæ hypostaticæ, actu non distinguat Patrem à Filio, in signo antecedenti generationem, in quo Filius nondum intelligitur: quia tamen potest illum à Filio distinguere, & essentialiter exigit connecti cum respectu ad terminum, quo Pater actu à Filio distinguitur, per illum Pater in ratione personæ constituitur. Solutio est D. Thomæ quæst. 8. de potent. art. 3. ad 7. ubi hæc scribit: *De ratione hypostasis duo necesse est esse: quorũ primũ est, quod sit per se subsistens, & in se indivisa: secundũ est, quòd sit distincta ab aliis hypostasibus ejusdẽ naturæ. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit: sicut Adam, quando non erat* alia

hypostasis in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem, ante generationem, quantùm ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen inquantum est ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ distincta, si per solam hujusmodi generationem aliæ hypostases ejusdem naturæ originantur. Sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ, priusquam mulier ex ejus costa formaretur, & ejus filii ab eo propagarentur. In Divinis autem non multiplicantur hypostases, nisi per processionem aliarum personarum ab una: priùs ergo est intelligere hypostesim Patris, inquantum est subsistens, quàm generationem, non tamen inquantum est distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ, quæ non procedunt nisi hac generatione supposità.

58 Objicies quintò: Non minus est de ratione actionis naturam supponere, quam de ratione relationis ut exprimentis respectum ad terminum, præsupponere personam: Sed in sententia frequenti apud Thomistas, quam in Tractatu de attributis, ut probabiliorem defendimus, actio intelligendi, quâ substantialis est & subsistens, non supponit constitutam divinam naturam, sed illam primò constituit: Ergo pariter paternitas divina, etiam sub expresso relationis conceptu, Patris personam constituere potest.

Disp. 2, art. 1.

59 Respondeo primò, negando Majorem: ratio enim actionis immanentis, cum sit actus perfectus, & non habeat rationem actionis, nisi tantùm grammaticaliter, non consistit in egressu à principio, sicut actio transiens & prædicamentalis, sed in ratione ultimæ actualitatis, in qua nulla egressio importatur.

Secundò datâ Majori, distinguo Minorem: Intellectio divinam naturam constituit, sub conceptu explicito operationis & egressionis à principio, nego Minorem: sub ratione ultimæ actualitatis gradûs intellectivi, concedo Minorem: & nego Consequentiam. Ex hoc enim solùm potest inferri, quòd sicut actio intelligendi, sub conceptu ultimæ actualitatis, constituit divinam naturam, non autem sub conceptu egressionis à principio; ita paternitas, non sub conceptu respectûs ad terminum, sed sub ratione formæ hypostaticæ, personam constituit.

60 Objicies ultimò: Ratio formæ hypostaticæ & relationis in paternitate non distingûntur virtualiter, sed sunt duæ tantùm formalitates, aut munia inadæquata illius: Ergo quidquid dicitur de una, debet etiam affirmari de alia; & per consequens si paternitas, ut forma hypostatica, constituit personam, illam etiam constituit, ut est relatio.

61 Respondeo primò, plures Theologos non improbabiliter admittere distinctionem virtualem, saltem inadæquatam, inter rationem formæ hypostaticæ, & relationis, fundatam in divina eminentia, ratione cujus una indivisibilis entitas æquivalet pluribus perfectionibus, in creaturis realiter distinctis, & ad diversas lineas pertinentibus, relationi scilicet, & subsistentiæ. Sed quidquid sit de hoc.

62 Respondeo secundò, dato Antecedente, negando Consequentiam; nam de secunda Trinitatis persona verum est dicere, quòd est verbum creaturarum, & quòd non est filius illarum; & tamen ratio verbi & ratio filii non distingûntur virtualiter. Divinitas etiã unitur mentibus Beatorum ut species, non autem ut intellectio, vel natura; & tamen in probabiliori sententia, species, intellectio, & natura, sunt una & eadem formalitas, absque virtuali discrimine. Item in Verbo Divino ratio termini vitalis, & repræsentationis, non distinguuntur virtualiter; & tamen uniri potest mentibus Beatorum, prout est repræsentatio actualissima, & non potest uniri sub ratione termini vitalis intellectionis. Cur ergo similiter de paternitate, ut est forma hypostatica, affirmari non poterit, quòd Patrem in ratione personæ constituat, & negari de illa ut est relatio? quamvis conceptus formæ hypostaticæ & relationis identificentur in illa sine virtuali discrimine.

§. IV.

Alia argumenta solvuntur.

Licèt ex dictis §. præcedenti plura argumenta, quibus probari solet personas divinas per aliquid absolutum constitui, facilè dissolvi possint; ut tamen illorum solutio meliùs percipiatur, ea breviter hîc proponemus, ac diluemus. 63

Objicitur ergo primò: Nulla persona habet per propriam actionem formam sui constitutivam; cùm rei constitutio ad actionem supponatur: Sed Pater habet paternitatem per propriam actionem, scilicet per generationem; cùm ideò sit Pater, quia generat: Ergo paternitas non constituit Patrem in esse personæ. 64

Secundò, Si Pater pro priori ad generationem, per paternitatem in ratione personæ constitueretur, sequeretur quòd foret Pater, quamvis per impossibile non generaret: Sed hoc absurdum & chimæricum est: Ergo & illud. Probatur sequela: Quod prius est alio, esset, posteriori per impossibie ablato: Ergo si pro priori ad generationem Pater in ratione personæ per paternitatem constituatur, esset Pater, quamvis per impossibile non generaret.

Tertiò, Id quod producto termino oritur, non potest terminum constituere, alias idem à seipso oriretur: Sed relatio filiationis oritur producto termino; hæc enim est differentia inter actionem & relationem, quòd actio est causativa termini, relatio autem posito termino oritur: Ergo filiatio divina secundam Trinitatis personam non constituit terminum generationis, sed illam in ratione termini constitutam supponit, & consequenter etiam in ratione personæ. 65

Denique, Juxta Philosophum 5. Physic. ad relationem non datur per se motus, nec per se actio: Ergo relatio non potest constituere terminum per se actionis: Sed persona Filii est terminus per se actionis generativæ: Ergo non constituitur per relationem in ratione personæ. 66

Hæc tamen argumenta ex principiis suprà statutis facilè dilui possunt. Unde ad primum, concessâ Majori, distinguo Minorem: Pater habet per propriam actionem paternitatem, ut relatio est, concedo Minorem: ut est forma hypostatica, nego Minorem, & consequentiam. Vel distinguo Consequens, distinctione Minoris, & concedo consequentiam de paternitate sub conceptu relationis: nego autem de paternitate, sub conceptu formæ hypostaticæ. 67

Ad secundum nego sequelam Majoris: ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Licèt enim pro priori ad generationem, Pater per paternitatem, ut habet rationem subsistētiæ, & formæ hypostaticæ, in ratione personæ constitutus intelligatur, nō tamē in ratione patris 68

Patris; cùm hæc denominatio ſupponat generationem, & oriatur à paternitate, ut relatio eſt, ſub qua formalitate & conceptu, in illo priori non intelligitur. Unde licèt Pater per paternitatem in ratione perſonæ conſtituatur, non ſequitur illum futurum Patrem, licèt non generaret; quia paternitas, prout Patrem in eſſe Patris conſtituit, ſupra generationem fundatur, ac proinde nequit intelligi manere, generatione ſublatâ.

Nec etiam ſequitur (ut tacitæ objectioni occurramus) manſuram primam Trinitatis perſonam, ſi Filium non generaret: nam cùm primarius ille conceptus, ſub quo paternitas perſonam Patris conſtituit, ſit inadæquatus quidam conceptus differentialis ipſius paternitatis, imbibens in ſe ſecundarium, & intimè cum illo connexus intra lineam relationis, non poteſt primarius manere, ſecundariò per impoſſibile ablato; & cùm ſecundarius manere non poſſit, generatione ſublatâ, conſequens fit, quòd nec primarius poſſit intelligi manere, ſublatâ generatione.

69 Ad tertium, conceſſa Majori, diſtinguo Minorem, illamq; concedo de relatione quæ eſt accidés, nego autem de relatione quæ ſubſtantia eſt: hæc enim, licèt ſub conceptu explicito referentis intelligatur poſito termino oriri; ſub conceptu tamen ſubſiſtentis, & formæ hypoſtaticæ, non oritur poſito termino, ſed terminum actionis per ſe primò conſtituit. Filiatio autem divina non eſt relatio accidentalis, ſed ſubſiſtens & ſubſtantialis; & ideò quamvis ſub expreſſo conceptu referentis non conſtituat terminum, ſed intelligatur ſubſequi ad terminum conſtitutum, ſub ratione tamen ſubſiſtentis & formæ hypoſtaticæ, non ſequitur ad poſitionem termini, ſed Filium in ratione termini & perſonæ conſtituit. Et per hoc patet ſolutio ad ultimum argumentum, Major enim diſtinguenda eſt, & concedenda de relatione accidentali ac inhærente; neganda verò de relatione ſubſtantiali & ſubſiſtente,

§. V.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

70 EX dictis in hoc articulo, infertur perſonas divinas per origines activas & paſſivas non conſtitui. Ita D. Thomas hîc art. 2. & alii Theologi communiter, contra D. Bonaventuram, & Richardum à S. Victore.

71 Probatur primò: Priùs eſt aliquid conſtitui in ſuo eſſe, quàm operari: Ergo Pater priùs concipitur conſtitutus in eſſe perſonæ, quam generans Filium; & per conſequens nequit per generationem in ratione perſonæ conſtitui. Idem patet de Filio: nam generatio paſſiva non eſt forma dans eſſe formaliter, & via ad formã formaliter conſtituentem: Petrus enim v.g. non habet eſſe formaliter per ſuam nativitatem, ſed tantùm vialiter; quia ſcilicet nativitate inducitur humanitas, illum formaliter conſtituens in eſſe hominis: Ergo Filius in Divinis non conſtituitur in eſſe perſonæ formaliter per nativitatem, aut paſſivã generationem, ſed tantùm vialiter, quatenus eſt via ad filiationem formaliter conſtituentem. Quo argumento uſus eſt D. Thomas quæſt. 8. de potentia art. 3.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio. Conſtitutivum rei debet ſignificari ut manens in illa, non autem ut ab illa egrediens, vel in illam tendens: Sed origo activa ſignificatur ut egrediens à perſona, paſſiva autem, ut in perſonam tendens: Ergo origo, in quantum talis, non eſt forma conſtituens perſonam.

Confirmatur ampliùs: Conſtitutivum rei habentis eſſe fixum & permanens, debet ſignificari ut fixum & permanens, non ut viale: Sed origo activa vel paſſiva, non ſignificatur ut aliquid fixum & permanens, ſed ut habens eſſe viale; perſona autem divina aliquid permanens eſt: Ergo origo activa vel paſſiva non eſt forma cõſtitutiva illius. Quæ etiam ratio eſt D. Thom. hic ar. 2. 72

Idem corollarium ſuaderi poteſt ex principiis diſp. 2. ſtatutis. Ibi enim oſtendimus, originem in Deo, tam activam, quàm paſſivam, importare in recto aliquid abſolutum, & de connotato ſolùm & in obliquo dicere relationem ut modificantẽ: v.g. generatio activa conſiſtit in intellectione divina, ut eſt in Patre, & prout per relationem paternitatis modificatur: generatio verò paſſiva conſiſtit in eadem intellectione, ut communicata Filio, & per relationem filiationis modificata. Ex qua doctrina, ibidem fusè ſtatuta, hoc poteſt argumentum confici. Origo tum activa quàm paſſiva in recto aliquid abſolutum eſt: Atqui cõſtitutivum perſonæ divinæ non eſt abſolutum in recto, ſed reſpectivum; cùm ſit incommunicabile, & diſtinguens realiter perſonam, quod ſoli reſpectivo poteſt competere: Ergo origo ſive activa, ſive paſſiva, perſonas divinas non conſtituit. 73

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

OBjicies primò: Fulgentius lib. 1. de fide ad Petrum cap. 1. ſic ait: *Quia aliud eſt genuiſſe, quàm natum eſſe; aliudque procedere, quàm genuiſſe, & natum eſſe: manifeſtum eſt quòd alius eſt Pater, alius Filius, alius Spiritus ſanctus.* Ubi per origines diſtinguit divinas perſonas. Item Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 2. dicit: *Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum, omnino eſſe unum, exceptâ ingeniti, generationis, & proceſſionis proprietate.* Et ipſe D. Thomas hic art. 2. quamvis dicat perſonas conſtitui priùs & principalius relationibus, addit tamen conſtitui etiam aliquo modo per origines. 74

Reſpondeo hæc omnia teſtimonia poſſe explicari de conſtitutivo quaſi à poſteriori, & quoad nos: quia nos ex reali proceſſione unius perſonæ ab alia, colligimus, primarium divinarum perſonarum conſtitutivum eſſe ipſas relationes. Specialiter verò ad Auguſtinum reſpondet D. Thomas qu. 8. de potentia art. 3. ad 14. per nomina originum, ipſum intellexiſſe ipſas relationes originum; quod manifeſtius eſt de Damaſceno. 75

Ad ipſum verò D. Thomam dicendum eſt, quòd cùm origines, ſecundùm id quod addunt ſupra actus eſſentiales, pertineant ad lineam relationum, ſintq; ipſæ relationes ſine diſtinctione virtuali, reipſa poteſt dici quòd origines ad conſtitutivum perſonarum pertineat, hoc ipſo quod relationes ad illud pertinent. Sicut quia intellectus, ſpecies intelligibilis, & intelligere, pertinent ad eandem lineam, reipſa illa omnia pertinent ad conſtitutivum naturæ divinæ. Cum hoc tamen ſtat, quòd loquendo de conſtitutivo divinarum perſonarum, ſecundùm noſtrum modum concipiendi, ſicut loquimur in præſenti, debeamus dicere perſonas conſtitui relationibus, non originibus, propter rationes adductas. Et ideò notanter hic S. Doctor ait: *Noſtro modo concipiendi* per-

personas constitui non originibus, sed relationibus.

76 Objicies secundò: Primum rei distinctivum est etiam ejus constitutivum: Sed generatio activa distinguit Patrem ab aliis personis divinis, cùm conveniat Patri, & repugnet Filio, & Spiritui sancto; & aliàs est prior paternitate, utpote fundamentum illius, & consequenter primò distinguit: Ergo Patrem in esse personæ constituit.

77 Respondeo concessa Majori, distinguendo secundam partem Minoris: est prior paternitate, sub explicito relationis conceptu, concedo Minorem; sub formalitate & conceptu subsistentiæ seu formæ hypostaticæ, nego Minorem & Consequentiam. Licèt enim distinctio præstita Patri à generatione activa, sit prior illâ quam præbet relatio ut referens, non tamen est prior illa quam præstat personæ Patris paternitas, ut forma hypostaticè subsistens; & consequenter non generatione activa, sed paternitate sic sumptâ, Pater in esse personæ constituitur.

78 Dices, Generatio passiva est prior filiatione, etiam ut habet rationem subsistentiæ, & formæ hypostaticæ, cùm sit veluti fieri illius: Ergo Filius per originem passivam in ratione personæ constituitur.

Sed nego consequentiam: licèt enim generatio passiva filiationem præcedat prioritate à quo se habet tamen ut aliquid viale & fluens, non verò ut aliquid fixum & permanēs, quod ad rationē constitutivi requiritur, ut patet ex suprà dictis.

79 Instabis: Licèt origo passiva, sub explicito conceptu originis, se habeat per modum fluxûs & viæ; sub conceptu tamen subsistentis, quem implicitè importat, se habet ut aliquid fixum & permanens: Ergo sub illo conceptu implicito personam Filii poterit constituere. Consequentia probatur: licèt enim relatio non explicet rationem subsistentiæ & formæ hypostaticæ, quia tamen illam implicat, potest personam Filii constituere: Ergo pariter idem poterit præstare generatio passiva.

Simile argumentum fieri potest de origine activa: quamvis enim paternitas, sub explicito relationis conceptu, non constituat Patris personam, sed constitutam supponat; sub conceptu tamen subsistentis quem implicat, illum, per nos constituit in ratione personæ: Ergo pariter, quātùvis origo activa sub explicito conceptu egressionis & viæ, non constituat, sed supponat personam Patris, sub conceptu tamen subsistentis, quē implicitè importat, poterit illā constituere.

80 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: ad cujus probationem, nego similiter Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est: quia respicientia termini, quam relatio explicat, non repugnat inhærentiæ, vel subsistentiæ; imò taliter relatio explicat respectum ad terminum, quòd alterum horum petit; inhærentiam relatio creata, & subsistentiam divina: conceptus autem explicitus viæ, non petit permanentiam implicitam; ut constat in generatione creata, quæ quamvis pro explicito inhæreat, non tamen permanenter inhæret, sed vialiter & transeunter: idemque de divina est dicendum, quòd nempe explicet rationem viæ; & licèt implicet subsistentiam, & revera permanens sit; ex vi tamen conceptûs quem explicat, non exposcit permanentiam, quam exigere deberet, ut secundùm conceptum implicitum subinduere posset rationem formæ hypostaticæ, & esse constitutivum personæ. Ex quo patet responsio ad similem instantiam, quæ de origine activa procedit, & discrimen, quod inter paternitatem & generationem activam reperitur.



DISPVTATIO XII.

De æqualitate, & similitudine Divinarum Personarum.

Ad quæstionem 42. D. Thomæ.

PRætermittimus quæ de actibus notionalibus docet S. Thomas quæst. 41. quia de illis, & de illorum principiis disputat. 2. fusè pertractatum est, agendo de processionibus Divinarum Personarum, & solùm hîc agimus de illarum æqualitate & similitudine, de qua idem sanctus Doctor disserit quæst 42.

ARTICULUS UNICUS.

An similitudo & æqualitas Divinarum Personarum sint relationes reales, vel rationis?

§. I.

Præmittuntur quæ de fide sunt certa, & referuntur sententiæ.

SUpponimus tanquam certum de fide, personas divinas esse inter se perfectissimè similes & æquales. Illa enim (ut docet Aristoteles 5. Metap. cap. 5.) similia & æqualia dicuntur, quorum una est qualitas, & quantitas: sumendo qualitatem vel strictè, prout convenit rebus creatis, vel largè, prout idem significat quòd forma, & quantitatem, pro extensione abstrahente ab extensione dimensiva, seu molis, & ab extensione perfectionis & virtutis: Sed personæ divinæ in eadem divinitatis forma, & in eadem essendi magnitudine communicant: Ergo sunt perfectissimè similes & æquales. Unde in Symbolo Athanasii sic habetur: *Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus.* Et ibidem personæ divinæ coæternæ dicuntur & coæquales. Item Psal. 109. vers. 1. Filius dicitur sedere à dextris Patris. Et in fine ejusdem Psalmi è contra Pater describitur ut sedens ad dexteram Filii, subditur enim: *Dominus à dextris tuis.* Non quòd personæ divinæ mutent sedes, & modò Filius ad dexteram Patris, modò Pater ad dexteram Filii sedeat: sed ut designetur, nullam inter illas graduum aut dignitatum distinctionem, sed perfectissimam in gloria, majestate, potentia, & perfectione inveniri æqualitatem. 1

Sed in contrarium objici potest hoc difficile argumentum. Cui deficit aliqua dignitas & perfectio alteri competens, non est illi æqualis in dignitate & perfectione: Sed Filio deest dignitas aliqua & perfectio Patri conveniens: Ergo in dignitate & perfectione non est Patri æqualis. Probatur Minor: Paternitas est aliqua dignitas & perfectio: Sed illa convenit Patri, & non Filio: Ergo aliqua dignitas competens Patri, non convenit Filio. 2

Huic argumento variis modis occurrunt hi qui censent relationes divinas perfectionem rela-

relativam ad essentiam superaddere. Sed vera A illius solutio est quam tradit D.Thomas hîc art. 4.ad 7.ubi docet perfectionem, magnitudinem & dignitatem, non dici relativè, sed absolutè tantùm in Deo. Unde perfectio, magnitudo, & dignitas paternitatis, non est distincta, sed omnino eadem cum magnitudine, perfectione & dignitate filiationis; ac proinde, licet Filio non cōveniat paternitas, convenit tamen illi magnitudo, perfectio & dignitas paternitatis. Et è contrario, quamvis Patri non conveniat filiatio, in eo tamen reperitur magnitudo, dignitas, & perfectio filiationis. Ex quo ulteriùs fit, ut cum distinctione, oppositioneque relationum, subsistat omnimoda personarum æqualitas. B

Nec valet si instes: Paternitas est aliqua dignitas & perfectio: Sed paternitas convenit Patri, & non Filio: Ergo aliqua dignitas conveniens Patri, non convenit Filio. Non valet, inquam, ut enim docet D. Thomas mutatur ad aliquid, in quid: id est, ex negatione relationis, infertur negatio absoluti: quia licèt paternitas, perfectio & dignitas sit, non est tamen dignitas aut perfectio relativa, sed absoluta. Unde sicut ista consequētia: Paternitas est essentia divina: Sed paternitas convenit Patri, & non Filio: Ergo essentia conveniens Patri, non convenit Filio: non valet, quia essentia Patris absoluta est, paternitas verò est relatio. Ita consequentia facta non tenet, propter eundem defectum. C

3 Objicies secundò: Persona cui non convenit alterius potentia, non est illi in potentia æqualis: Sed Filio non convenit aliqua potentia Patris: Ergo non est æqualis Patri in potentia. Major patet, Minor autem probatur. Filio non convenit potentia generandi, aliàs posset generare alium filium sibi similem, quod implicat: Sed hæc potentia convenit Patri: Ergo Filio non convenit aliqua potentia Patris.

4 Huic argumento suprà disp. 2. fusè satisfecimus: unde breviter respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad probationem distinguo Majorem: Filio non convenit potentia generandi, sumptâ generatione activè, concedo Majorem: sumpta passivè, nego Majorem: & concessa Minori, nego Consequentiam. Nam eadem potentia est in Patre & Filio; in Patre, ut activè generet; in Filio, ut passivè generetur: ac proinde nulla potentia convenit Patri, quæ non competat Filio, etsi non conveniat utrique sub eodem respectu. Ita D.Thomas hîc art. 6. ad 3. & quæst. præcedenti art. 6. ad 1. ac pluribus aliis in locis. D

5 Instabis: Ex hac solutione & doctrina saltem sequitur esse aliquam potentiam activam in Patre, quæ non sit in Filio, & consequenter ambo non esse in potentia activa æquales. Probatur sequela: Potentia generandi, sumptâ activè generatione, est aliqua potentia: Sed hæc convenit Patri & non Filio, ex concessis: Ergo aliqua potentia activa reperitur in Patre, quæ non convenit Filio. E

6 Præterea ex eadem responsione sequitur Spiritum S. non esse æqualem Patri in potentia: Ergo ex illa tollitur divinarum personarum æqualitas. Probatur sequela: Potentia generandi est in Patre, & non in Spiritu S. activè vel passivè sumpta generatione; cùm Spiritus S. nec generare, nec generari possit: Ergo si ideò Pater & Filius sunt æquales in potentia, quia potentia generandi, quæ est in Patre ut generet, est in Filio ut generetur, Spiritus sanctus non erit æqualis in potentia Patri.

Ad primam instantiam respondeo negando sequelam. Ad probationem distinguo Majorem est aliqua potentia activa, sumpta absolutè, nego Majorem: est aliqua potentia activa, ut modificata paternitate, concedo Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Vel distinguo Consequens: aliqua potentia activa non convenit Filio, sumpta absolutè, nego. Ut modificata per paternitatem, concedo. Nam potentia generativa non est potentia distincta in ratione potentiæ ab omnipotentia, vel intellectu Patris, sed est omnipotentia, vel intellectus prout in Patre. Unde ut potentia generandi activè, non conveniat Filio, sufficit quòd illi non competat respectus paternitatis; ac proinde, cùm ex negatione potentiæ generandi activè infertur negatio potentiæ activæ, vel neganda est consequentia; quia mutatur ad aliquid in quid, id est ex negatione relationis infertur negatio alicujus absoluti: vel claritatis gratia potest consequens data distinctione distingui. Ita colligitur ex doctrina Divi Thomæ hic art. 6. ad 3. 7

Dices: Aliqua operatio convenit Patri, quæ repugnat Filio: Sed cui convenit operatio, convenit potentia operativa; & cui operatio repugnat, potentia operativa non convenit: Ergo aliqua potentia activa convenit Patri, quæ Filio non convenit. Probatur Major, Generatio sumpta activè est aliqua operatio. Sed generatio sic sumpta, convenit Patri, & repugnat Filio: Ergo aliqua operatio convenit Patri, quæ Filio repugnat. 8

Respondeo negando Majorem. Ad probationem distinguo Majorem: Generatio sumpta activè est aliqua operatio, sumpta absolutè, nego Majorem. Est aliqua operatio, ut modificata paternitate, concedo Majorem; & concessa Minori, nego Consequentiam. Vel distinguo Consequens: Ergo aliqua operatio convenit Patri, quæ Filio repugnat, sub conceptu actualitatis & operationis, nego: quæ Filio repugnat, ut modificata relatione paternitatis, concedo. Quæ distinctio constat ex suprà dictis, & traditur à D.Thoma in 1. dist. 31. quæst. 1. art. 1. ad 2.

Ad secundam instantiam nego sequelam: Ad probationem dicatur generationem sumptam passivè consistere in passivo intelligi, connotata filiatione: licèt autem filiatio non conveniat Spiritui sancto, convenit tamen illi passivum intelligi; & per consequens convenit illi generatio passiva, pro eo quod importat in recto: & quia solùm id quod in recto importat, perfectionem dicit, convenit Spiritui sancto passiva generatio, quoad omnem suam perfectionem: & consequenter Spiritus sanctus æqualis est Filio; quia defectus connotati non addentis perfectionem, æqualitati non obstat. 9

Hisigitur suppositis, de quibus nulla est inter Doctores Catholicos controversia: restat ut examinemus, an relationes similitudinis & æqualitatis divinarum personarum, reales sint, vel rationis? In cujus difficultatis resolutione duæ sunt celebres sententiæ omnino oppositæ. Prima affirmat hujusmodi relationes esse reales in Deo, & inter se distinctas ex natura rei. Ita Scotus in 1. dist. 32. quæst. unica, quem sequuntur eius Discipuli, Rada 1. parte, controversia 26, art. 3. Smising disp. 2. de Trinit. quæst. 3. Franciscus Felix cap. 9. de Trinit. difficult. 2. & alii. 10

Secunda sententia huic opposita, nullam relationem realem, præter quatuor relationes originis, agnoscit in Deo: unde relationē æqualitatis & sit

& similitudinis divinarum personarum asserit esse rationis. Ita docent communiter Theologi cum D. Thoma hîc art. 1. ad 4. & pluribus aliis in locis.

§. II.

Sententia Scoti rejicitur.

Dico igitur, relationem æqualitatis inter divinas personas, non esse realem, sed rationis.

11 Probatur primò: Ut relatio sit realis, requiritur realis non solùm extremorum, sed etiam fundamentorum distinctio. Sed fundamentum æqualitatis divinarum personarum est idem, nempe magnitudo essentiæ, quæ est eadem numero in illis: Ergo quamvis realiter distinguantur personæ, non tamen referuntur relatione reali æqualitatis: idemq; dicendum est de relatione similitudinis. Minor patet, Major autem, quam negant Adversarii, ostenditur primò. Relatio non solùm à subjecto dependet, sed etiam à fundamento: Ergo ut realis sit, requiritur realis non solùm subjectorum, sed etiam fundamentorum distinctio.

Præterea, Ut aliqua relatio sit realis, exigitur realis distinctio subjectorum, quæ primò referuntur per illam: Sed subjecta primò relata relatione æqualitatis & similitudinis sunt fundamenta: Ergo ut æqualitas aut similitudo sit realis, requiritur realis distinctio non solùm extremorum, sed etiam fundamentorum. Major est evidens, Minor autem, in qua est difficultas, suadetur primò. Æqualitas, supra quam relatio æqualitatis fundatur, est passio quantitatis: Ergo primò convenit quantitati, & ratione illius quanto; ac proinde quantitas est quæ primò refertur relatione æqualitatis.

Secundò, Duo quanta ideò æqualia sunt, quia habent quantitates æquales: Ergo ideò referuntur relatione æqualitatis, quia priùs quantitates, æqualitatem fundantes, invicem referuntur; & consequenter subjecta primò relata relatione æqualitatis, sunt ipsa fundamenta. Quâ ratione utitur Cajetanus hîc art. 2.

12 Respondent Scotistæ, fundamenta relationum æqualitatis & similitudinis non referri ut quòd, sed tantùm ut quo, non formaliter (hoc enim modo sola relatio refertur) sed ut quo fundamentaliter; sunt enim rationes quibus extrema constituuntur subjecta referibilia: ut autem referantur ut quo, distinctio realis unius fundamenti ab alio necessaria non est; ut constat in actione & passione, quæ fundant relationem secundi generis, & consequenter referuntur ut quo. & tamen realiter non distinguuntur.

13 Sed contra: Duæ quantitates non solùm ut quo, sed etiam ut quod sunt extensæ; ut quod etiam sunt bicubitæ, vel tricubitæ: Ergo non solùm ut quo, sed etiam ut quod sunt æquales; & consequenter non solùm ut quo, sed etiam ut quod referuntur relatione æqualitatis. Idemque argumentum fit de duabus qualitatibus, quæ ut quod sunt intensæ aut remissæ, & consequenter ut quod sunt similes vel dissimiles.

Deinde, Licèt inter actionem & passionem non intercedat distinctio realis entitativa, bene tamen distinctio modalis, aut realis formalis, ut docetur in Philosophia: Sed magnitudo essentię quæ fundat relationem æqualitatis inter personas divinas, nullâ distinctione reali in Patre & Filio distinguitur: Ergo illud exemplum magis confirmat, quàm infirmet nostram sententiam.

Secundò probatur conclusio: Ex sententia Scoti sequitur dari in Deo prædicata realia solo numero distincta: Consequens est falsum: Ergo & Antecedens. Sequela patet: Relatio æqualitatis, quâ Pater respicit Filium, solùm numero distinguitur ab altera relatione, quâ Filius respicit Patrem: sicut relationes similitudinis, quibus Petrus & Paulus ad invicem referuntur, distinguũtur solùm numero: Ergo si relationes illæ sint reales, dantur in Deo formalitates, & prædicata realia, solùm numero distincta. Falsitas autem Consequentis ostenditur primò. Distinctio solùm numerica à materia desumitur, ut docet D. Thomas pluribus in locis: Sed in Deo non est materia: Ergo nec distinctio numerica. 14

Secundò, Quæ solum numero differunt, sunt composita compositione metaphysicâ ex actu & potentia: Sed talis compositio repugnat Deo, cũ sit actus purissimus: Ergo & numerica distinctio.

Tertiò, Cui essentialis est singularitas, repugnat multiplicatio numerica; unde probãt Theologi Deum non posse numero multiplicari, quia essentialiter est singularis: Sed singularitas est de essentia cujuslibet prædicati divini: Ergo implicat esse in Deo prædicata realia solùm numero distincta. Major patet, Minor autem probatur. Quodlibet prædicatum divinum est ens à se, & per essentiam: Sed enti à se & per essentiam, sicut existentia essentialiter convenit, ita & singularitas, quam existentia supponit: Ergo & singularitas est de essentia cujuslibet prædicati divini.

Quartò, Quod prædicatum aliquod numero multiplicetur, ex limitatione provenit, ratione cujus non continet quidquid pertinet ad speciẽ, seu totam perfectionem speciei; unde Petrus, quia numericè à Paulo distinguitur, limitatè naturam speciei participat: Sed limitatio repugnat omni prædicato divino: Ergo implicat esse in Deo prædicata realia, solùm numero distincta.

Deniq; falsitas supradictæ sequelæ probatur. Omnis Dei formalitas est per se ipsam individua: Sed quod per seipsum individuum est, non potest multiplicari numero: Ergo nulla Dei formalitas potest numero multiplicari. Minor patet, Major autem probatur. Quod per seipsum individuum non est, individuatur per aliud: Sed nulla Dei formalitas potest per aliud individuari; aliàs resultaret in Deo compositio, cùm omne quod ex alio & alio coalescit, compositum sit: Ergo omnis Dei formalitas, & omne prædicatum divinum, individuum est per seipsum. Quo argumento usus est D. Thomas 1. contra Gentes cap. 42. ut probaret Deum esse unum.

Tertiò probatur conclusio ex alio absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex Scoti sententia. Si enim æqualitas & similitudo divinarum personarum essent relationes reales, sequeretur in Deo dari plures relationes reales quàm quatuor: Consequens est falsum, & contra communem Theologorum sententiam: Ergo & Antecedẽs. Sequela Majoris est evidens: nam relationes æqualitatis & similitudinis sunt reales, & à relationibus originis formaliter ex natura rei distinctæ, ut docent Scotus & eius Discipuli: Ergo dantur in Deo plures relationes reales quàm quatuor: unde ipsemet Scotus loco suprà citato in qualibet persona divina duas relationes similitudinis, duas æqualitatis, & duas identitatis constituit, quarum unâ ad unam personam, & altera ad aliam refertur: ex quibus resultant decem 15

decem & octo relationes reales; & adjunctis quatuor relationibus originis, resultant viginti duæ relationes reales in Divinis. Imò ulteriùs juxta numerum attributorum, quæ in sententia Scoti ex natura rei differunt inter se, & ab essentia, relationes reales similitudinis deberēt multiplicari. Quæ omnia (ut inquit Vazquez) frivola sunt; & à communi Theologorum sensū penitùs aliena.

§. III.

Scotistarum fundamenta solvuntur.

16. Arguunt inprimis Scotii Discipuli contrà præcedentem conclusionem. Si æqualitas personarum relatio realis nōesset, maximè quia fundamentum illius, nempè magnitudo essentiæ, non distinguitur realiter in personis divinis: Sed hæc ratio nulla est: Ergo æqualitas personarum est relatio realis. Major est præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Minorem verò multipliciter ostendūt. Primò, quia paternitas & filiatio in creaturis sunt relationes reales: Sed fundamentum paternitatis non distinguitur realiter à fundamento filiationis: Ergo ut relationes sint reales non est necessaria distinctio realis fundamentorum. Probatur Minor: Fundamentum paternitatis est generatio activa, & fundamentum filiationis passiva generatio: Sed actio & passio realiter non distinguūtur: Ergo fundamentum paternitatis creatæ nō distinguitur realiter à fundamento filiationis. Simile argumentum fieri potest de paternitate, & filiatione divina. Fundamentū enim paternitatis divinæ est ipsum intelligere, filiationis verò ipsum intelligi: Sed actualis intellectio in Deo non distinguitur realiter à passivo intelligi: Ergo fundamenta paternitatis & filiationis divinæ non sunt realiter distincta.

17. Secundò probatur Minor principalis. Relatio æqualitatis fundatur in unitate quantitatis: Sed quando quantitas, vel magnitudo est una numero in diversis subjectis, est major unitas: Ergo est perfectius relationis æqualitatis fundamentum. Et per consequens, si quando quantitates aut magnitudines sunt diversæ in subjectis, resultat in illis relatio realis æqualitatis, à fortiori illa exurget, quando unica tantùm quantitas, aut magnitudo in illis reperitur.

18. Tertiò, cùm fundamenta relationum æqualitatis realiter multiplicantur, non fundant quatenùs distincta sunt, sed quatenùs unum; aliàs nō fundarent relationem æqualitatis, sed diversitatis: Ergo quando non multiplicantur realiter, fundant relationem realem. Patet Consequentia: nam positā causā etiam consurgit effectus: Ergo si causa realitatis relationis est unitas magnitudinis, & unius distinctio ab alia materialiter se habet: positā unitate magnitudinis, & semotā distinctione, realis consurgit relatio.

19. Denique Minor principalis suadetur. Si eadem numero quantitas constituatur in diversis subjectis, illa se respicient relatione reali æqualitatis; & tamen fundamentum in tali casu erit unum numero in illis: Ergo unitas essentiæ in tribus personis divinis nō obstat, quominùs relatione reali æqualitatis invicem referantur.

20. Respondeo concessā Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem tripliciter responderi potest. Inprimis dici potest, fundamentum paternitatis & filiationis non esse generationem activam & passivam, sed potentiam generativam, & generabilitatem passivam, quæ in creaturis realiter distinguūtur; generationē autem activam & passivam esse solùm cōditiones requisitas, non ad esse prædictarum relationum, sed tantùm ad fieri. Quæ doctrina suaderi potest: Tùm quia fundamēta, cùm sint causæ efficientes relationū, & illarum subjecta ut quo, petunt durare quamdiu relationes durant: generatio autem activa & passiva transeunt, & permanent relationes: Tùm etiam quia fundamentum debet esse in eodem subjecto, in quo est relatio fundata, cùm sit ratio recipiendi illā: generatio autem activa (juxta probabiliorem sententiam) non in Patre, sed in Filio recipitur, ac proindè fundamentum paternitatis non est.

Secundò responderi potest, admisso prædictas relationes supra actionem & passionem fundari, negando Minorem: quod nempe realiter non distinguantur; licèt enim non distinguantur realiter entitativè, distinguūtur tamen realiter formaliter, vel ut alii volunt, distinctione modali; quod sufficit ut possint relationes realiter distinctas fundare. Nam etsi distinctio fundamentorum ad realitatem relationis necessaria sit, nō tamen tanta debet esse in fundamentis distinctio, quanta in ipsis relationibus: ut constat in generatione activa & passiva, quæ in divinis realiter distinctæ non sunt, pro eo quod dicunt in recto, sed tantùm secundùm id, quod important in obliquo; & tamen paternitas & filiatio realiter distinguūtur pro recto. 21.

Tertiò dici potest, quòd licèt ad relationem realem non sit necessaria realis fundamentorū distinctio ex conceptu relationis realis ut sic; benè tamen ex conceptu relationis primi generis, quæ in unitate fundatur; nam ut supra ostendimus, in hoc genere relationis subjecta primò relata sunt fundamenta, secùs in aliis generibus; & ideò realis fundamentorum distinctio necessaria est ad realitatem relationis primi generis, esto ad aliarum relationum genera non requiratur. Ex quo patet solutio alterius argumenti, quod ibidem subjungitur, seu disparitas ad aliud exemplum de paternitate & filiatione divina, quod ibidem adducitur: paternitas enim & filiatio divina non sunt relationes primi, sed secundi generis. 22.

Addo intellectionem divinam non absolutè sumptam, sed ut connotantem paternitatem sub munere originis, fundare paternitatem sub munere referentis; & passivum intelligi non absolutè; sed prout connotans filiationem sub munere originis passivæ, fundare illam sub conceptu referentis; prout sic autem realiter distingui, si non pro eo, quòd dicunt in recto, saltem pro eo, quod de connotato important.

Ad secundam probationem Minoris principalis, distinguo Majorem: Relatio æqualitatis fundatur in unitate quantitatis, singularis, nego Majorem: in unitate plurium quantitatum, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: quando quantitas, vel magnitudo est una in diversis subjectis, est major unitas; unius singularis quantitatis, concedo Minorem: duarum quantitatum, nego Minorem & Consequentiam. Æqualitas enim, ut suprà dicebamus, non est per se primò inter subjecta quanta, sed inter quantitates: undè petit fundari supra unitatem quātitatum, ac proindè requirit unitatem cum distinctione ipsarum quantitatum. 23.

Ad tertiam probationem distinguo Antecedens, 24.

dens: Non fundant quatenùs distincta sunt, ly *quatenus* dicente rationem formalem fundandi, concedo Antecedens: dicente conditionem necessariam, nego Antecedens, & Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: positâ causâ etiam consurgit effectus, si adsint omnes conditiones ad illius productionẽ necessariæ, concedo Antecedens: si desit aliqua conditio necessaria, nego Antecedens, & Consequentiam. Itaque licèt distinctio quantitatis non sit ratio formalis fundandi relationẽ æqualitatis, & propterea non sit relatio diversitatis, quæ distinctionem tanquam rationem formalem fundantem requirit; est tamen conditio ad illam fundandam necessaria: undè quando unitas tanta est, ut realem quantitatum distinctionem excludat, non potest realis relatio æqualitatis exurgere; & ideò, si unica & eadem numero quantitas esset in duobus subjectis, relatione reali æqualitatis non se respicerent; sicut nec duo parietes albi relatione reali similitudinis referrentur, si in utroque eadem numero esset albedo, ut docent nostri Thomistæ in Philosophia: per quod patet solutio ad ultimam probationem.

25. Objiciunt secundò: Si relatio æqualitatis, aut similitudinis non esset realis, nec realiter distincta in personis divinis, maximè quia repugnat dari in Deo prædicata realia solo numero distincta: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major patet ex suprà dictis, Minor verò probatur. Quamvis prædicatis Dei absolutis repugnet numero multiplicari, nõ tamen prædicatis relativis: Sed æqualitas personarum est formalitas relativa: Ergo non repugnat illi numero multiplicari. Major probatur: Etsi enim prædicatis Dei absolutis repugnet multiplicatio specifica, non tamen prædicatis relativis; nam paternitas & filiatio in Divinis specie differunt: Ergo idem dicendum est de multiplicatione numerica.

26. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego Antecedens: nam quæ distinguũtur specie, conveniunt in genere: nulla autem formalitas Deo intrinseca sub genere continetur: aliàs esset composita ex genere & differentia, quod actui puro repugnat. Unde paternitas & filiatio in Deo non differunt distinctione specificâ, sed in essentia sunt idem; prout verò ab essentia distinctæ, & in linea relativa, se totis differunt, & primo diversæ sunt sicut rerum differentiæ.

27. Dices, non minùs conveniunt paternitas, & filiatio divina, in ratione relationis, quàm paternitas & filiatio creata: Sed quia istæ conveniunt in genere relationis, non sunt se totis diversæ, sed specificè distinctæ: Ergo paternitas & filiatio divina non distinguuntur se totis, sed distinctione specificâ.

Sed nego Majorem: Nam paternitas & filiatio in creatis univocè in ratione relationis conveniunt; in Divinis verò solùm analogicè, analogia proportionalitatis: quia nihil potest ut genus, vel ut prædicatum univocum de Deo & creaturis dici, nec de ipsis divinis prædicatis comparatis inter se. Prima univocatio repugnat ratione dependentiæ creaturarum à Deo: secunda ob divinorum prædicatorum transcẽdentiam; omne enim, quod enunciatur de Deo, vel de ejus formalitatibus, transcendit ipsas, nec ab eis potest perfectè præscindi; & ideò tã ratio personæ, ut de tribus personis divinis e-

A nunciatur, quam ratio relationis, dicuntur analogicè analogiâ proportionalitatis, ut in fine quintæ disputationis ostensum est.

§. IV.

Aliæ Scotistarum argumenta diluuntur.

PRæter argumenta proposita, quibus Scotistæ Thomistarum fundamenta conantur infringere, alia proponunt ad probandum relationes æqualitatis, & similitudinis in personis divinis reales esse, & non rationis.

Inprimis sic arguunt: Quod Verbo convenit 28.
ex vi processionis, & adoratur ab Ecclesia, reale est: & non rationis: Sed Verbo convenit ex
B vi processionis esse æquale Patri, & personarum divinarum æqualitas adoratione latriæ ab Ecclesia adoratur, ut patet ex illis verbis, quæ in præfatione Missæ festi S. Trinitatis cantantur: *Vt in essentia unitas, & in personis proprietas, ac in majestate adoretur æqualitas*: Ergo illa non est relatio rationis, sed realis. Addunt quòd Arrius, & ejus sequaces damnati sunt ab Ecclesia, quia negaverunt personarum æqualitatem: Sed ridiculum est dicere, illos ab Ecclesia fuisse damnatos, quòd relationem aliquam rationis, & ante intellectûs creati fictionem non existentem, in personis divinis agnoscere recusaverint: Ergo relatio illa realis est, & ante omnem mentis
C fictionem in Deo existens.

Respondeo æquale duobus modis sumi, fundamentaliter scilicet & formaliter: primo modo 29.
unitatem quantitatis cum negatione excessûs importat: secundò dicit relationem realem, si adsint omnes conditiones ad illius resultantiã necessariæ; rationis verò, si aliqua desit. In priori acceptione, divinarum personarum æqualitas ab Ecclesia adoratione latriæ adoratur, & Verbo convenit ex vi processionis, ex vi cujus accipit Patris naturam: & hoc Arriani negabant, Filium creaturam esse asserentes, & consequenter diversæ naturæ à Patre, illique inferiorem; propter quod ab Ecclesia meritò damnati sunt.
D In secunda verò acceptione (nempe relativa & formali) æqualitas nec cõvenit ex vi processionis Verbo, nec adoratur adoratione latriæ, nec de æqualitate sic sumpta cum Arrianis olim cõtroversia fuit.

Arguunt secundò: Si divinarum personarum 30.
æqualitas non esset relatio realis, sed tantùm rationis, non conveniret personis divinis ab æterno, sed tantũ in tẽpore; cum ens rationis nõ existat, nisi dependenter ab operatione & fictione intellectûs creati, qui ab æterno nõ est: Consequẽs est falsum & absurdũ: Ergo & Antecedẽs.

Huic argumento respõdent aliqui, negando 31.
sequelam Majoris: nam ens rationis (inquiunt) potest dupliciter existere, primò existentiâ sui
E fundamenti, secundò existentiâ propriâ: priori modo existit ante intellectûs apprehensionem: secundo autem non nisi dependenter ab illa. Ut autem personæ divinæ ab æterno sint, & dicantur æquales, sufficit quòd relatio æqualitatis primo illo modo existendi ab æterno existat.

Sed hæc solutio & doctrina displicet: Tùm quia existentia realis non potest reddere, nisi realiter existens: ens rationis autem non potest existere realiter, subindeq; repugnat illud existere per existentiã realẽ fundamenti. Tùm etiã quia ens ratiõis est illud, quod habet solùm esse objectivè in intellectu: At si existeret per existẽtiam

tiam fundamenti, non haberet solùm esse objectivè in intellectu, sed præter modum illum existendi alius ei competeret: Ergo ens rationis non potest existere per existentiam fundamenti. Undè A

32. Respondent alij, relationem æqualitatis divinarum personarum ab æterno existere, non vi fictionis intellectûs creati, sed per esse objectivum, quod habet in intellectu divino; cui ens rationis efficere non repugnat, sicut de respectibus idearum docent plures ex Thomistis.

Sed hæc etiam solutio non placet. Nam ens rationis petit fieri per actionem intellectûs, rem aliter ac est, concipientis: undè cùm hic modus concipiendi repugnet divino intellectui, omnia ut sunt in se concipienti, nullum ens rationis potest ab illo formari; nec proindè existere per hoc, quod habeat esse objectivum in intellectu divino, ut in tractatu de scientia Dei ostendimus, agendo de ideis in mente divina existentibus, & de respectibus, quibus illæ multiplicantur. His ergo solutionibus prætermissis, Disp. 7. art. 2.

33. Ad argumentum respondeo, distinguendo sequelam Majoris: æqualitas personis divinis ab æterno non conveniret, sumpta formaliter, & prout relationem importat, concedo Majorem: sumpta fundamentaliter, & prout dicit unitatem magnitudinis cum negatione excessûs, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Ut enim in solutione præcedentis argumenti dicebamus, æquale duobus modis sumitur, fundamentaliter scilicet, & formaliter: primo modo unitatem quantitatis cum negatione excessûs importat: secundo, dicit relationem in tali unione fundatam: priori modo æqualitas convenit personis divinis ab æterno, & independenter ab operatione & fictione intellectûs creati; posteriori autem modo illis competit solùm in tempore, & ab operatione intellectûs creati dependet. Quod autem, ut personæ divinæ ab æterno sint, & dicantur æquales, sufficiat quod æqualitas primo modo sumpta illis ab æterno conveniat, patet: nam idem, sumptum formaliter, relationem rationis importat, quæ ab æterno non existit, & tamen ab æterno Deus est, & dicitur idem sibi. Relatio etiam Domini in Deo non est realis, sed rationis; & tamen ante omnem intellectûs fictionem, Deus est, & dicitur Dominus creaturarũ, quia illi convenit fundamentum relationis Domini, nullo intellectu fingente. Item relatio filiationis Christi ad beatam Virginem, non est realis, sed rationis, ut docet D. Thomas 3. parte quæst. 35. art. 5. & tamen quia fundamentum dictæ relationis convenit Christo ante intellectûs fictionem, dicitur filius Virginis realiter, etiamsi nullus intellectus fingat relationem rationis. Ita similiter in proposito personæ divinæ ab æterno sunt, & dicuntur æquales: quia ab æterno illis convenit fundamentum æqualitatis; quàmvis relatio, per quam æquales relativè constituuntur, realis non sit, sed rationis; nec illis ab æterno, sed in tempore conveniat.

34. Sed contra istam solutionem insurgunt Scotistæ, & dicunt primò, quòd ex illa sequeretur, de homine ut à parte rei existente, prædicari, quòd sit species; & de animali, ut à parte rei existente, quòd sit genus: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela patet: nam homini à parte rei convenit fundamentum relationis speciei, & animali fundamentum relationis generis: Ergo si personæ divinæ dicuntur æquales è parte rei, quia illis ut realiter existentibus convenit fundamentum relationis æqualitatis, de homine à parte rei existente prædicabitur esse speciem, & de animali esse genus.

Secundò, Juxta nostram doctrinam non convenit personis divinis, ut à parte rei existentibus, fundamentum relationis æqualitatis: Ergo de illis ut sic non potest dici esse æquales. Consequentia patet ex dictis, Antecedens probatur. Fundamentũ relationis æqualitatis non est sola unitas quantitatis, vel magnitudinis cum negatione excessûs, nisi adjunctâ distinctione unius quantitatis ab alia, ut supra docuim⁹: Sed hujusmodi distinctio nõ convenit personis divinis ut à parte rei existentib⁹: nam licèt inter se distinguantur proprietatibus relativis, essentia tamẽ unius, supra quam fundatur æqualitas, non est à parte rei distincta ab essentia alterius: Ergo personis divinis, ut à parte rei existentibus, non convenit fundamentum relationis æqualitatis. 35.

Tertiò, Effectus formalis sine forma existere nequit: Sed esse æquale, est effectus formalis relationis æqualitatis: Ergo sine illa personæ divinæ, ut à parte rei existentes, non possunt esse, nec dici æquales. 36.

Denique si personæ divinæ ab æterno sint, & dicantur æquales, nullâ ratione existente, superfluit omnino relatio æqualitatis: Sed hoc dici non debet: Ergo nec illud. 37.

C

Hæ tamen instantiæ prædictæ solutioni non obstant. Ad primam enim respondetur, negando sequelam & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia fundamentum proximum relationis speciei non convenit homini, ut à parte rei existenti, sed tantùm remotum: ut autem denominatio nominis relativi subjecto conveniat, oportet ut fundamentum proximum illi competat. Et hoc in nostro casu contingit: nam fundamentum proximũ relationis æqualitatis est unitas magnitudinis cũ negatione excessûs, quod personis divinis convenit à parte rei. Et insto argumentum in relatione dominij, quæ non nisi per intellectum convenit Deo, cùm sit rationis; & tamen Deus dicitur realiter Dominus, quia fundamentum prædictæ relationis convenit Deo: ex quo non infertur, idem dicendum esse de denominatione speciei, vel generis respectu hominis aut animalis. 38.

D

Ad secundam, nego Antecedens. Ad cujus probationem, distinguo Majorem: ita ut distinctio unius quantitatis ab alia sit fundamentum vel ratio fundandi relationem æqualitatis, nego Majorem: distinctione se habente tantùm ut conditione, & unitate ut ratione fundandi, cõcedo Majorem; & concessâ Minori, nego Consequentiam. Solùm enim sequitur, non convenire personis divinis à parte rei conditionem requisitam, ut sequatur relatio æqualitatis, non autem quòd fundamentum talis relationis illis realiter non conveniat. 39.

E

Ad tertiam concessâ Majori, distinguo Minorem: esse æquale formaliter & relativè, est effectus formalis relationis æqualitatis, concedo Minorem: esse æquale fundamentaliter, nego Minorem & Consequentiam; vel distinguo Consequens distinctione Minoris. 40.

Ad ultimam nego sequelam: Nam licèt relatio æqualitatis ab intellectu nostro conficta, necessaria non sit ad esse divinarum personarum, nec ad illarum unitatem in essentia, necessaria tamẽ est, 41.

est, ut ab intellectu nostro pro hoc statu concipiantur æquales: nos enim viatores illas ut æquales concipere non possum', nisi ad modū quo res creatæ constituuntur æquales, ac proinde nō nisi relativè, relatione consecutâ ad nostram apprehensionem: undè prædicta relatio superflua censeri non debet, sicut nec relatio dominij in Deo nostram subsequens apprehensionem superflua censetur, quamvis ad esse Dei nullatenùs requiratur, nec ut realiter Dominus sit.

42. Objiciunt ultimò Scoti Discipuli: Verbum divinum, cum sit imago Patris, refertur ad illum relatione similitudinis: Sed hæc relatio, utpotè eadem cum relatione Filij, realis est, & non rationis: Ergo in personis divinis reperitur relatio realis similitudinis.

43. Respondeo in Verbo divino duplicem distingui à Theologis relationem similitudinis; unā, quæ supra unitatem essentiæ divinæ fundatur; alteram, quæ licèt unitatem illam supponat, vel connotet, supra illam tamen non fundatur, sed supra originem, vel expressionem, aut naturæ divinæ communicationem. Prima relatio est æquiparentiæ, hoc est ejusdem denominationis in utroque extremo, & pertinet ad primum genus: altera est disquiparantiæ, seu diversæ denominationis in extremis; nec est primi, sed secundi generis. Prima distinguitur à filiatione, nón autem secunda. Prima denique (de qua solùm in præsenti est quæstio) non est realis, sed rationis, eò quòd ratio fundandi (unitas scilicet divinæ essentiæ) in utroque extremo non multiplicetur: altera verò realis est; quia illius fundamentum, scilicet passiva generatio, realiter distinguitur ab activa generatione, saltem ratione illius, quod in obliquo importatur, ut antea explicatum est.

§. V.

Corollarium notatu dignum.

44. EX dictis inferes contra Raphaëlem de Aversa hîc quæst. 2. sect. 2. & quosdam alios Recentiores, in personis divinis non dari relationem realem æqualitatis, aut similitudinis, fundatam in proprietatibus personalibus, & virtualiter distinctam à relationibus originis. Theologi enim, præter quatuor relationes originis nullam aliam in Deo relationem realem agnoscunt: Atqui si daretur relatio realis æqualitatis, aut similitudinis supra paternitatem aut filiationem fundata, & virtualiter ab illis distincta, jam plusquam quatuor relationes reales in Deo admittendæ essent, ut manifestum est: Ergo non datur talis relatio.

45. Deindè, si divinarum personarum similitudo attenderetur, non solùm secundùm perfectiones absolutas, sed etiam secundùm proprietates relativas, sequeretur Filium esse magis similem Patri, quàm Spiritum sanctum: Sed hoc absurdum est: Ergo & illud. Probatur sequela: Filius enim assimilaretur Patri in relatione Spiratoris, in qua Spiritus sanctus illi assimilari non potest: Ergo esset Patri similior.

Præterea, Cùm relationes divinæ non gaudeant perfectione relativâ, virtualiter à perfectione essentiæ distinctâ, sed infinitam tantùm essentiæ perfectionem implicitè includant, ut supra ostensum est, ratione solùm essentiæ possunt æqualitatem fundare: relatio enim æqualitatis fundatur in unitate magnitudinis, seu perfectionis cum negatione excessûs, ut patet ex suprà dictis. Disp. 3. a. 5.

Denique admissâ adhuc aliâ sententiâ, quæ docet relationes perfectionem relativam essentiæ superaddere, concedenda non est inter divinas personas relatio æqualitatis aut similitudinis fundata in proprietatibus personalibus: quia, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 4. una relatio non potest aliam relationem fundare, aliâs daretur processus in infinitum: Sed proprietates personales sunt formaliter relationes: Ergo super illas fundari non potest relatio realis æqualitatis, aut similitudinis.

Dices Pater & Filius in ratione personæ constituuntur proprietatibus relativis, & tamen ut sic constituti referuntur ad Spiritum sanctum relatione Spiratoris virtualiter distinctâ à paternitate & filiatione: Ergo relatio divina capax est, ut referatur per aliam relationem realem virtualiter distincta.n. 46.

Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Relatio divina sumpta in abstracto capax est, ut referatur, nego. Sumpta in concreto, & prout idem est quod persona, cōcedo. Sicut enim persona Patris, quamvis per relationem constituta in ratione personæ, est principium quod generationis, & refertur ut quod per paternitatem sub conceptu referentis; ita Pater & Filius relationibus constituti, sunt principium quod processionis Spiritûs sancti, & referuntur ut quod relatione Spiratoris. Hæc tamen relatio non fundatur in paternitate & filiatione; sed in spiratione activa utrique communi. Ex quo tantùm sequitur, relationem divinam concretivè sumptam (quâ ratione idem est quod persona) esse capacem, ut referatur ut quod, relatione, non in ipsa, sed in spiratione activa fundata, quod libenter fatemur: non autem quod possit esse fundamentum ulterioris relationis, per quam ipsa in abstracto sumpta referatur ut quod.

Quærunt hîc aliqui, an personæ divinæ sint & dici debeant æquales, non solùm in magnitudine & perfectione, sed etiam in æternitate & duratione? Ratio dubitandi est, quia inter illas reperitur prioritas & posterioritas originis, quæ ipsarum coæternitati videtur obstare. 47.

De fide tamen certum est, personas divinas esse in duratione æquales. Hoc patet primò ex symbolo Athanasij, ubi dicuntur esse unus æternus: At æternitatis unitas non patitur inæqualitatem durationis: Ergo tres personæ divinæ sunt in duratione æquales.

Secundò patet, quia duratio immutabilitatem consequitur, immutabilitas verò actualitatem: Sed tres personæ divinæ sunt ejusdem actualitatis, cùm sint ejusdem essentiæ & existentiæ: Ergo sunt ejusdem immutabilitatis, & consequenter ejusdem durationis.

Tertiò, ut egregiè discurrit D. Thomas hîc art. 2. quòd terminus productus non coëxistat suo principio, vel provenit ex imperfectione principij, quia nempè non statim ab initio est perfectum omni perfectione; ut constat in puero, qui ob debilitatem virtutis generare nō potest: vel quia agens liberum est, & pro sua libertate non statim producit effectum: vel denique, quia actio, per quam terminus producitur, est successiva: Sed nihil horum reperitur in processione divinarum personarum; nam Pater v. g. non ex electione libera, sed naturaliter Filium producit; illius enim natura ab æterno fuit perfecta; & actio quoq;, quâ Filium producit, non est

est successiva: Ergo personæ divinæ coæternæ sunt, ac in duratione æquales. Unde, ut notat idem S. Doctor, suprà quæst. 34. art. 2. ad 3. & super cap 1. Joan. lect. 1. Filius, *splendor Patris*, in Scriptura appellatur, ut Patri coæternus ostendatur, sicut splendor est coævus luci. Idem docet Ambrosius lib. 4. de fide, his verbis: *Lux splendorem generat, nec comprehendi potest, quòd splendor luce posterior sit, aut lux splendore antiquior: quia ubi lumen, & splendor est; nec splendor potest esse sine lumine, quia & in splendore lumen, & in lumine splendor est. Unde & Apostolus splendorem gloriæ Filium dixit, quia splendor paternæ lucis est Filius: coæternus, propter virtutis æternitatem; inseparabilis, propter claritatis unitatem.*

48. Ad rationem verò dubitandi respondent aliqui, negando in Divinis reperiri prioritatem originis: quibus favere videtur D. Thomas hîc art. 3. ubi concedit inter divinas personas ordinem sine prioritate verbis ferè mutuatis ex Augustino lib. 5. contra Maximinum cap. 14. Alij cum Scoto in 1. dist. 28. quæst. 3. talem prioritatem inter personas divinas admittunt. Cajetanus verò hîc in commentario articuli 3. censet esse dissensionem tantùm de nomine; linguam cohibendam esse, nec concedendam prioritatem realem absolutè, sed ad summum cum addito, nempe prioritatem realem originis. Quidquid tamen horum asseratur, persistit semper divinarum personarum coæternitas, & in duratione perfecta æqualitas: huic enim non officit prioritas realis originis, sed tantùm prioritas durationis, & prioritas à quo realis causalitatis; quarum utramque fides relegat à personis divinis.

49. Agunt etiam hîc aliqui de mutua ac reciproca unius personæ divinæ in alia existentia, quæ à Latinis, *Circuminsessio*, & à Græcis περιχώρησις, appellatur; & quærunt quot modis una persona dicatur esse in alia?

Huic quæstioni respondet D. Thomas hîc art. 5. quamlibet personam divinam tribus modis esse in alia. Primò quidem ratione essentiæ, quæ omnibus personis communis est: Secundò ratione correlationis mutuæ, quâ unum relativum dicitur esse in alio secundùm intellectum. Tertiò ratione originis, quæ cum sit actio immanens, exigit ut id quod procedit, maneat in principio à quo procedit, & non separetur ab illo. Unde Zeno Veronensis Verbum Divinum, *nobilem cordis Patris inquilinum*, appellat. Et Tertullianus in Apolog. cap. 17. ait: *A matrice non recessit, sed excessit.* Item Divus Augustinus 7. de civit. primam Trinitatis personam, patrem & matrem simul appellat; ad significandum discrimen, quod inter Patrem Divinum & patres terrenos intercedit: hi enim filios extra se generant; ille verò in suo pectore, & divinitatis suæ visceribus, Verbum productum retinet, quò metaphoricè materna quædam proprietas declaratur. Ad quod alludens Synesius, antiquissimus Doctor, hymno 3. de Patre æterno canit: *Tu pater & mater, radix & summus ramus, fœmina & mas: inest quod parit, inest quod paritur.*

Idem in Spiritus Sancti processione observavit Mussus Bituntinus, libro de sacra historia, ubi hæc scribit: *Vivit Deus & spirat Spiritum. Verè, inquam, spirat; non emittit solùm, sed attrahit & retinet. Si homo emitteret spiritum, & non attraheret, non viveret. Porro alium aerem attrahit, alium emittit: sic spirat, ut respiret. At verò Deus eundem Spiritum à se emittit, & in seipso retinet: ideòque non tantùm spirat, sed etiam respirat. Non emittit Spiritum suum, ut radix ramos, sed ut ignis calorem, lux lumen, ut mens sapientiam, amor amorem. Num separatur amor ab amante? Amor quidem extasim facit, quia impulsus est amantis: separationem tamen nullam infert, quia nexus est individuus, catena suavissima, quâ invicem colligantur amantes, ut jam non sint duo, sed unum; in nobis unitate affectûs, in Deo unitate etiam substantiæ, ob summam divinæ naturæ simplicitatem.*

Denique de hac ineffabili personarum divinarum circuminsessione, in quodam hymno canit Ecclesia:

In Patre totus Filius,

Et totus in Verbo Pater.

Et ipsemet Christus Joan 14. perfectam illius intelligentiam usque ad claram Dei visionem differendam esse docet, dicens: *In illa die* (æternitatis scilicet & beatitudinis) *cognoscetis, quia ego in Patre, & Pater in me est.*

Cæterùm licèt in hac mortali vita, mirabilem hanc unius personæ in alia existentiam non valeamus perfectè cognoscere; possumus tamen illam participare, & aliquam ejus imaginem in nobis exprimere. Nam ut dicitur 1. Joan. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Quæ verba mellifluus Doctor expendens, sic ait: *Deus charitas est, quid pretiosius? & qui manet in charitate, in Deo manet, quid securius? & Deus in eo, quid jucundius?*

Tractant etiam hîc aliqui de applicatione seu appropriatione essentialium divinis personis, de qua D. Thomas suprà quæst. 39. art. 8. ubi quærit: *Utrum convenienter à sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa?* Et respondet affirmativè: Cùm enim (inquit) Deum non cognoscamus nisi per creaturas, sicut quadrupliciter has cognoscimus, primò ut in se absolute, secundò ut sunt quid unum, tertiò ut habent virtutem ad agendum, quartò ut dicunt habitudinem ad effectus: ita quadrupliciter cognosci potest Trinitas, & totidem modis attribuuntur illi essentialia. 50.

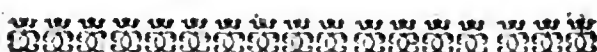
In primis enim si considerentur personæ in se absolutè, valet appropriatio Hilarij, dicentis, *Æternitas in principio, species in imagine, usus in munere:* æternitas enim rectè appropriatur Patri, quia sicut æternitas non habet initium, ita nec Pater originem. Pulchritudo Filio, quia illa tribus constat, nempe integritate, nam mutila sunt deformia; proportione ad exemplar, unde tabella aptè exprimens monstrum, pulchra dicitur; & colore vivido, ac luce, quæ pulchritudinem animat. Hæc verò tria competunt Filio, ex vi suæ originis, quia habet totam Patris naturam, est illi simillimus, & candor lucis æternæ. Item usus rectè attribuitur Spiritui sancto, cùm sit donum quo fruimur.

Juxta secundam considerationem valet attributio Augustini, qui Patri appropriat unitatem, quia nihil supponit, cùm sit persona improducta: æqualitatem Filio, quia æqualitas duo supponit, & importat unitatem, cum respectu ad alterum; & concordiam Spiritui Sancto, quia est nexus Patris & Filij, ut fusè suprà declaravimus. Disp. 10. art. 2.

Juxta tertiam considerationem valet attributio communis, sive attendamus quæ propria sunt cui-

cuilibet personæ, sive dissimilitudinem illarum à creaturis: sic ex utroque capite Patri competit potentia, tum quia est principium omnium processionum, tum etiam quia est dissimilis patribus creatis, vetustate debilibus: Filio sapientia, tum ratione originis, cùm sit Verbum & terminus cognitionis infinitæ Patris, tum dissimilitudine à filiis creatis, ut plurimum juventute insipientibus: Bonitas Spiritui Sancto, tum origine, quia est amor bonitatis increatæ, tum dissimilitudine ab amore creato, sæpe malo, & inordinato.

Tandem secundùm ultimam considerationem valet attributio Pauli dicentis, omnia ex ipso, per ipsum, & in ipso esse. Omnia enim sunt ex Patre, tanquam ex efficiente per potentiam; per Filium tanquam per exemplar & principium de principio creaturarum; & in Spiritu Sancto, qui omnia continet non quidem ratione idearum (nam verbo proprium est, sic continere omnia) sed ratione bonitatis Dei, quâ res conservantur, & ad illum ut finem ultimum ordinantur.



DISPUTATIO XIII.

DE MISSIONE DIVINARUM personarum.

Ad quæstionem 43. D. Thomæ.

HÆc disputatio se habet per modum coronidis ad totum illum Tractatum: ultima enim consideratio comparativa personarum divinarum est in ordine ad creaturas, secundùm quod dicuntur ad illas mitti, vel ad eas venire: unde de missione divinarum personarum ultimo loco cum Sancto Doctore hîc agendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit missio, & quibus personis conveniat?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ.

1. MIssio in communi significat processionem seu egressionem ab aliquo cum destinatione ad aliquem effectum, vel ad aliquem locum de novo: unde ad illam quatuor concurrunt, scilicet persona mittens, persona missa, terminus ad quem, & egressio seu processio ejus qui mittitur. Potest autem, ut docet Divus Thomas hic art. 1. tripliciter fieri: vel per imperium, sicut dominus mittit servum in villam: vel per consilium, sicut medicus dicitur mittere Regem ad balnea: vel per originem, sicut flos emittitur à arbore, radius à sole, & rivus à fonte. Ex quo patet missionem reperiri in Divinis, seclusis tamen imperfectionibus, quæ in creaturarum missione contingunt: vere enim una persona ab alia egreditur (non per imperium, aut consilium, sed per originem) fitque speciali modo præsens creaturæ, non per loci mutationem, sed per novi effectûs productionem. Unde Divus Thomas in 1. ad Annibald. dist. 15. quæst. unicâ art.

A 1. egregiè observat, quòd in missione creaturæ quatuor reperiuntur; unum ex parte mittentis, scilicet authoritas; alterum ex parte missi, scilicet separatio ejus à mittente; tertium ex parte termini à quo, scilicet loci mutatio; quartum ex parte termini ad quem, scilicet effectus aliquis, ad quem producendū persona missa destinatur. Et subdit, primum & ultimum, quia perfectionis sunt, convenire personis divinis: licèt enim in Divinis non detur authoritas per modum imperij, bene tamen per modum originis: secundum verò & tertium, quia imperfectionem dicunt, à missione divinarum personarum relegari. Et articulo præcedenti in responsione ad 3. B docet, quòd licèt Angeli superiores non mittantur, quia non possunt mitti sine loci mutatione, quæ illis non convenit, bene tamen personæ divinæ, nam illæ non mutant locum, cùm ad nos mittuntur.

2. Hæc sunt certa & indubitata apud Theologos, Sed dissidium ac disputatio est inter illos, pro quo supponat divina missio; an pro ipsa productione effectûs, quæ temporalis est; an verò pro processione & origine personæ divinæ, quæ ab æterno illi competit? Quidam missionem in solo temporali effectu collocant: alij in sola origine, per quam personæ missæ communicatur potentia & voluntas producendi effectum temporalē, C ratione cujus fiat novo modo præsens creaturæ.

§. II.

Vera sententia statuitur.

DIco tamen, nec solam processionem æternam, nec solum effectum temporalem, esse missionem, sed illam pro utroque supponere, & utrumq; importare; in recto quidem ipsam personarum originem, in obliquo verò novum effectum in creatura productum.

3. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 2. ad 3. ubi ait: *Missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum*; subindeque D illud inter missionem & generationem ponit discrimen, quòd missio importat habitudinem ad principium, in ordine ad terminum temporalem, generatio autem in ordine ad terminum æternum.

Favet etiam Augustinus lib. 2. de Trinit. cap. 5. ubi ait: *A Patre exire, & venire in hunc mundum, mitti est.*

4. Probatur secundò: Missio divina essentialiter importat originem à persona mittente: Ergo nō est solùm operatio Dei externa & temporalis, sive novus modus essendi in creatura, sed origo æterna personæ missæ, ut connotans operationem externam & temporalem. Consequentia patet, probatur Antecedens. Missio personæ divinæ essentialiter importat exitū à persona mittente: E Sed hic exitus nequit esse alius, quàm origo æterna ab illa: Ergo essentialiter importat talem originem. Major est certa, missio siquidem essentialiter dicit egressionem ex eo à quo fit: Minor verò probatur. Duplex tantùm est egressio à mittente: una moralis, consistens vel in imperio, ratione cujus inferiores à superiori sive domino, & Angeli à Deo dicuntur mitti & egredi; vel in precibus, aut consilio, sive suasione, ratione quorū in humanis homo dicitur mitti ab alio homine ad aliquod munus, sive officium exercendum: altera est physica, consistens in naturali origine, ratione cujus radius v.g. dicitur emit-

tiâ Sole ad illuminandum: Sed egressio quam essentialiter importat divinæ Personæ missio, nequit esse moralis; utpotè quæ abstrahi non potest ab imperfectione, vel in persona missa, vel in persona mittente, ut constat: Ergo debet esse physica, consistens in origine naturali.

5. Probatur tertiò: Si missio non supponeret pro origine seu exitu à mittente, prout connotat effectum in creatura productum, aut producendum, sed tantùm pro ipsa productione effectûs, non esset ratio, cur Pater non diceretur mitti, cùm producat effectum temporalem quem connotat missio aliarum personarum, scilicet gratiam: opera enim ad extra indivisa sunt, & toti Trinitati communia, ut communiter docent Theologi, & D. Augustinus egregio exemplo declarat: *Cytharam*, inquit, *respice; ut musicum melos sonis dulcibus reddat, tria pariter adesse videntur, ars, manus, & chorda, & tamen unus sonus auditur. Ars dictat, manus tangit, chorda resonat; nec ars, nec manus sonum reddunt. Tria operantur, sed sola chorda resonat: cum corda autem pariter ars & manus operantur. Sic non Pater, nec Spiritus Sanctus susceperunt carnem, & tamen cum Filio pariter operantur.*

§. III.

Solvitur objectio ex authoritate D. Thomæ desumpta.

6. Contra hanc conclusionem proponi potest argumentum ex authoritate Divi Thomæ desumptum. Nam S. Doctor in 1. dist. 15. quæst. 1. art. 2. referens opinionem, quæ dicebat missionem in Divinis consistere, non in aliquo relativo, sed in aliquo essentiali, subdit: *Et hoc mihi verius videtur, considerata virtute vocabuli: missio enim, secundùm rationem sui nominis, non dicit exitũ ab aliquo sicut à principio, à quo missio esse habeat; sed solùm in ordine ad effectum missionis ponitur authoritas alicuius ad missum.* Et ibidem ad Annibaldum quæst. unicâ art: 2. *Alij*, inquit *dicunt, quòd missio significat principaliùs quod essentiale est, & hoc videtur verius*: Atqui effectus de novo productus in creatura, est id quod in missione est essentiale, utpote à tota Trinitate; non verò origo, quæ est quid personale: Ergo in doctrina D. Thomæ, vel missio personæ divinæ consistit solùm in novo effectu, seu in novo modo essendi in creatura ad quam terminatur, juxta primum locum; vel saltem, juxta secundum, principaliùs consistit in illo effectu; subindeque non de connotato solùm ipsum importat.

7. Pro solutione hujus objectionis, nota missionem personæ divinæ duobus modis posse considerari, primò secundùm denominationem præcisè quam habet ex termino ad quem, secundò quoad entitatem suam. Si primo modo consideretur, ut eam consideravit Divus Thomas locis in objectione citatis, verum est quò non consistit, saltem principaliter, in aliquo notionali; quale est origo sive processio æterna personæ missæ; sed in aliquo essentiali, quod est effectus de novo productus in creatura, utpote cùm ab eo, tanquam à termino ad quem, non verò ab ipsa origine æterna, desumatur missionis denominatio. Cum hoc tamen stat, quòd si loquamur de eadem missione non quoad denominatio-

A nem præcisè, sed quoad entitatem denominatam, ipsa magis principaliter importet originem, & solùm de connotato novum & specialem effectum ad quem terminatur in creatura.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis colliges primò, missionem divinarum personarum sic posse definiri, aut describi: *Missio est processio originis à mittente, cum novo modo existendi in alio.* 8.

Colliges secundò, non posse unam personam B seipsam mittere, licèt possit seipsam dare: quia sicut nulla persona procedit à se, ita nec mittitur à se. 9.

Colliges tertiò, Patrem æternum à nullo mitti, etsi seipsum det, aut veniat cum aliis personis, ad inhabitandum in anima per gratiam sanctificata. 10. Patet etiam hoc corollarium: quia persona Patris à nullo procedit, cùm sit innascibilis, & totius divinitatis fontale principium. Addo quod, sicut omne mobile, reduci debet ad aliquod primum movens immobile ne fiat processus in infinitum, sic & omne missum ad aliquod mittens non missibile, ut egregiè observat Divus Thomas primo ad Annibaldum C ubi suprà art, 3. Ergo cùm in Divinis Filius mittat Spiritum Sanctum, & ipse à Patre mittatur, Pater à nullo mitti potest. Unde Augustinus libro contra Sermonem Arrianorum cap. 4. *Solus Pater non legitur missus: quoniam solus non habet authorem à quo sit genitus, vel à quo procedat.*

Colliges quartò, Filium à Patre mitti, quia ab illo exit per æternam generationem: unde Christus Joan 8. *Ego ex Deo processi, & veni in mundum.* Quæ verba expendens Cyrillus ait: *Filius mittitur à Patre, ut verbum à mente, splendor à Sole.* Item Spiritus Sanctus à Patre & filio mittitur, quia ab utroque procedit, ut suprà contra Græcos Schismaticos ostensum est. An verò Filius à Spiritu Sancto mittatur, difficultas est, propter celebre Isaiæ testimonium, in quo Divina Sapientia cap. 48. dicit: *Misit me Dominus Deus, & Spiritus ejus.* Quem locum licèt plures referant ad humanam Christi naturam, secundùm quam missus est à Spiritu Sancto ad prædicandum; Augustinus tamen lib. 2. de Trinitate cap. 5. illum intelligit de ipsa persona Verbi Divini, quam docet fuisse à Spiritu Sancto missam, ut homo fieret, seu ut humanam carnem indueret. Verùm hæc intelligenda & explicanda sunt de missione verbi inadæquatè sumpta, ratione scilicet effectûs ab ea connotati: ille enim non solùm à Patre, sed etiam à Spiritu Sancto procedit; unde ratione illius Filius potest dici E aliquo modo à Spiritu Sancto missus, ut colligitur ex Divo Thoma hic art. 8. ubi ait: *Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non qualibet persona mittit, sed solùm illa cui convenit esse principium illius personæ; & sic Filius mittitur tantùm à Patre, Spiritus autem Sanctus à Patre & Filio. Si verò persona mittens intelligatur esse principium effectûs, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam.* (11. — D — Disp. 10. art. 1. §. 1.)

Colliges ultimò, missionem Filij, & missionem Spiritus Sancti, ex parte effectuum quos connotant, in hoc potissimùm differre, quòd missio Verbi, cujus processio per intellectum est, atten- 12.

attenditur præcipuè secundùm illa dona quæ ad intellectum pertinent, ut donum intellectûs, scientiæ, sapientiæ, & consilij: missio verò Spiritûs Sancti, per amorem procedentis, ordinatur potissimùm ad communicanda alia dona, quæ ad voluntatem spectant, ut donum fortitudinis, pietatis, & timoris. Ita Divus Thomas in primo ad Annibald. dist. 15. quæst. unicâ art. 5. *Quædam*, inquit, *habent similitudinem cum proprio Filij, in quantum procedit ut Verbum, sicut illa quæ pertinent ad cognitionem, ut donum sapientiæ & scientiæ; & in huiusmodi donis dicitur mitti Filius. Quædam verò dona habent similitudinem cum proprio Spiritus Sancti, qui procedit ut amor, sicut illa quæ pertinent ad affectum, ut charitas; & in huiusmodi donis dicitur propriè mitti Spiritus Sanctus, quamvis omnia dona, ex hoc ipso quòd dona sunt, ad Spiritum Sanctum pertineant, qui est primum donum.* Et hìc art. 5. ad 3. sic ait: *Hæ duæ missiones communicant in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, & inflammatio affectûs.*

ARTICULUS II.

An missio invisibilis fiat solùm secundùm dona gratiæ sanctificantis?

13. MIssio divinarum personarum, ex parte effectuum temporalium quos connotat, invisibilem & invisibilem dividi solet. Missio visibilis est illa, quæ fit in aliquo effectu sensibiliter apparente, & repræsentante personam missam: sive creatura illa visibilis in unitatem personæ assumatur, ut in Incarnatione factum est: sive in illa solùm ut in signo sanctificationis, quam facit persona missa, manifestetur; ut quando Spiritus Sanctus in specie ignis super Apostolos in die Pentecostes apparuit. Missio autem invisibilis est illa quæ fit in aliquo effectu spirituali & invisibili, qualis est illa quæ fit in justificatione peccatoris per donum gratiæ invisibilis; de qua Job cap. 9. dicitur: *Si venerit ad me, non videbo eum: si abierit, non intelligam.* In missione visibili mittitur una persona, & manifestatur sine alia: in invisibili verò nunquam una sola persona mittitur, sed duæ procedentes; & Pater, licèt non mittatur, venit tamen & communicat se cum aliis ipsi animæ, secundùm illud Christi Joan. 14. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Denique missio visibilis fieri potest per quamlibet rem sensibilem, ordinis etiam naturalis; potest enim Deus assumere ad unionem hypostaticam quamlibet naturam creatam, & uti quolibet signo sensibili ad suam præsentiam in creatura rationali manifestandam: missio verò invisibilis non fit nisi ratione alicujus doni supernaturalis, in anima producti. Porro quia inter dona supernaturalia, quædam cum gratia sanctificante connexa sunt, ut charitas; alia verò cum ea connexionem non habent, sicut fides informis, spes, gratiæ gratis datæ, auxilia ad justificationem remotè disponentia; inquirunt Theologi, an missio invisibilis fiat solùm secundùm dona primi generis?

14. Partem negativam tenent quidam, relati à Suare libro 12. de Trinita. capite 5. quos sequutus est Arriaga disput. 55. sect. 4. dicto 6. ubi ait posse absolutè dici missionem invisibilem, etiamsi non fiat per dona gratiæ sanctificantis, sed per alia dona supernaturalia; ut sunt inspirationes, auxilia, & habitus supernaturales à charitate distincti. Sententia tamen affirmativa communis est apud Theologos, eamque expresè docet Angelicus Doctor in 1. dist. 14. quæst. 2. art. 2. & hìc artic. 3. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Missionem invisibilem divinarum personarum, non dici nisi ratione gratiæ & charitatis.

Probatur primò ratione Divi Thomæ hìc art. 3. Missio invisibilis divinarum personarum non fit nisi cum novo & invisibili modo existendi in anima rationali: Atqui nec per solam fidem, nec per spem, nec per gratias gratis datas, sed per solam charitatem & gratiam justificantem, Deus speciali & novo modo in anima rationali existit: Ergo missio invisibilis divinarum personarum, non fit nisi ratione gratiæ, & charitatis. Major patet ex definitione missionis suprà exposita. Minor verò probatur: Nam ut ibidem docet Divus Thomas, modus ille specialis quo Deus existit in anima, consistit in eo quòd illi præsens est, ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante (cognitione scilicet & amore procedentibus ex perfectissima amicitia, ut articulo sequenti declarabimus) Sed Deus non est præsens hoc modo animæ rationali, nisi per gratiam & charitatem, per quam solùm fit perfecta hominis cum Deo amicitia, ut docet idem Angelicus Præceptor 2. 2. quæst 23. art. 1. Ergo &c. 15.

16. Confirmatur primò: Cum fide, spe, cæterisque donis gratuitis, stare potest peccati reatus: Sed specialis illa Dei præsentia cum peccato incompossibilis est; ut enim dicitur Proverb. 15. *Longe est Dominus ab impijs*: Ergo specialis Dei præsentia non habetur per fidem, aut spem, vel alia dona gratuita, sed solùm per gratiam & charitatem.

17. Confirmatur secundò: Spiritus Sanctus ad creaturam rationalem mittitur, ut in ea sicut in templo suo inhabitet; juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 6. *Nescitis quia templum Dei estis vos, & Spiritus Sanctus habitat in vobis*: At nemo Dei templum efficitur, nisi per gratiam & charitatem: Ergo secundùm hoc tantum donum missio invisibilis Spiritus Sancti attenditur. Unde Augustinus libro 3. de Trinitate cap. 4. *Spiritus Sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam.* Ex quibus verbis Angelicus Doctor hìc art. 3. in argumento *sed contra*, sic concludit: *Cùm sanctificatio creaturæ non fit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quòd missio divinæ personæ non fit nisi per gratiam gratum facientem.*

18. Confirmatur tertiò: Per invisibilem divinarum personarum missionem, Deus est in homine, & homo in Deo; unde, ut suprà annotavimus, per illam fit in nobis imago quædam mirabilis illius circuminsessionis, per quã una persona divina residet in alia; propter quod Cant. 4. divinæ

divinæ illæ emissiones *Paradisus* appellantur: Sed Deus non est in homine, nec homo in Deo, nisi per charitatem, ut patet ex illo 1. Joan. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*: Ergo idem quod priùs.

19 Addo quod in missione invisibili nobis dantur personæ divinæ, ut anima illas in se habeat, illisque perfruatur, ut docet Divus Thomas hîc art. 3. Sed habere potestatem fruendi personâ divinâ, provenit solùm à gratia & charitate, ut ait idem S. Doctor ibidem, & patet ex eo quòd fruitio pertinet ad amorem, quem aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis, ut idem Præceptor Angelicus docet 1. 2. quæst. 11. art. 1. Ergo missio invisibilis divinarum personarum non fit nisi per gratiam & charitatem.

20 Præterea, ut idem S. Doctor discurrit loco citato ex sententiis, missiones divinarum personarum ad hoc præcipuè ordinantur, ut reducant creaturam rationalem in Deum, ut in finem ultimum, à quo per peccatum avertitur & recedit: Sed regressus creaturæ rationalis in Deum, ut in finem ultimum, non fit nisi per gratiam & charitatem, quæ hominem Deo ut ultimo fini conjungit: Ergo missio invisibilis divinarum personarum fit solùm ratione gratiæ & charitatis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

21 OBjicies primò: In Incarnatione fit quædam specialis missio Verbi Divini ad humanitatem assumptam, & Spiritûs Sancti ad B. Virginem, juxta illud Lucæ 1. *Spiritus Sanctus superveniet in te*: Sed duplex hæc missio non fit secundùm dona gratiæ sanctificantis, aut saltem ab illis essentialiter non dependet; posset enim fieri Incarnatio sine ullo dono gratiæ collato naturæ assumptæ, ut si Deus assumeret naturam irrationalem, quæ donorum gratiæ incapax est, vel naturam rationalem omnibus donis gratiæ spoliatam, aut si ex matre peccatrice nasceretur: Ergo divinarum personarum missio à gratia sanctificante & donis illius non dependet.

22 Confirmatur: In Eucharistia, factâ consecratione, fit missio personæ Filii, siquidem ibi existit de novo corpus Christi, ex vi conversionis, & persona Verbi per concomitantiam: Sed hæc missio non est secundùm infusionem gratiæ sanctificantis in anima; tum quia ibi non est anima quæ sanctificetur, sed solùm substantia panis, quæ convertitur in corpus Christi, & accidentia quæ remanent; tum etiam, quia ut ait D. Thomas hîc art. 6. ad 4. gratia non est in Sacramentis ut in subjecto, sed ut in instrumento: Ergo idem quod priùs.

23 Cõfirmatur ampliùs: Si quis justificaretur per visionem beatificam, sine habitu gratiæ haberet missionem invisibilem Spiritûs Sancti factam ad se; quia speciali modo esset in anima per justificationem & beatitudinem: Ergo sine donis gratiæ sanctificantis fieri potest invisibilis missio divinarum personarum.

24 Ad objectionem respondeo primò, missionem Verbi Divini, quæ fit in Incarnatione, non esse invisibilem, de qua solùm hîc agimus, sed visibilem, ratione naturæ assumptæ. Secundò dico, in Incarnatione communicari naturæ assumptæ gratiam unionis; quæ perfectiori modo sanctificat, quàm gratia habitualis, totãq; ejus perfectionem & sanctitatem eminentissimo modo continet: unde etiamsi natura rationalis à Verbo assumpta, omni dono accidentali careret, per ipsam tamen substantialem personæ sanctitatem perfectissimo modo sanctificaretur. Si autem Verbum naturam irrationalem, & donorum gratiæ incapacem assumeret, non esset tunc vere & propriè missio, sed solùm physica communicatio sui. Licèt enim missio non consistat in morali egressione ab alio, per imperium, aut suasionem; requirit tamen ut is qui mittitur, modo intellectuali, & ut persona, exeat, & procedat ad illum cui mittitur: in illo autem casu Verbum Divinum modo intellectuali ad illam naturam non procederet, nec illi in ratione personæ, sed solùm in ratione suppositi, uniretur. Vel etiam dici potest quòd illa assumptio naturæ irrationalis esset missio: quia licèt non sanctificaret illam naturam, eò quòd sanctitatis incapax sit, esset tamen de se illa actio ordinabilis ad sanctificandum alios; quod sufficit ad rationem missionis, ut patet in apparitione Spiritûs Sancti in linguis igneis, quæ fuit vera missio, quia ordinabatur ad sanctificandum Apostolos.

Ad illud quod de B. Virgine subjungitur, dicendum est, Spiritum Sanctum ad illam supervenisse, quando concepit Dei Filium, quia tunc novum augmentum gratiæ recepit: missio autẽ Spiritûs Sancti non solùm fit quando primò infunditur gratia, sed etiam quando novum ejus augmentum acquiritur, ut patebit ex infrà dicendis. Si autem de potentia absoluta esset divina maternitas sine sanctitate, tunc non superveniret in eam matrem Spiritus Sanctus, per modum missionis simpliciter, quia non habitaret in ea; sed esset solùm missio secundùm quid, quatenus Spiritus Sanctus efficeret tale donum maternitatis simul cum aliis personis divinis. Sicut etiam fit quædam missio impropria & secundùm quid, cum fides informis, vel auxilia ad gratiam remotè disponentia infunduntur.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd de Sacramento Eucharistiæ possumus loqui, vel quoad sumptionem, vel quoad consecrationem. Si loquamur de sumptione, nulla est difficultas, quia in illa datur infusio, vel augmẽtum gratiæ; si verò de existentia corporis Christi in Sacramento, quæ fit per conversionem panis in ipsum, fiat sermo, duplex adhiberi potest solutio. Prima est, quòd illa non est missio specialis personæ filii ad sacramentum: sed est missio ipsius Christi ut hominis, seu corporis ejus, ut ibi existat. Secunda est, dato quod illa conversio & transubstantiatio sit missio personæ, pertinet tamen ad missionem visibilem reductivè, quatenus corpus Christi hîc existit sub speciebus Sacramentalibus, quæ visibiles & sensibiles sunt. 25

Ad secundam confirmationem dicendum est, quòd ille qui justificaretur per visionem beatificam, sine habitu gratiæ, haberet gratiam sanctificantem eminenter, aut æquivalenter; quia haberet consummationem gratiæ, sufficientem ad remissionem peccatorum, & actus connaturaliter & de se gratiam in subjecto exigentes: ad invisibilem autem Spiritûs Sancti missionem, sufficit quòd infundantur dona gratiæ sanctificantis, vel formaliter, vel æquivalenter. Unde, ut suprà dicebamus, etsi Verbum assumeret humanitatem, gratiâ habituali spoliatam, fieret nihilominus ad illam specialis Spiritûs Sancti missio: quia hypostatica æquivalet gratiæ

gratiæ sanctificanti, & totam ejus sanctitatem & perfectionem eminentissimo modo continet.

27 Objicies secundò : Personæ divinæ habent specialem præsentiam in creatura rationali, independenter à gratia & charitate : Ergo missio invisibilis illarum fit non solum per gratiam & charitatem, sed etiam per alia dona ab illis separabilia. Consequentia patet ex suprà dictis. Antecedens probatur, Spiritus Sanctus fit speciali modo præsens animæ, cum per auxilium gratiæ illam movet ad actum attritionis supernaturalis, quam donum Dei esse, & Spiritus Sancti impulsum, docet Sacrosancta Synodus Tridentina sess. 14. cap. 4. Item Summo Pontifici, vel Concilio generali, res fidei definientibus, datur specialis quædam Spiritus Sancti assistentia & præsentia, ne in hujusmodi definitionibus errare possint, ut docetur in Tractatu de fide ; & tamen tunc non fit nova gratiæ & charitatis infusio. Denique per fidem, & per dilectionem Dei naturalem, Deus fit præsens animæ, ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante : Sed hanc solum præsentiam habent personæ divinæ in anima per missionem invisibilem, ut docet D. Thomas hîc art. 3. Ergo independenter à gratia & charitate personæ divinæ specialem præsentiam, & existentiam habent in nobis.

28 Respondeo quod licèt personæ divinæ, independenter à gratia & charitate, specialem quandam præsentiam in creatura rationali habere possint, non tamen illam, quæ ad veram & propriè dictam missionem requiritur. Nam vera & propriè dicta missio requirit præsentiam specialem, quæ fit per modum mansionis & inhabitationis in anima; ut patet ex illo Joan. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*: hæc autem præsentia & inhabitatio non fit nisi per gratiam sanctificantem : per auxilium enim quô Spiritus Sanctus animam ad actum attritionis movet, nondum illam inhabitat, sed tantum ad ostium cordis pulsat, juxta illud Apocal. 3. *Ecce sto ad ostium, & pulso* : unde Tridentinum loco citato loquens de contritione illa imperfecta, quæ attritio appellatur, dicit illam esse Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis. Idem dicendum est de speciali illa Spiritus Sancti assistentia, quæ datur Summo Pontifici, aut Concilio generali, ad res fidei definiendas: per illam enim Spiritus Sanctus non inhabitat animam, sed tantum intellectum movet, instruit, ac dirigit, ne in veritatis cognitione aberret : unde talis præsentia specialem missionem non requirit, sed pertinet ad generalem Dei præsentiam, quâ Deus est in rebus per operationem.

Cùm autem aliquis fidei informis & dilectionis naturalis actus elicit, habet quidem Deũ præsentem in anima, ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, sed non cognitione & amore ex perfecta amicitia procedentibus, de quibus solùm in præsenti loquitur D. Thomas, dum docet per missionem invisibilem, Deum fieri præsentem animæ, ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, ut infrà patebit. Addo quod, ad veram & propriè dictam missionem, requiritur quòd Deus in anima tanquam in templo suo inhabitet, ut patet ex suprà dictis: per fidem autem informem, aut dilectionem naturalem, Deus non habitat in anima tanquam in templo, ut docet Augustinus Epist. 57. ubi ait: *Illi ad templum Dei non pertinent, qui cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificant.*

§. III.

Corollarium notatu dignum.

Ex dictis colliges, triplicem dari in homine invisibilem divinarum personarum missionem. Prima fit in Baptismo, vel in prima peccatoris justificatione : tunc enim personæ divinæ incipiunt speciali modo præsentes esse in anima, per gratiam mundata & sanctificata, & in ea ut in templo suo habitare. 29

Secunda fit quando homo justificatus novum gratiæ augmentum acquirit, seu cùm de novo proficit in gratia; sive intensivè, perfectiores actus charitatis eliciendo ; sive extensivè, dum ad novum aliquod munus aut statum excellentem assumitur, putà cum in Sacerdotem vel Episcopum consecratur, vel cùm omnibus renuntiat, & religiosus efficitur, ut docet D. Thomas hîc art. 6. ad 2. tunc enim Deus in illo, tanquam in templo suo, modo aliquo specialissimo incipit habitare, ut eleganter declarat D. Bernardus Serm. 6 de Dedicatione, in quo fratres suos alloquens, sic ait: *Domestica nobis celebritas, dedicatio domus nostræ ; magis autem domestica nostra ipsorum dedicatio : nostra si quidem illa aspersio, nostra illa benedictio, nostra consecratio fuit, quæ per manus Sanctorum celebrata Pontificum, etiam hodie anniversariis reditu votivis laudibus ad memoriam revocatur.*

Tertia denique missio est illa quæ fit in Beatis, tum in ipso beatitudinis principio, in quo Deus incipit esse novo modo in anima, per unionem essentiæ suæ, in ratione speciei intelligibilis; tum etiam post beatitudinem adeptam, per varia charismata & dona gratiæ, seu novas revelationes quam accipit Beatus extra verbum, in quibus etiam communicatur Deus novo modo, secundùm manifestationem aliquorum effectuum, qui ad ipsum statum beatitudinis ordinantur: ut etiam docet D. Thomas hîc art. 6. in respons. ad 3. ubi ait: *Ad Beatos est facta missio invisibilis, in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundùm intensionem gratiæ, sed secundùm quod aliqua mysteria eis revelantur de novo.*

ARTICULUS III.

Utrum in missione invisibili, personæ divinæ, ratione gratiæ, fiant specialiter, etiam secundùm substantiam suam, præsens in anima justi?

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur.

Supponimus ut certum, quod cùm mittuntur personæ divinæ, non solùm dona creata gratiæ, sed etiam ipsæ personæ divinæ & increatæ nobis dantur, ut expressè docent Magister sententiarum in 1. distinctione 14. & D. Thomas ibidem ; Ratioque id suadet. Tum quia Scriptura dicit Spiritum Sanctum esse in nobis ut in templo suo ; quod de donis gratiæ non potest verificari, utpote cùm templum non consecretur 30

donis

donis creatis, sed ipsis personis divinis: Tum etiam quia eadem Scriptura expresse distinguit inter hoc quod est dari dona creata gratiæ, & dari ipsam personam increatam Spiritus Sancti, cùm dicitur ad Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: frustra autem distingueret Scriptura inter charitatem diffusam, & Spiritum Sanctum datum, si dari Spiritum Sanctum, non esset aliud quàm dari dona gratiæ, seu charitatem diffundi: Ergo in missione invisibili, non solùm dona creata gratiæ, sed etiam ipsæ personæ divinæ & increatæ nobis dantur. Unde Augustinus serm. 185. de tempore: *Affuit Spiritus Sanctus in hac die fidelibus, non solùm per gratiam visitationis & operationis, sed per ipsam præsentiam Majestatis; atque in vasa non jam odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti.* Et Bernardus serm. 3. de verbis Domini: *Magna Dei misericordia, quia donum dat æquale sibi; nam donum ejus Spiritus Sanctus est. Vt ergo ames Deum, habitat in te Deus.* Eandem veritatem Seneca, licèt Gentilis, agnovisse videtur, dum scripsit Epist. 74. *Deus ad homines venit, imò quod propius est, in homines venit, nulla sine Deo mens bona est.*

Certum est igitur, in missione invisibili non solùm dari dona creata gratiæ, sed etiam ipsas personas divinas, ac proinde illas fieri intimè præsentes animæ justi. Sed difficultas est, & gravis controversia, an personæ divinæ, ratione gratiæ, fiant specialiter, etiam secundùm substantiam suam, præsentes ipsi animæ.

31 Ratio dubitandi est, quia duo tantùm apparent modi, quibus per gratiam sanctificantem personæ divinæ dici possunt præsentes animæ, ad quam mittuntur: quorum tamen neuter sufficit ad talem earum præsentiam, quæ sit simul specialis & substantialis. Ille enim qui convenit ipsis, quatenus causant in homine justo donum gratiæ sanctificantis, licèt substantialis sit, non est tamen specialis, sed communis omnibus Dei effectibus. Alter verò, quem dicunt eædem personæ, inquantum consequenter ad collationem talis doni, cum omnibus ejus proprietatibus, cognoscuntur & amantur ab anima, munere illo prædita, specialis quidem existit, sed tamen secundum quod distinguitur ab alio priori, est solùm denominatio extrinseca, quæ ex vi sua non requirit substantialem Dei præsentiam intra animam justi: licèt enim Deus, ratione suæ immensitatis, non existeret intra hominem, sed tantùm in cœlo; in creatura tamen, à qua intelligeretur & amaretur, esset ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante. Nec urget quòd gratia, & charitas uniant animam amantem cum divinis personis cognitis & amatis: quia cùm illa unio sit tantùm affectiva, quatenus videlicet amans inclinatur & affectum habet ad personam amatam, non verò effectiva; ex ea colligi nequit alia præsentia divinarum personarum in homine justo, præter objectivam & affectivam, minimè verò realis & substantialis. Eapropter Vazquez suprà disp. 30. cap. 3. & hîc in expositione art. 3. Alarcon disp. 9 c 9, Ruiz disp. 109. sect. 3. ab eodem Alarcon relatus, negant in missione invisibili personas missas fieri secundum suam substantiam præsentes in anima justi, præsentiâ aliquâ speciali, sed tantùm communi, quam Theologi vocant præsentiam immensitatis; adeò ut si per impossibile Deus non esset immensus, Filius & Spiritus Sanctus non forent per gratiam realiter præsentes animæ

A illi, ad quam dicuntur mitti.

Oppositum tamen docent omnes Thomistæ, Suarez, Cornelius à lapide, & alii quos referunt Salmanticenses: nimirum personas divinas, quæ dicuntur invisibiliter mitti ad hominem, speciali quoad suam substantiam modo, ita ejus animæ fieri præsentes, ratione gratiæ, ut si per impossibile non essent intra illam per essentiam, præsentiam, & potentiam, existerent tamen in ea secundum suam substantiam. Quod explicant exemplo missionis visibilis Verbi in carne. Si enim per impossibile Divinum Verbum non esset ratione suæ immensitatis realiter præsens humanitati Christi, eò ipso tamen quòd illi hypostatice uniretur, fieret illi intimè & substantialiter

B præsens. Pro hac sententia,

Dico: In missione invisibili divinarum personarum, Filius & Spiritus Sanctus, ratione gratiæ sanctificantis, sunt specialiter, etiam secundum substantiam, præsentes in anima justi.

Probatur primò: Personæ Filii & Spiritus Sancti debent in invisibili sui missione esse alio modo præsentes animæ justi, quàm per immensitatem; Sed nisi specialiter, etiam secundùm substantiam suam, sint intra illam, non erunt alio modo ipsi præsentes, quàm per immensitatem: Ergo &c. Major est certa: alioquin enim, cum ubicumque producitur aliquis effectus, ibi Deus sit eo ipso præsens per immensitatem, quoties-

C cunque novi effectûs productio fieret in anima justi, toties personæ Filii & Spiritus Sancti, indivisibiliter concurrentes ad eā, dicerentur eo ipso invisibiliter mitti ad animam; quod tamen Vazquez non audet concedere. Minor verò probatur. Personas divinas esse alicubi præsentes solum per immensitatem, est esse præsentes solum quatenus ibi operantur aliquem effectum; præsentia enim immensitatis in operatione fundatur, ut ostendimus in Tractatu de attributis, agendo de attributo immensitatis: Sed nisi specialiter, etiam secundum substantiam suam, sint præsentes animæ ad quam mittuntur invisibiliter, erunt solum intra ipsam, quatenus produ-

D cunt aliquem effectum, nempe gratiam sanctificantem, ut de se patet: Ergo non erunt alio modo ipsi præsentes, quàm per immensitatem.

Probatur secundò: Personas divinas fieri præsentes animæ, ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, cognitione & amore procedentibus ex perfectissima amicitia, est esse ibi præsentes specialiter, etiam secundum substantiam suam: At in missione invisibili personæ divinæ, ratione gratiæ sanctificantis, fiunt præsentes animæ justi, sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, cognitione & amore procedentibus ex perfectissima amicitia: Ergo fiunt illi præsentes specialiter, etiam secundum

E suam substantiam. Minor, quæ est D. Thomæ hîc art. 3, est omnino certa: cum enim gratia & charitas faciant perfectissimam amicitiam inter Deum & hominem, subindeque sint principia cognitionis, & amoris procedentis ex illa amicitia, constat quòd in missione invisibili, personæ divinæ ratione gratiæ sanctificantis fiunt præsentes animæ justi, ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, cognitione & amore profluentibus ex perfectissima amicitia. Major verò probatur, & explicatur. Cum proprium sit amoris amicitiæ perfectissimæ, exigere unionem inter amicos, non solum secundum affectum, sive per conformitatem affectivam, sed etiam

32 (margin, beside "Probatur primò")

Disp. 4, art. 5. (margin)

33 (margin, beside "Probatur secundò")

etiam quod fieri potest, per inseparabilem præsentiam, & conjunctionem substantialem; si cognitio & amor, quibus divinæ personæ dicuntur esse præsentes in, anima ad quam mittuntur, sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, procedant, sicuti de facto procedunt, ex perfectissima amicitia, non possunt non esse ibi eo ipso præsentes præsentiâ speciali simul & substantiali.

34 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex D. Thoma 1. 2. quæst. 28. art. 1. ad 2. ubi docet, quòd amor amicitiæ triplicem includit unionem: unam quam supponit, & quæ est causa & fundamentum amoris, nempe unionem similitudinis: alteram quam formaliter facit, sive in qua formaliter consistit; amor enim (ut ait Augustinus) est junctura quædam, duo aliqua copulans, & veluti vitta coccinea, ligans amantem cum amato: tertiam ad quam tendit, & quã desiderat; & hæc est unio realis quam amans quærit habere cum re amata. Unde, ut refert Philosophus 2. Politic. Aristophanes dixit, quòd amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia id non possunt præstare, uniuntur inter se eo modo quo possunt, per conversationem scilicet, colloquia, & alia hujusmodi. Cùm ergo amor Dei sit efficacissimus, & possit assequi quod intendit; ex vi gratiæ & charitatis quam causat in anima, ei unitur, non solùm objectivè & secundùm affectum, sed etiam realiter & substantialiter: ita ut si per impossibile non esset illi præsens, ratione suæ immensitatis, adhuc esset in ea specialissimo & realissimo modo; sicut specialiter & realiter est in Beatis per gloriam, & in Humanitate Christi per unionem hypostaticam.

35 Probatur tertiò: In patria ratione charitatis personæ divinæ sunt præsentes animæ justi, præsentiâ simul speciali & substantiali: Ergo & in via. Consequentia est legitima: charitas enim viæ & charitas patriæ, sunt ejusdem speciei atomæ, quia utrobique tendunt in Deum, ut est summum bonum in se ipso. Antecedens verò est manifestum, cùm enim in patria anima per charitatem perfectissimè fruatur Deo; fruitio autem perfectissima Dei non fit nisi de Deo possesso secundùm ejus substantiam, evidens relinquitur, Deum in patria, ratione charitatis, fieri præsentem animæ justi, præsentiâ speciali simul & substantiali.

36 Confirmatur: Visio Beatifica exigit præcisè ratione sui præsentiam Dei, nedum objectivam, sed etiam entitativam & substantialem cum anima: Ergo & charitas, sive patriæ, sive viæ. Antecedens est certum: visio enim Beatifica exigit ratione speciei impressæ, quæ est ejus principium formale, & cujus vicem Deus immediatè per suam substantiam supplet, unionem substantialem Dei cum intellectu Beati. Consequentia verò probatur: Nam, ut ait D. Thomas ubi suprà in respons. ad 3. amor est magis unitivus, quàm cognitio: Ergo si visio Beatifica, quia est cognitio perfectissima Dei, requirit ex se substantialem Dei præsentiam cum intellectu Beati, à fortiori perfectissimus amor amicitiæ, quo Deus hominem justum diligit, exiget realem & substantialem ejus præsentiam in anima justi.

37 Dices primò: Amor quo ex divina charitate diligitur proximus, non minus est perfecta amicitia, quàm ille quo ex eadem charitate diligitur Deus; & tamen non requirit intimam, realem, & substantialem præsentiam proximi in voluntate, sive anima, ipsum diligentis: Ergo nec illam requirit amor amicitiæ, quo Deus ex charitate, & gratia diligitur.

Sed negatur consequentia, & paritas: Ratio discriminis est, quia licèt Deus & proximus eodem omnino habitu charitatis diligantur, Deus tamen amatur tanquam objectum primarium, & proximus tanquam secundarium: amicitia autem perfectissima non exigit necessariò conjunctionem substantialem & intimam, nisi cum objecto primario dilecto.

Dices secundò: Gratia sanctificans, & omnia ipsius dona, sunt speciales effectus Dei: Ergo 38
personæ divinæ non sunt aliter præsentes ratione donorum illorum in anima justi, quàm modo generali, quo Deus ut agens primum est præsens singulis rebus per suam immensitatem.

Sed nego etiam consequentiam, licèt enim gratia sanctificans cum suis donis, considerata in ratione effectûs Dei, non dicat aliam præsentiam divinarum personarum in anima, quàm illam quæ Deo convenit, ratione immensitatis, & omnibus effectibus Dei communis est: quia tamen considerari potest insuper secundùm quod tribuit animæ cui inhæret, quòd cognoscat & diligat Deum, cognitione & amore ex perfectissima amicitia provenientibus, fit inde, ut præter præsentiam Dei substantialem, in ratione primæ & universalis causæ, exigat insuper aliam quæ est in ratione objecti, intimè quoad suam entitatem præsentis potentiæ.

Alia argumenta solùm probant, cognitionem & amorem, quæ non pertingunt ad rationẽ amicitiæ perfectissimæ, non exigere specialem præsentiam rei cognitæ & amatæ in cognoscente & amante: cum quo stat, quòd cognitio & amor, quæ sufficiunt ad amicitiam perfectissimam, qualis est cognitio & amor Dei, quæ eliciuntur ab anima existente in gratia, necessariò præsentiam illam exigant. 39

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur primò, Præter tres modos generales, quibus Deus existit in rebus per 40
essentiam, præsentiam, & potentiã, dari tres alios speciales, quibus fit speciali modo præsens creaturæ intellectuali, scilicet per gratiam, per gloriam, & per unionem hypostaticam. Tres primi ad attributum immensitatis pertinent: alii duo speciales ad invisibiles divinarum personarum missiones spectant: tertius ad missionem visibilẽ Verbi Divini, quæ in Incarnatione facta est. Per gratiam Deus est præsens animæ, ut amicus & sponsus, & sicut cognitũ in cognoscente, & amatum in amante, cognitione & amore ex perfecta amicitia profluentibus, ut antea explicatum est. Per gloriam mentibus Beatorũ intimè illabitur, illisque per modum speciei & formæ intelligibilis, mirabili & ineffabili modo unitur, ut in Tractatu de visione Beatificâ ostẽdimus. Per unionem verò hypostaticam Verbum Divinũ terminat humanitatem eiq; per modum subsistentiæ & personalitatis conjungitur. Unde hæc unio seu præsẽtia est omnium nobilissima & præstantissima. In justis enim & Beatis Deus præsens est per dona creata & accidentalia gratiæ & gloriæ: in Christo per gratiam increatam & substantialem. In aliis sic est, ut ipsi non sint Deus per essentiam, sed tantùm per participationem: in

Disp. 2. art. 3.

in Christo sic existit, ut ille sit verus Deus, ac naturalis Dei Filius. Denique cæteris per partes, Christo verò tota se infudit nedum gratiæ, sed etiam Divinitatis plenitudo: unde Psalmista dicit: quòd Deus unxit illum præ cæteris consortibus ejus. Et Augustinus Epist. 67. hoc inter Christum & alios Sanctos, quod inter caput & cætera membra discrimen observat. Sicut enim licèt anima insit realiter & substantialiter singulis corporis partibus, in capite tamen, in quo vigent omnes sensus, modo specialissimo residet: ita quamvis in hominibus justis & sanctis Deus sit per gratiam & charitatem substantialiter præsens; in Christo tamen, tanquam in capite, in quo sunt omnia charismata gratiarum, specialissimo modo inhabitat, secundùm illud Apostoli ad Coloss. 2. *In ipso habitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter.* Unde Christi humanitas speciali titulo templum Divinitatis appellatur, juxta illud Christi Joan. 2. *Solvite templum hoc, & post triduum excitabo illud:* quod Christus dicebat de templo corporis sui, ut ibidem subdit Evangelista.

41 Colligitur secundò, Modum quo Deus adest Summo Pontifici, aut Conciliis generalibus, res fidei definientibus, non esse ita nobilem & perfectum, ac illum quo præsens est animæ justi. Primus enim est generalis, quo Deus adest ut Regens & Dominus: secundus specialis, quo præsens est tanquam Amicus & Sponsus. Per primum dat sua, per secundum dat seipsum. Primò præbet tantùm lumen & sapientiam; altero infundit charitatem & gratiam. Illo denique Deus solùm movet, instruit & dirigit intellectũ ne in veritatis cognitione aberret, isto verò animam mundat, ornat, sanctificat & consecrat, ut in ea, non solùm tanquam in templo suo, sed etiam ut in cœlo resideat & inhabitet: sicut egregiè expendit Augustinus in Psal. 122. explicans verba illa Psalmistæ: Ad te levavi oculos meos, qui habitas in cœlis. *Quid, inquit, est cælum Dei? Omnes sanctæ animæ: nam & Apostoli, quamvis in terra essent carne, cælum erant, quia in illis Dominus sedens, per totum mundum ambulabat.*

42 Colligitur tertiò, Animam per peccatum mortale, non solùm creata gratiæ dona, sed ipsas etiam personas divinas & increatas amittere. Nam (ut suprà ostendimus) per missionem invisibilem non solùm dona creata gratiæ, sed ipsæ etiam personæ divinæ & increatæ dantur animæ, ut in illa speciali modo inhabitent, illisque tanquam bono sibi proprio ac peculiari, per actus cognitionis & amoris perfruatur. Ergo dum homo peccat mortaliter, non solùm perdit dona creata gratiæ & charitatis, sed ipsas etiam personas divinas & increatas. Licèt enim post peccatũ illæ sint adhuc præsentes animæ præsentiâ generali, quæ ratione immensitatis Deo convenit; in illa tamen non resident amplius speciali illâ, & mirabili, ac ineffabili præsentiâ, quam ratione gratiæ & charitatis habebant; nec anima tunc habet jus illis perfruendi, tanquam bono sibi proprio & peculiari. Unde amissio gratiæ est maxima omnium jacturarum quæ fieri possunt. In aliis enim solùm dona Dei perduntur: in ista ipsemet donator amittitur, & tres SS. Trinitatis personæ ab anima, in qua ut in tẽplo specialiter habitabant, recedunt. Hinc egregiè D. Bernardus in parvis sermonibus ait: *Est Trinitas creatrix, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, ex qua cecidit creata trinitas, memoria, ratio & voluntas. Et est trinitas per quam cecidit, videlicet suggestio, delectatio, & consensus: est trinitas in quam cecidit, scilicet impotentia, cæcitas, & immunditia. Denique trinitas per quam resurgit, nimirum fides, spes, & charitas.*

Addo, quod sicut per gratiam & charitatem fit in nobis mirabilis quædam circuminsessio seu mutua Dei in homine, & hominis in Deo existentia, ut antea declaratum est: ita pariter per peccatum fit mutua quædam separatio & elongatio hominis à Deo, & Dei ab homine: cum hoc tamen discrimine, quòd circuminsessio gratiæ & charitatis incipit à Deo, qui priùs hominẽ diligit, quàm ab homine diligatur, ut dicitur 1. Joan. 4. separatio verò mutua quæ fit per peccatum incipit ab homine qui priùs deserit Deum, quàm ab illo deseratur, ut ex Augustino docet Tridentinum sessione 6. cap. 11. *Disp. 12. art. unico in fine.*

Cætera quæ docet D. Thomas in hac quæstione, facilia sunt, & ex sola textûs lectione percipi possunt. Unde hanc disputationem, & totum hunc Tractatum, his egregiis Augustini verbis, ex libro 1. de Trinitate desumptis, placet concludere. *Ubi quæritur unitas Trinitatis, Patris, & Filij, & Spiritus sancti, nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. Non pigebit me sicubi hæsito, quærere: nec pigebit sicubi erro, discere. Quisquis ergo hoc audit, vel legit, ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter hæsitat, quærat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. Ita ingrediamur simul charitatis viam, tendentes ad eum, de quo scriptum est: quærite faciem eius semper* 43



TRACTATUS SEPTIMUS.

DE ANGELIS.

A quæst.50. primæ partis, usque ad 65. & à 106. usque ad 114.

PRÆFATIO.



ERUM ordinem sequimur, Amice Lector, *cùm post editum de Deo Trino Tractatum, illum qui de Angelis est, damus. In valvis enim SS. Trinitatis veluti excubantes ministros, Dionysius collocat Angelos: imò augustissimum illorum cœtum*, Trinitatem alteram, *gloriosâ planè nomenclaturâ, Nazianzenus appellat. Hactenus Solem unum, tribus (ut idem Sanctus Doctor loquitur) luminibus gloriosum, de Deo Uno & Trino disputantes, contemplati sumus; nunc primùm in eius micantes radios oculos deflectendo, Angelum rerum omnium creatarum fastigium meritò intuemur; quippe qui primus luminis æterni radius existit, & ut è veteribus quidam*, adumbrata lux est, in umbra Divinitatis producta; *cuius iterum lucis in umbra, anima rationalis; & in huius etiam umbra, anima sensitiva producitur: sicque continuâ ac successivâ lucis diffusione, eò debiliori, quò longiùs à suo fonte seiunctâ; donec in umbram tandem informem, scilicet materiam, lucis omnis ac perfectionis expertem, desinat.*

Orat 13. pag. 211.

Ceterùm difficilis est, & homine maiorem exigit ea, quam aggredimur, de Angelis tractatio. Horum sanè laudes facilè quisque congerit, dum eos Divinæ intelligit propiores esse Naturæ: & res inferiores ita superare, ut in sese omnium dignitatem, omnium decora, felici planè compendio complectantur. Latus hic sese aperit dicendi campus, in quo excurrere discat mortalis facundia: sunt enim Empyreæ domûs purpurati Dynastæ, Triadis honorarij, Palatini cœlites, primique luminis administri: magnæ sunt mentis Dei purissimæ quadam scintillæ, de sempiterni illius luminis accensæ facibus; nihil terrenæ concretionis habentes; nihilque prorsus maculosæ illius argillæ quam in mortalia corpora rerum molitor Deus digessit. Si Philonem audias, aures & oculi Dei existunt: Theologiæ sunt miracula: *si Basilium*, Cœlestes litteræ: *si Origenem*, Cœlorum officinæ: *si Damianum*, Voces mundi: *si Ambrosium*, Dei ipsius officia: *si Tertullianum*, & manus, quibus beneficia largitur: *si Hilarium consulas, ut eorum componas panegyrim. Hæc & similia latissimè circumfusa sunt spatia, in quibus facilè possit excurrere mortalis facundia; sed Angelorum definire naturam, proprietates explorare, & explicare officia, sanè res ardua est. Hoc tamen potissimum habet præ cæteris Schola Thomistica, ut Tractatum de Angelis, etsi difficillimum, potiori iure sibi vendicet, quæ præ cæteris Angelicum Doctorem agnoscit. Enimverò quis meliùs Doctore Angelico noscere potuisset Angelos? Sanè ut in aliis cæteros, ita in hoc de Angelis Tractatu, seipsum, quia homine maior scripsit, superavit: nec cuiusquam iniuriâ augustissimum Doctoris Angelici titulum est assecutus Aquinas noster, quem ab Ezechiele primum bos mutus, initio cùm studiis incumberet, nuncupatus accepit. Etenim quem Propheta 1. cap. in hac mystica animalium visione, bovem dixerat, post capite 10. Cherubinum dicit; ut mirum sit bovem tam subitò transformatum in Cherubinum, aut Cherubinum aliquando bovem fuisse. Sed hæc felix in Thoma metamorphosis, bovem evasisse in Cherubinum. Socium etiam Aquinatem Angeli agnoverunt, dum zonâ, non solùm ut virginitatis præmiô, sed ut eiusdem militiæ cingulô donarunt; adeò ut non tam candidatum Angelorum, quàm socium effecerint. Certè agnoscunt se pares, & vel ipsius societatis & consuetudinis iure æquum est socias sibi esse invicem cognitos. Quare & tibi polliceri*, Amice Lector, *& mihi sperare audeo, cæteris hunc de Angelis Tractatum inferiorem non futurum: cùm in ipso semper Angelicus Doctor loquatur, & mihi ipsum audire videar, ut Angelum Ioanni loquentem*: Hæc scribe Ecclesiæ.

DISPUTATIO PROOEMIALIS.

De existentia & creatione Angelorum.



A UÆ post disputationem de Sanctissimo Trinitatis Mysterio, Divus Thomas circa productionem creaturarum, & earum à Deo emanationem tractavit, philosophica sunt, & in Physica vel Metaphysica explicari solent: quare ea hic prætermittimus, & ad quæstiones de Angelis, Deo favente, ipsisque sanctissimis Spiritibus juvantibus, gradum facimus. Sed antequam scholasticas difficultates, quæ in hoc Tractatu explicari solent, aggrediamur, & quæ idem sanctus Doctor de substantia, loco, mo-
B tu, cognitione, volitione, gratia, merito, peccato & pœnâ, locutione & illuminatione, ordinibus & hierarchiis, missione & custodia Angelorum, à quæstione quinquagesima usque ad sexagesimam quintam, & à centesima sexta usque ad centesimam decimam quartam fusè pertractat, exponamus, aliquid de illorum existentia & creatione præmittendum esse censuimus.

ARTICULUS PRIMUS.

C

Vnde probetur dari Angelos?

QUamvis unaquæque facultas objectum suum totale supponat, nihil tamen obstat, quo minùs objectum veluti partiale & secundarium non ita certum habeat, quin existentiam illius investiget. Quod tunc maximè solet contingere, vel quando res, de qua agitur, valde remota & ignota nobis est; in quo casu vix potest separari quæstio, *quid est*; à quæstione, *an est*; vel quando scientia universalis est & multa complectens, sicut Metaphysica: tunc enim potest objectum suum,
D præsertim partiale, quantùm ad existentiam probare. Utrumque autem in præsenti concurrit: in primis enim substantia immaterialis, quam vocamus Angelum, à cognitione sensibili & humana valde remota est: aliundè verò Theologia se habet in ordine supernaturali, sicut Metaphysica in ordine naturæ; quæ ideò vocatur *Theologia naturalis*; sicut sacra doctrina appellari potest *Metaphysica supernaturalis*: ex quo fit ut existentiam objecti hujus Tractatûs possit comprobare. Quare in ipso hujus operis limine, unde probetur dari Angelos, inquirimus.

§ I.

Dari Angelos divina revelatio docet.

1 DAri Angelos, seu substantias aliquas intellectuales & incorporeas, negabant olim quidam Philosophi apud Aristotelem quarto Physicorum textu quinquagesimo secundo & quinquagesimo septimo, asserentes nihil esse in mundo, præter res corporeas. Quem errorem sequuti sunt Sadducæi, dicentes non dari Resurrectionem, neque Angelum, neque ullum Spiritum, ut refert sanctus Lucas Actuum 23. Cùm autem illi solas Moysis Scripturas admitterent, ad illum errorem confutandum, solis testimoniis ex Moysis libris depromptis utendum est.

Primo loco occurrit illud quod habetur Genesis tertio. *Collocavit Dominus ante Paradisum voluptatis Cherubim, ad custodiendam viam ligni vitæ.* Item ibidem capite decimo nono dicitur: *Venerunt duo Angeli Sodomam vespere.* Capite vigesimo secundo. *Angelus Domini de cœlo clamavit dicens: Abraham Abraham.* Capite vigesimo octavo. *Vidit Iacob scalam, & Angelos Dei descendentes & ascendentes per eam.* Exodi vigesimo tertio. *Ecce ego mitto Angelum meum, qui præcedat te, & custodiat in via.* Denique, ut ait Divus Gregorius homilia trigesima quarta in Evang. *Angelos & Archangelos penè omnes sacri eloquij paginæ testantur.* Et Augustinus in Psalmum centesimum tertium. *Angelos* (inquit) *novimus ex fide, & multis apparuisse scriptum legimus & tenemus: nec indè dubitare fas nobis est. Spiritus autem Angeli sunt: & cùm spiritus sunt, non sunt Angeli: cùm verò mittuntur, fiunt Angeli; Angelus enim officij nomen est non naturæ. Quæris nomen hujus naturæ? Spiritus est. Quæris officium, Angelus est.*

2 Respondebant Sadducæi, Angelos, quorum Scriptura Moysis facit mentionem, esse tantum quosdam animi motus, & cogitationes quas Deus hominibus immittit; putà Angelum, de quo dicitur Genesis vigesimo secundo, quòd prohibuerit Abrahamum ne Isaac occideret, fuisse cogitationem, quam Deus excitavit in mente Abrahæ, quâ cognosceret Deum nolle Isaac opere ipso immolari.

3 Sed hæc Sadducæorum interpretatio erat manifesta Scripturæ corruptio. Nam ipsa Moysis Scriptura dicit Angelos de cœlo descendere, apparere in terris, luctari cum Jacob, loqui, miracula facere, præesse hominibus, deduxisse filios Israël in columna nubis, & similia quæ tantum personis & substantiis viventibus, non autem cogitationibus convenire possunt. Et de illo ipso Angelo, qui missus est ad Abraham, ut prohiberet immolationem Isaac, legitur Genesis vigesimo secundo: *Ecce Angelus Domini clamavit de cœlo*, id est constitutus

tutus in superiori aëris regione clamavit; clamavit autem dicens, *Abraham Abraham!* scilicet voce humanâ, sensibili, externâ, affatus est Abrahamum: Ergo non erat cogitatio in mente Abrahæ posita, ut somniabant Sadducæi.

4 Dices: Si Moyses Angelorum existentiam agnovit, cur initio Genesis, rerum omnium creationem exactè describens, nullam productionis Angelorum fecit mentionem?

Respondent aliqui, prætermissam fuisse à Moyse Angelorum creationem, ne populus Judaicus, ad idololatriam nimium propensus, Angelos tanquam Deos adoraret.

Sed hæc responsio displicet: Quia eadem ratione debuisset Moyses nusquam Angelorum mentionem facere: Atqui sæpius de ipsis in Genesi loquitur, ut patet ex locis suprà allegatis: Ergo eâ ratione creationem illorum non prætermisit.

Verius existimo, ideo Moysem creationis Angelorum non meminisse, quia sui instituti ratio id non postulabat. Ut enim ait Hieronymus Epist. 139. solum voluit Moyses ordinem creationis rerum corporalium describere: quia solum in rebus corporeis creandis fuit illa series & varietas dierum, quam præcipuè Moyses explicare in Genesi intendebat.

§. II.

Naturalis ratio Angelos esse demonstrat.

5 PRobatur: Ratio naturalis dictat Deum condidisse hoc universum perfectum: Sed universi perfectio exigit, ut in eo sint substantiæ quædam purè intellectuales, quas Angelos appellamus: Ergo dari Angelos ratio naturalis ostendit. Major patet, Minor autem ostenditur primò ratione D. Thomæ hîc art. 1. Perfectio effectûs consistit in assimilatione ad causam, in ea ratione & perfectione secundùm quam causa est; unde communiter dicitur, quòd agens agit sibi simile: Sed Deus, cùm sit naturæ purè intellectualis, agit tantùm per intellectum & voluntatem: Ergo ad universi perfectionem requiritur, quòd in aliqua sui parte Deo secundùm hanc rationem assimiletur; & per consequens quòd in eo sint substantiæ aliquæ purè intellectuales, seu intellectu & voluntate præditæ, quæ *Angeli* appellantur.

6 Dices, Hanc rationem nimis probare: probat enim omnes creaturas in particulari, quæ à Deo perfectæ fuerunt conditæ, debere esse intellectuales, ad hoc ut perfectè assimilentur Deo.

Sed contra: Cùm Deus non intendat perfectionem cujuslibet creaturæ in particulari absolutè, sed tantùm in ordine ad bonum seu perfectionem universi; sicut universi perfectio non exigit in omni creatura, sed in aliqua tantùm, perfectam assimilationem cum Deo creatore: ita non quælibet creatura, sed aliqua tantùm debet esse intellectualis: maximè, quia alioquin nulla esset in rebus graduum distinctio; subindeque tolleretur perfectio universi, quæ ex multiplici graduum diversitate consurgit.

7 Secundò probatur Minor principalis: Bonum seu perfectio universi consistit nedum in unione partium ipsius inter se, sed etiam in unione perfecta ipsius cum Deo, tanquam cum

A suo principio; perfectio enim cujuslibet effectus consistit in circulo, sive in reditu ad suum principium; propter quod figura & motus circularis sunt omnium figurarum & motuum perfectissima: Sed unio perfecta universi cum Deo tanquam cum sua causa, nequit fieri nisi per creaturam intellectualem; quia non fit nisi mediante cognitione & amore, quorum sola creatura intellectualis est capax: Ergo universi perfectio exigit, ut in eo sint substantiæ intellectuales, sive Angeli.

Tertiò eadem Minor suadetur: Universi perfectio in ordine consistit: Sed ordo universi postulat, ut in eo sint substantiæ purè intelle- 8
B ctuales: Ergo idem postulat ejus perfectio. Minor probatur: Nam ut discurrit sanctus Thomas quæstione de spirit. creaturis articulo quinto ab uno extremo ad aliud non pervenitur, nisi per media; unde sub cœlo, ordine nobilitatis & subtilitatis est ignis, sub igne aër, sub aëre aqua, sub aqua terra: Ergo à Deo, qui est in summo rerum vertice, non pervenitur ad substantiam corpoream, quæ est extremè divinæ spiritualitati & simplicitati opposita, nisi per multa media; inter quæ est substantia spiritualis non unita corpori, à qua ad substantiam unitam, & deinde ad purè corpoream descenditur: unde etiam Deus dicitur media per superiora, & infima per media
C gubernare & disponere.

Denique eadem Minor ostenditur. Ad universi perfectionem requiritur, ut omnes gradus 9 essendi contineat; alioquin non posset dici universum simpliciter, quod ex propria ratione, ut nomen ipsum indicat, postulat universitatem quandam creaturarum producibilium à Deo, saltem secundùm gradus communes: At si in eo non darentur substantiæ purè intellectuales, gradus omnium perfectissimus, scilicet intellectivus, universo deficeret: Ergo universi perfectio postulat, ut in eo substantiæ purè intellectuales existant.

D Confirmatur. In homine, qui microcosmus, epilogus universi, vel parvus mundus, aut parvum universum dicitur; dantur omnes essendi gradus, vivendi, sentiendi, & intelligendi, adunati: Ergo à fortiori in magno universo debent dari; & per consequens in eo debent esse creaturæ pure intellectuales & incorporeæ.

Dices primò, Hanc rationem nimis probare: 10 nam si universi perfectio exigeret, ut in eo essent omnes gradus essendi possibiles, requireret etiam, ut in eo Deus produceret perfectissimas creaturas, quas potest producere: Sed hoc non est dicendum; nam ut docet D. Thomas suprà
E quæstione vigesima quinta, articulo sexto. Deus qualibet re à se factâ, potest facere meliorem: Ergo nec illud.

Sed contra: Licet universi perfectio ad sui integritatem omnes creabiles essendi gradus requirat, non exigit tamen omnes modos habendi tales gradus, sive omnes species sub illis contentas: quia gradus essendi sunt finiti, tam actu quàm potentia, nec possunt dari nisi tres, scilicet esse, vivere, & intelligere, ut docet Divus Thomas suprà quæstione vigesima secunda, articulo quarto ubi ait: *Post Bonitatem Divinam quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in rebus consistens, est perfectio universi, quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus: unde ad Providentiam Divinam pertinet, omnes gradus entium producere.* Modi verò essendi, sive species sub illis gradibus con-

contentæ, sunt in infinitum multiplicabiles; saltem in supremo gradu, scilicet intellectuali: unde ad perfectionem universi non est necesse, omnes rerum possibilium species actu produci, cùm hoc repugnet, sed sufficit quòd habeantur omnes gradus essendi.

11 Dices secundò, Gradum intellectivum reperiri in homine secundùm animam, quæ intellectualis est: unde licèt non essent Angeli, gradus intellectivus universo non deesset.

Sed contra primò: Gradus intellectualis ab anima rationali valdè imperfectè participatur; quia licet illa spiritualis sit quoad substantiam, est tamen corporea quoad modum, utpotè forma corporis, & in operatione intellectuali à sensibus & phantasmatibus dependens: non convenit autem perfectioni & pulchritudini universi, quòd alii gradus inferiores, perfecti & completi sunt omnium verò supremus ac nobilissimus, imperfectus & incompletus relinquatur.

Secundò, Accidit intellectuali operationi, & pertinet ad imperfectionem ipsius, quòd à corpore dependeat; sicut est de imperfectione visûs vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro: quod autem per accidens adjungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur: Ergo præter animam rationalem, debet dari aliqua substantia purè intellectualis, non indigens corpore ad intellectualem operationem & hæc est natura Angelica. Ita S. Thom. quæst. citatâ de spirit. creaturis. Confirmatur: Si datur in rerum natura unum extremum, & medium, congruum est dari aliud extremum: Sed in ordine entium datur aliquid omninò materiale, sicut lapis; & aliquid medio modo se habens, sicut homo, qui partim corporeus, partim spiritualis est: Ergo debet dari aliud extremum, substantia scilicet purè intellectualis, quam Angelum vel intelligentiam appellamus.

§. III.

Dari Angelos ipsa quoque docet experientia.

12 PRobatur: Experientiâ constat multa ab Energumenis fieri, quæ vires totius naturæ corporeæ superant: videmus enim puellas rusticas & ignaras, linguam maternam vix callentes, dæmonopoplexiâ affectas, loqui Latinâ, Græcâ & Hebraicâ linguâ, pangere carmina, divinare, & secreta detegere: Sed hoc non possent præstare, nisi ab aliqua superiori & incorporea substantia moverentur, quæ nulla alia esse potest, quàm malus Angelus, sive Dæmon: Ergo dari Angelos in rerum natura, ipsa etiam probat experientia. Major patet, Minor autem probatur. Effectus illi mirabiles & extraordinarii, neque Deo, neque animæ separatæ, nec ulli causæ naturali attribui possunt: Ergo necessariò reduci debent in dæmones, seu malos Angelos illarum puellarum corpora obsidentes, vel possidentes. Consequentia patet ex sufficienti enumeratione: vix enim aliud assignari potest, à quo effectus illi possint procedere. Antecedens verò probatur, discurrendo per singula. In primis enim, quod effectus illi immediatè à Deo ut speciali motore procedere nequeant; manifestum videtur: tum quia repugnat sanctitati Dei, quod specialiter & miraculosè operetur tam indecentia, cujusmodi sunt plurima quæ fiunt & dicuntur ab Energumenis: tum e-

A tiam, quia si Deus immediatè illa in ipsis præstaret, non egeret humoribus corporum; nec proindè medicinâ, aut alio corporeo remedio, ejus effectus impediretur, & tamen videmus arreptitios medicamentis, & musicâ saltem per aliquod tempus, interdum sanari, non certè ob aliquam causam, nisi quia Dæmon eos nequit torquere, nisi pravos humores ipsorum concitando, quibus si non uteretur, nec eos posset vexare, nec mira suprà dicta in illis exercere.

Quòd etiam illi effectus ab anima separata proficisci nequeant, licèt non pari certitudine constet, ex eo tamen suaderi potest, quòd cùm animæ ex natura sua sint formæ corporis organici (ut demonstrant earum operationes sensitivæ eis naturales) in corpore habent summam suam perfectionem; atque adeo non est probabile, quod extra B corpus perfectiùs operentur, quàm in corpore; & quòd separatæ plus possint in corpora, quàm conjunctæ: Sed conjunctæ effectus illos mirabiles præstare non possunt: Ergo nec separatæ. 13

Addo quod, si semel admittatur dari animas spirituales & immortales, à corporibus separatas, nulla erit ratio negandi esse in rerum natura alias substantias intellectuales completas, quas *angelos* seu *intelligentias* appellamus, ut supra ostensum est: unde Sadducæi, qui negebant dari Angelos, consequenter etiam dicebant nullum esse spiritum, ut habetur Actuum 23.

Denique, quòd illi effectus nulli causæ naturali adscribi possint, videtur omninò evidens. Etenim C quod aliqui dicunt, illos prodire à melancholia, vel atra bile, aut complexione corporis vitiata, ridiculum est, ut late & optimè docet Fernelius libro 2. de abditis rerum causis cap. 16. Quomodo enim melancholia nos alienorum secretorum conscios, peregrinorumque idiomatum sine labore peritos faceret? Nec minùs delirant, qui mirabiles hujusmodi Energumenorum motus & effectus, syderium, præsertim verò Lunæ, influxibus adscribunt. Quis enim ibi luminarem efficaciam comminiscatur, ubi secreta cordium arcana aperiuntur, ubi peregrina idiomata, & varia linguarum D genera audiuntur? quæ omnia syderium virtutem superant, imò & aliquid divinum sapiunt. Unde egregiè Tertullianus in Apologetico: *Dæmones sumentes quasdam temporum sortes, æmulantur Divinitatem, dum furantur divinationem.* 14 Cap. 22.

Simile argumentum desumi potest ex operibus Magorum & Incantatorum, à quibus etiam fiunt multa, parvis quibusdam rebus admotis, verbisque prolatis, quæ omnem verborum & corporeæ cujusvis substantiæ vim, manifestè superant, & quæ proinde solis spiritibus malignis, ad illorum signorum præsentiam hæc operantibus, adscribi possunt. Magi enim ferunt in aëra, invisibiles se præbent, figuram mutant, li- E gant conjuges, grandines & procellas immittunt, tempestates excitant, in speculis exhibent imagines rerum quæ fiunt in locis remotis: imò ut notat Tertullianus: *Phantasmata edunt, defunctorum inclamant animas, pueros in eloquium oraculi eliciunt, multa miracula, circulatoriis præstigiis ludunt, somnia immittunt, & per hos capræ & mensæ divinare consueverunt.* Id est (ut interpretatur Zephyrus) Magi in Necromantiis animas defunctorum, Dæmonum potentiâ concitas, percontantur: in Hydromantis edunt per pueros 15 Ubi suprà

oracula, somnia immittunt, perstringunt in multis rebus oculos nostros; ita ut non modò boves, capræque loquantur, sed & mensæ apud Gymnosophistas, quas Apollonius ille Thyaneus vidisse Philostrato testatur. Quid denique admirandas Dæmonum operationes, & ficta miracula commemorem, quibus apertissimè declaratur eorum existentia? Nam ut cum eodem Tertulliano loquar *Phantasmata Castorum, & aquam cribro gestatam, & navem cingulo promotam, & barbam tactu irrufatam, ut numina lapides crederentur, & Deus verus non quæreretur.* Id est (eodem Zephyro interprete) nullum est ostentum, quod non facile Spiritibus Angelicis. Hac ratione Castorum phantasmata dicuntur Macedonici belli victoriam eâdem horâ Romanis annuntiasse. Et inter Virgines Vestales, altera nomine Tuccia, cribro continuit aquam: altera Claudia, navem magnæ Matris, vado Tyberino hærentem, cingulo suo ducere potuit. Et Domitii fusca barba, solo Castorum tactu rufa enituit, ad fidem dictorum faciendam Quis ergo sanæ mentis Angelorum existentiam negare poterit, & eniti adversùs id, quod nedum divina revelatione, SS. Patrum, totiusque Ecclesiæ testimonio, Gentilium Philosophorum authoritate, naturali ratione, sed propriâ ipsorum etiam Dæmonum confessione, totque experientiis comprobatur?

Articulus II.

Vtrum Angeli ante mundum corporeum à Deo creati sint?

16 Angelos non esse ab æterno productos certa fides est: cùm nulla creatura fuerit ab æterno, sed in principio temporis, ut definitur in Concilio Lateranensi, cujus verba infra referemus. Unde solùm dubitari potest, an Angeli ante mundum corporeum, vel simul cum illo, à Deo creati fuerint? Quod dubium movetur præcipue propter Patres Græcos, qui olim docuere Angelos ante mundum corporeum à Deo fuisse conditos: hoc tradunt Origenes, Basilius, Chrysostomus, Nazianzenus, quem refert & sequitur Damascenus, libro 2. fidei cap. 3. imò, si Cassiano credimus, collat. 8. cap. 7. indubitatum apud fideles omnes id fuit.

17 Duo autem sunt præcipua hujus sententiæ fundamenta. Primũ est: Si Angeli creati essent cũ modo corporeo, creationis illorum mentionem aliquam fecisset Moyses, rerum omnium creationem initio Genesis exactè describens: Atqui nullam mentionem illorum fecit, cùm de creatione mundi corporei loqueretur: Signum igitur est, illos non fuisse cum mundo corporeo creatos.

Secundum sumitur ex nobilitate naturæ Angelicæ: conveniens enim videtur, quòd Angelus creaturas omnes corporales, sicut perfectione, & nobilitate naturæ, ita & tempore ac duratione præcedat. Unde Job 14. de Lucifero sub nomine Behemot dicitur: *Ipse est principium viarum Domini.*

Addit Cassianus loco citato, non esse credendum, Deum tot sæculis, ante creationem corporeæ creaturæ, mansisse otiosum; sed asserendum, illum bonitatem suam spiritualibus creaturis communicasse, antequam corporeas produceret. His tamen non obstantibus

18 Dico primò: Angeli non fuere creati ante

A mundum corporeum, Ita docent omnes ferè Patres Latini, cum Augustino 11. de civit. Dei cap. 6. & 9. & Scholastici cum S. Thoma, infra quæst. 61. art. 3.

Probatur ex Concilio Lateranensi cap. *firmiter*, ubi asseritur, *Deum simul ab initio temporis utrumque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam.* Licèt enim hæc definitio nostram conclusionem non reddat omnino de fide certam, ei tamen tantam tribuit certitudinem, ut non possit saltem sine temeritate negari, sicut infrà patebit.

Præterea conclusio ex Scriptura colligitur. Nam Exod. 20. v. 11. dicitur: *Sed diebus fecit cœlum*
B *& terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt*: At sine dubio Angeli sunt in mundo, & in cœlo: Ergo intra spatium illorum sex dierum à Deo conditi sunt: Ergo non ante cœlum & terram, quæ Deus initio sex dierum creavit. Unde Epiphanius hæresi 65. *Illud* (inquit) *evidenter divinus sermo declarat, neque post sydera productos Angelos, neque ante cœlum, terramque constitutos. Est enim certa illa, & immutabilis sententia, ante cœlum ac terram nihil omnino conditarum rerum extitisse; quoniam in principio creavit Deus cœlum ac terram, ut illud sit creandi principium, ante quod creatis ex rebus omnino nulla fuerit.*

Addo quòd Ecclesia, in hymno de Transfiguratione, ut doceat Verbum divinum esse Deum,
C ait ipsum superare antiquitate omnes creaturas; & hoc enuntiat, dicens illud esse *antiquius cœlo & chao*, id est mundo sublunari nondum digesto: At non bene diceretur Verbum Divinum creaturis antiquius, ex eo quòd sit antiquius cœlo & chao, si Angeli ante cœlum & chaos à Deo fuissent conditi, ut manifestum est: Ergo idem quod priùs.

Denique optima est hæc congruentia, quam affert D. Thomas infra quæst. 61. art. 3. Angeli sunt 19
partes universi, & una cum creatura corporea totum quoddam integrale componunt, quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam: Sed
D nulla pars perfecta est, à suo toto separata: Ergo non est probabile, quod Deus, cujus perfecta sunt opera, sicut dicitur Deuter. 32, creaturam Angelicam seorsim ante alias creaturas produxerit.

Non placet hæc ratio Pererio libro 1. in Genes. 20
cap. ultimo: quia, inquit, Angeli non sunt partes universi, nisi quia ipsum movent, regunt, & administrant: quod autem hoc modo habet rationem partis, extra totum perfectionem suam retinet, ut patet in gubernatione extra navim, & in duce extra exercitium.

Sed hæc instantia frivola est: licèt enim An- 21
geli ad hoc universum, tanquam illius rectores & administratores, ac cælorum motores perti-
E neant; sunt tamen partes integrantes illius, & una cum rebus corporeis (ut modo dicebamus) totum quoddam integrale & naturale componunt: nulla autem pars integralis, separata à suo toto, perfecta est. Unde patet disparitas ad exempla allegata: cùm enim navis, aut exercitus non sint totum naturale, sed artificiale, gubernator non est pars naturalis navis, nec dux pars naturalis exercitûs, è contra verò, cùm hoc universum sit compositum naturale ex partibus naturaliter ad invicem coaptatis consurgens, Angelus est pars naturalis ad ejus perfectionem integraliter pertinens: Ergo licèt gubernator extra navim, & dux extra exercitum,

tum, naturæ suæ perfectionem retineant, non tamen Angeli, si extra hunc mundum corporeum fuissent producti.

22 Dico secundò: Probabile est, Angelos in ipso mundi corporei initio, seu primâ die creationis, à Deo fuisse conditos.

Hoc satis clarè indicat Concilium Lateranense loco allegato, dum ait: *Deus simul ab initio temporis condidit creaturam Angelicam & mundanam.* Idipsum etiam non minùs apertè significatur Job 38. ubi habetur, quòd cùm Deus appenderet fundamenta terræ, laudabant eum astra matutina, & jubilabant omnes Filii Dei, vel ut legitur in Hebræo: *Omnes Angeli Dei*, vel ut Chaldæi vertunt: *Omnes cœtus Angelici:* At terræ fundatio facta est tertiâ die, quâ Deus jussit congregari aquas in locum unum, ut appareret arida; tunc enim fuit erecta in colles, & depressa in valles, ac constituta in centro gravitatis quod nunc habet: Ergo tertiâ die creationis mundi, Angeli jam creati erant: unde credibile est, ipsâ primâ die, quâ Deus cœlum & terram creavit, Angelos fuisse conditos. Hinc notat Beda initio Examerou, quod ubi Moyses dixit: *In principio creavit Deus cœlum & terram*, statim subjungit: *terra autem erat inanis & vacua*; supple, non autem cœlum, *quod* (inquit) *fuit creatum, plenum Angelis.*

23 Unde patet responsio ad primum Patrum Græcorum fundamentum. Respondetur enim Moysem, cùm dixit: *In principio creavit Deus cœlum & terram*, nomine *cœli* comprehendisse Angelos, ut contentum in continente. Vel, ut alii volunt, Angelorum fecit mentionem, cùm dixit Genes. 2. *Igitur perfecti sunt cœli, & omnis ornatus eorum*; Hebraicè *exercitus eorum*: hoc enim nomine comprehendi possunt non stellæ tantùm & astra, Deuter. 4. sic dicta, sed & maximè Angeli, ut constat ex Lucæ 2. & Apocal. 12. ubi Angeli, *cœlorum militia*, vel *cœlestis exercitus*, nuncupantur, & boni cum malis præliantes inducuntur. Vel denique dici potest, quod Moyses Angelorum creationem prætermisit, nec expressam illius fecit in Genesi mentionem: quia ibi solùm creationis rerum corporalium ordinem describere intendebat, ut suprà ex D. Hieronymo annotavimus.

24 Ad secundum respondeo, quod sicut homo, quamvis aliis rebus corporeis nobilior, non debuit tamen priùs illis creari; sic neque Angelus ante mundum corporeum, sed simul cum illo: quia (ut suprà dicebamus) unà cùm mundo corporeo totum quoddam integrale componit. Quod verò de Behemot Job 41. dicitur, ad litteram interpretari debemus de Elephante, aut alio simili animali, quod principium viarum Dei dicitur; id est (ut exponit Pineda ibidem) caput, & primum, vel præcipuum dignitate, non inter omnia Dei opera simpliciter, sed inter animalia bruta. Nec obest, quòd multi Patres eodem loco per Behemot intelligunt Luciferum: nam Lucifer quoque dici potest principium viarum Domini, prioritate nobilitatis, aut dignitatis, non temporis aut durationis; juxta opinionem plurimorum Patrum, qui Luciferum putant primum Angelorum fuisse. Unde ait Beda quæst. 9. ex variis: *Lucifer priùs creatus extitit, ordinis prælatione, non temporis quantitate.*

25 Id verò quod addit Cassianus, non esse credendum, Deum tot sæculis ante creationem corporeæ creaturæ fuisse otiosum frivolum est: quia ab æterno Deus operatur ad intra, per actus cognitionis & amoris infiniti; quibus Verbum & Spiritum sanctum producit. Et si hæc ratio aliquid concluderet, probaret Angelos fuisse creatos ab æterno. Unde refert S. Augustinus libro 11. de civit. cap. 5. quòd eodem argumento nonnulli olim utebantur, ad probandum mundum fuisse ab æterno productum.

Quærunt hìc aliqui, an post definitionem Concilii Lateranensis, asserentis Deum simul ab initio temporis utramque condidisse creaturam, spiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam, opinio Patrum Græcorum, dicentium Angelos fuisse ante mundum corporeum conditos, hæretica vel erronea reputanda sit? Affirmant Ferrariensis, Canus, Molina, Valentia, & alii, existimantes hanc sententiam manifestè pugnare cum definitione Concilii, & per consequens ab errore non posse excusari. 26

Nihilominùs S. Thomas infrà quæst. 61. art 3. dicit hanc sententiam non debere censeri errorem, propter authoritatem Gregorii Nazianzeni; *cujus tanta est*, ut ait Hieronymus, *in doctrina Christiana authoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit.* Idem sentiunt ex nostris Cajetanus, & Sixtus Senensis, & ex Patribus Societatis Granadus, Petavius, & Vazquez, qui dis. 224. cap. 2. præfata verba S. Doctoris ponderans, ait: *Quisque doctus & prudens modestiam Doctoris Angelici imitari deberet, qui in hoc articulo, non dico tot antiquis & gravissimis Patribus, sed solùm Nazianzeno tantùm detulit, ut priorem sententiam damnare ullo modo ausus non fuerit: quâ suâ modestiâ S. Doctor Theologorum nostri temporis nimiam in judicando de aliorum sententiis licentiam non leviter reprehendit.* 27

Ad definitionem verò Lateranensis ibidem respondet, Lateranense, dum ait Deum simul ab initio temporis utramque condidisse creaturam, loqui non de simultate temporis, sed de paritate creationis: quemadmodum, inquit, Psalmo 48. dicitur *simul insipiens & stultus peribunt*, id est pariter, quamvis non eodem tempore, moriuntur. Petavius verò libro 1. de Angelis cap. 15. docet Lateranense per particulam, *simul*, significasse solùm æqualitatem intentionis Dei in producenda creatura spirituali & corporea: etenim, inquit, hoc decrevit Lateranense contra errorem Origenis, qui dicebat directâ Dei intentione spirituales tantùm creaturas primò à Deo conditas esse; corporeas verò fuisse creatas per accidens, occasione peccati commissi à creaturis spiritualibus, ut nempe in creatura corporea, tanquam in carcere, punirentur creaturæ spirituales. 28

Hæ tamen interpretationes non videntur legitimæ: licèt enim particula illa, *simul*, interdum idem significet ac *pariter*, Lateranense tamen apertè ibidem declarat se loqui de simultate temporis: quia non dicit tantùm: *Deus condidit simul*, sed addit: *simul ab initio temporis utramque condidit creaturam*. Item ibidem statim subjungit: *ac deinde humanam*, supple creaturam, *formavit*: illa autem particula, *deinde*, nihil aliud significare potest, quàm posterioritatem temporis; quia creatura humana condita est sexto mundi die, cùm tamen primo fuerint creati Angeli simul cum cœlo & terra. Porro sicut particula, *deinde*, necessariò significat posterioritatem temporis, ita & particula, *simul*, denotat ejus simultatem. Ex quo etiam confutata manet Petavii respon- 29

responsio: nam si Concilium voluisset per particulam, *simul*, declarare tantùm, æquè primâ Dei intentione factas esse creaturas corporales ac Angelos, particula *simul*, maximè in hominem debuisset cadere; propriè enim sunt homines qui æquè primò intenti sunt à Deo ac Angeli, mundus verò corporeus propter homines creatus: At in Lateranensi particula, *simul* non cadit in hominem; dicit enim: *Fecit simul utramque creaturam ab initio temporis, spiritualem & corporalem, ac deinde humanam*: Ergo per particulam *simul*, non significat solùm æqualitatem intentionis Dei in producenda creatura spirituali & corporea. Unde his responsionibus prætermissis,

30 Respondeo quòd licèt Concilium ibi loquatur de simultate temporis, & intendat Deum simul tempore & duratione utramque creaturam, spiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam condidisse: quia tamen hoc dixit incidenter, nec ibidem Patrum Græcorum sententiam damnare intendebat, sed solùm duos errores proscribere, nempe Aristotelis dicentis omnia esse ab æterno, & Origenis ponentis solas creaturas spirituales per se fuisse à Deo productas, illis verò peccantibus creasse corpora, quasi vincula quædam, quibus substantiæ spirituales alligarentur (ut ait S.Thomas opusc. 23. Decretalem illam exponens) Patrum Græcorum sententia, etiam post illam definitionem, non debet censeri hæretica, vel erronea; licet à temeritate non posset excusari ille, qui his temporibus assereret Angelos ante mundum corporeum à Deo fuisse conditos.

Potestque hæc responsio confirmari, & illustrari exemplo definitionis Concilii Tridentini sess. 6. can. 11. ubi damnans errorem Lutheri, asserentis nos justificari per gratiam Dei extrinsecam, ait justificationem nostram esse per qualitatem inhabitantem; & tamen quia hoc dixit incidenter, ibique solùm intendebat errorem Lutheri proscribere; opinio quæ negat charitatem & virtutes infusas esse habitus, seu qualitates animæ inhærentes, non censetur, post illam etiam Tridentini definitionem, hæretica, vel erronea: quia ad dignoscendum an aliquid sit ab Ecclesia definitum, attendēdum est ad errorem quem intendit damnare; quæ verò incidenter apponuntur, non censentur esse fidei dogmata.

ARTICULUS III.

In quo loco Angeli creati sint?

31 Circa locum in quo Angeli creati sunt, magna est incertitudo; res enim purè pēdet ex voluntate Dei, de qua nihil in Scriptura traditur. Ex illa tamen satis apertè colligitur, Angelos in aliquo cœlo fuisse conditos: nam ad Coloss. 1. dicitur: *Per ipsum, & in ipso condita sunt universa in cœlis & in terra, visibilia & invisibilia, sive Throni, sive Dominationes &c.* Ut autem sit apta distributio, oportet quòd sicut præcipua ex visibilibus, plantæ, animalia, & homines in terra creata sunt: ita & invisibilia, Throni, & Dominationes in cœlo condita sint. Sed in quo, an in Empyreo, vel sydereo, aut alio inferiori? omnino incertum est.

32 Suarez libro 1. de Angelis cap. 4. existimat eos non in cœlo Empyreo, sed in sydero fuisse conditos: primò quia sicut homo non fuit creatus in paradiso terrestri, sed extra illum, & postea in ipsum translatus; ita Angeli non debuerunt creari in loco proprio suæ Beatitudinis, qui est veluti supernaturalis paradisus, sed extra illum, ut postea juxta sua merita in ipsum transferrentur.

Secundò, quia ad cœli Empyrei dignitatem pertinet, ut semper fuerit ab omni labe peccati purissimum: si autem Angeli in illo creati sint, subinde etiam in illo peccaverunt.

Tertiò adducit illud Isaiæ 14. de Lucifero allegoricè dictum: *Ascendam in cœlum, & similis ero Altissimo*: si enim, inquit, in cœlo Empyreo fuisset, non desiderasset illuc ascendere, neque in aliud superius, quod nullum est.

Nihilominus probabilior est sententia D. Thomæ infrà quæst. 61. art. 4. asserentis Angelos fuisse creatos in cœlo Empyreo: Nam, ut articulo præcedenti ostendimus, probabilius est Angelos ipsâ primâ die creationis mundi fuisse conditos; cùm Lateranense dicat: *Deus ab initio temporis utramque simul condidit creaturam, spiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam*: At primo die creationis non fuit creatum cœlum sydereum, sed tantùm Empyreum; dicitur enim Gen. 1. secundo die factum esse firmamentum, & quarto luminaria & stellas in eo collocata; per firmamentum verò cœlum sydereum intelligitur, ut docent Beda & Strabus, relati à D. Thoma infrà quæst. 68. art. 1. ad 1. Ergo Angeli non in cœlo sydereo, sed Empyreo creati sunt. Unde idem Strabus super hæc verba Genesis: *In principio creavit Deus cœlum & terram*, ait: *Cœlum non visibile firmamentum hîc appellat, sed Empyreum, id est igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore, sed à splendore dicitur, quod statim factum, Angelis est repletum.* 33

Præterea, ut ibidem S. Doctor discurrit, Cùm Angeli sint pars nobilissima universi, & creati sint ut toti naturæ corporeæ præsiderent, cōveniens fuit ut in loco omnium nobilissimo & supremo crearentur: locus enim semper dignitati locati respondet, ut patet in ipsis corporibus, quæ quantò meliora sunt, tantò superiori loco collocantur: Sed non est locus in toto universo nobilior Empyreo, nec illo superior: Ergo conveniens fuit ut in illo Angeli crearentur. Idque significare videtur Scriptura Ezech. 28. ubi sub figura principis Tyrii loquens de primo Angelo ante suum lapsum, ait: *In deliciis paradisi Dei fuisti*: cœlum enim quod est paradisus, non est cœlum syderum, sed Empyreum: Ergo in isto & non in illo Angeli creati sunt. Unde Hieronymus, loquens de cœlo ex quo cecidit Lucifer, ait: *Unde ille cecidit per superbiam, possumus nos ascendere per humilitatem.*

Ad primum ergo Suaris fundamentum, respondeo ex D. Thoma infrà quæst. 102. art. 4. negando paritatem. Ratio autem discriminis est, quia paradisus terrestris fuit locus congruus habitationi humanæ, quantùm ad incorruptionem primi status; incorruptio autem illa non erat hominis secundùm naturam, sed ex supernaturali Dei dono: Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit, & postea ipsum in paradiso posuit. *Cœlum autem Empyreum* (addit ibidem S. Doctor in resp. ad 1.) *est locus congruus Angelis quantùm ad eorum naturam, & ideò ibi sunt creati.* 34

Ad secundùm respondeo locum corporeum (quale est Empyreum) peccato spirituali (quale fuit peccatum malorum Angelorum) non coinqui- 35

inquinari: unde nullum est inconveniens, quòd Angeli in Empyreo peccaverint, & ex illo ad tartara detrusi fuerint. Imò hoc maximè ad humilitatem & instructionem nostram conducere videtur: *Ex hoc enim discimus* (inquit Bernardus) *quòd nusquam est securitas, neque in cœlo, neque in paradiso, multò minùs in mundo. In cœlo enim cecidit Angelus sub præsentia Divinitatis; Adam in paradiso de loco voluptatis: Iudas in mundo de schola Salvatoris.*

36 Ad tertium respondet D. Thomas infrà quæst. 61. art. 4. ad 3. quòd illa verba Luciferi: *Ascendam in cœlum*, non sunt intelligenda de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo SS. Trinitatis; in quod Angelus peccans ascendere voluit, exoptans aliquo modo ipsi Deo æquiparari, unde addebat: *& similis ero Altissimo.* Addo locum illum nimis probare: nam cùm ibidem immediatè subdatur: *Ascendam, super altitudinem nubium*, si locus ille ad litteram esset intelligendus, probaret Luciferum non solùm extra Empyreum, sed etiam infrà nubes fuisse creatum; quod nullus hactenus somniavit.

37 Pro complemento hujus disputationis postulabis, cur Angeli à Deo creati fuerint?

Respondeo illos ob quatuor præcipuè fines à Deo fuisse conditos. Primò propter divinarum laudum concentum: unde Plato eos *Syrenes* appellat; Bernardus, *Cœli cantores*; Gregorius, *divinarum laudum præcones*; Zoar, *Volucres cœli, qui perpetuo cantu divinas laudes celebrant.* Hinc etiam aliqui apud Lorinum in Psal. 104. sic Angelum definiunt: *Angelus est animal laudans Deum*; sive ut ait Athanasius, *Hymnus indesinens, & laus irrequiescens magnificentiæ Dei.*

Notat verò S. Thomas in 1. dist. 2. quæst. 1. art. 3. ex Chrysostomo, quod licet omnes Angeli continuo laudent Deum; diversimodè tamen illius laudes celebrant: quidam enim illum laudant ut majestatem, quidam ut bonitatem, alii ut sapientiam, alii ut fortitudinem, quidam secundùm attributa absoluta, alii secundùm relativa; ut nulla sit in Deo perfectio, quæ aliquo speciali encomio à supremis illis Spiritibus non celebretur.

38 Secundo Angeli à Deo creati sunt, ut mundum corporeum regerent, & creaturæ corporali præessent: Divina enim Providentia solet regere inferiora per superiora, & corporea per spiritualia, ut ait D. Thomas infra quæst. 113. art. 1. Unde Angeli vocantur *mundi rectores*, & *Divinæ Providentiæ administri*; orbemque portare dicuntur, juxta illud Job cap. 9. *Deus cujus iræ nemo resistit, sub quo curvantur qui portant orbem.* Hanc veritatem Seneca licèt gentilis agnovit: sic enim fatur apud Lactantium: *Deus cùm prima fundamenta molis pulcherrimæ jaceret, & hoc ordiretur, quo neque majus quidquam novit natura nec melius, ut omnia sub ducibus suis irent, quamvis ipse per totum se corpus intenderat, tamen ministros regni sui Deos* (id est Angelos) *genuit.* (Lib. 1. instit. cap. 5.)

39 Tertiò Angeli creati sunt ut hominibus opitulentur, & eos regant ac custodiant: ut constat ex illo Apostoli ad hebr. 1. *Omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*: & magis infrà patebit, cùm agemus de custodia Angelorum. (Disp. 14. art. 3.)

40 Denique Angeli ad hoc specialiter à Deo conditi sunt, ut æternam beatitudinem consequerentur; utpotè qui sunt, ut ait Augustinus 11. de civit. cap. 9. *Cœlestis Hierusalem magna pars, & eò beatior, quòd nunquam peregrinata.*

DISPVTATIO II.

De substantia Angelorum secundùm se.

Ad quæstionem 50. primæ partis.

Tres, inquit Athanasius, invenimus substantias ab hominibus incomprehensibiles, quas nemo unquam vidit, neque videre supra terram poterit; videlicet Dei, Angelorum, & animarum. De prima egimus Tractatu primò, ubi fusè de natura divina, ejusque attributis disseruimus. De anima rationali disputant Philosophi in libris de anima. Unde hìc superest agendum cum S. Doctore de Angelorum substantia secundùm se; acturi postea de illa in ordine ad corpora, & loca.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum Angeli sint omnino incorporei & immateriales.

1 Angelos habere corpora aërea, seu subtilia, & tenuia, aëris instar, ideòque *aëreas potestates*, in Scriptura appellari, docuere olim plures ex SS. Patribus, ut Justinus, Clemens Alexandrinus, Irenæus, Tertullianus, Origenes, Basilius, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Rupertus, Bernardus, & alii, quos refert Petavius tomo 3. Theologicorum dogmatum cap. 2. Idem quoque tradit Petrus Chrysologus Serm. 52. de dæmonibus loquens: *Cùm tenuis* (ait) *& aërea natura carnem nesciat, refutet ossa, velut cura spirans orbem totum temporis transeat in momento.* Ubi ex aëre corpus iis affingit. Cassianus item Collat. 17. cap. 13. tam Angelos quàm humanas animas habere corpora definit, his verbis: *Licèt pronuntiemus nonnullas esse spirituales naturas, ut sunt Angeli, Archangeli, cæteraque virtutes, ipsa quoque anima nostra, vel certè aër iste subtilis: tamen incorporea nullatenus æstimandæ sunt: habent enim secundùm se corpus, quo subsistunt; licèt multò tenuius quàm nos. Nam sunt corpora secundùm Apostoli sententiam ita dicentis: Et corpora cœlestia, & corpora terrestria.* (1. Cor. 15.)

His annumerari solent Recentiores duo, Eugubinus scilicet lib. 8. de perenni philosophia, & Cajetanus, qui licet hìc in commentario primi articuli, cum D. Thoma, & aliis Scholasticis doceat, Angelos esse omnis prorsùs corporis expertes; tamen in annotationibus ad secundùm caput Epistolæ ad Ephesios ait, consonare veræ Philosophiæ, quòd Dæmones sint Spiritus aërei: nomine autem aëris dicit se non intelligere elementum aëris, sed subtile corpus nostris sensibus ignotum: etenim non solùm ventos & aërem πνεύματος, seu spiritus appellamus, sed etiam tenuissimas in humano corpore sanguinis partes, seu radios quosdam sanguinis purissimi, qui in corde & cerebro efformantur, & ad motûs ac sensûs officia, per nervos in reliquas corporis partes diffunduntur.

§. I.

Hæc sententia ut temeraria rejicitur.

2 Dico tamen, hanc sententiam, post Lateranense Concilium, non posse sine temeritate defendi.

Probatur: nam Lateranense in cap. *firmiter* de A summa Trinitate, sic ait: *Firmiter credimus quòd unus est solus verus Deus, æternus &c. qui ex nihilo condidit utramque naturam spiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam; & deinde humanam, quasi communem, ex corpore & spiritu constitutam.* Ubi primò concilium asserit, Angelos esse spiritus, quemadmodum anima hominis est spiritus: Sed anima hominis nullo prorsus corpore constat, sed est omnino immaterialis & spiritualis, ut in alio Concilio Lateranensi sub Leone X. definitum est: Ergo etiam Angeli omnino spirituales & incorporei sunt.

Deinde Concilium ait hominem esse substantiam mediam, & communem inter Angelicam & corporalem creaturam: quia homo B constat spiritu & corpore: Ergo Angeli, qui non sunt medii inter spiritualem & corporalem substantiam, non constant corpore & spiritu.

Præterea Concilium opponit & distinguit Angelos ab omni substantia corporea: Sed inter corporales substantias sunt aliqua corpora tenuia & subtilia, aërea, aut cœlestia: Ergo sentit Angelos esse omnino immateriales & incorporeos. Unde in Scriptura simpliciter spiritus appellantur; quod nomen non posset illis attribui, si aliqua haberet corpora naturaliter sibi unita: homines enim, licet animâ spirituali constent, C non possunt dici simpliciter spiritus, quia constant etiam corpore. Imò quando homines subtilia & incorruptibilia corpora post resurrectionem habebunt, non erunt, neque dicentur simpliciter spiritus: nam Christus Lucæ 24. post resurrectionem suam negavit se esse spiritum, quia corpus habebat: *Palpate* (inquit) *& videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.*

3 Favent etiam SS. Patres: Dionysius enim cap. 1. de cœlesti Hierarchia, Angelos vocat spiritus simplices, nullis figuris præditos. Et cap. 2. docet repræsentari quidem symbolis corporeis, attamen non esse illis symbolicis repræsentationibus, aut ulli corporeæ speciei affines, sed esse puros spiritus. Idipsum docet Nazianzenus D orat. 34. ubi naturam Angelicam vocat *νοητὴν καὶ ἀσώματον* id est, *intelligibilem & incorpoream*, Gregorius Nyssenus lib. 12. contra Eunomium, ubi *ἀσώματον κτίσιν*, id est, *incorpoream creaturam*, similiter Angelos nominat. Theodoretus quæst 20. in Genesim, ubi ait quod *Angeli & Archangeli sunt incorporeæ sanctaque natura.* Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. ubi Angelos definit *substantiam intelligentem, materiæ atque corporis expertem.* Denique Angeli à Patribus Græcis passim *ἀσώματοι*, id est, *incorporei*, vel *νόες*, hoc est *mentes*, seu *intelligentiæ*: nuncupantur: cujus appellationis causam exponit Maximus Martyr in scholiis ad cap. 1. libr. de cœlesti Hierarchia: E *νόας*, inquit, *id est mentes appellant etiam Græcorum Philosophi intelligentes, sive Angelicas virtutes: quoniam ex toto mens est quilibet ipsorum; ac totum substantiam, in formam suam veluti substantiatam, habet mentem viventem.*

Similia docent Patri Latini: nam Leo Papa ad Turibium scribens, fidem veram, ait, quæ est Catholica, omnium creaturarum, sive spiritualium, sive corporearum, bonam confiteri substantiam. Gregorius deinde Magnus 4. Dialogo cap. 29. interroganti Petro de apostatis spiritibus, qui è cœlo dejecti sunt, corporeos an incorporeos illos esse suspicaretur, ita respondet: A *Quis sapiens esse spiritus corporeos dixerit?* Et 4. Moral. cap. 9. *Angelus* (inquit) *solummodo spiritus: homo verò & spiritus est, & caro.* Augustinus etiam libro 1. Retract. cap. 11. & 13. & libro 2. cap. 14. retractat quod alibi scripserat, Angelos esse animas, atque dicendos non animas, sed spiritus. Demum Ambrosius in cap. 1. Epistolæ ad Hebræos, hæc scribit: *Quæris hujus naturæ* (scilicet angelicæ) *nomen? Spiritus est: quæris officij? Angelus est. Ex eo quod est, spiritus est: ex eo quod agit, Angelus est.*

Non est prætermittendum, plures ex SS. Patribus, qui Angelos appellant corporeos, aliter hoc nomen usurpasse, quàm fert communis usus. Quidam enim corporeum appellant quidquid certo loco definitur, & non est ubique, sed potest moveri. Sic Angelos esse corporeos Rupertus ac Bernardus eâ ratione probant, quia & locales sunt, & loco moventur, & Cassianus Collat. 7. cap. 13. solum Deum incorporeum esse dicit, *quia est ubique, & omnia penetrat.* Alii corporeum id appellarunt, quod etsi spirituale propriè sit, non tamen est omnino simplex, sed aliquibus accidentibus & qualitatibus informatur & afficitur. Et in hoc etiam sensu Angelorum substantia dici potest corporea, cùm sit imbuta qualitatibus adjunctis, putà gratiâ infusâ, speciebus impressis, actibus suis; & ita ex substantia Angeli, & ornamentis seu qualitatibus ei adjunctis, aliquod compositum accidentale resultat, ut ex dicendis infrà patebit. Unde Augustinus Epist. 28. *Si eam solam incorpoream placet appellare naturam, quæ summe incommutabilis, & ubique tota est, corpus est anima, quoniam tale aliquid ipsa non est.* 4

Demum nonnulli ex SS. Patribus Angelos dicunt esse corporeos, comparativè ad Deum, ut Damascenus libro 2. fidei, & Gregorius Magnus 2. Moral. cap. 3. ubi Angelicos spiritus *comparatione quidem nostrorum corporum spiritus esse dicit; sed comparatione summi & incircumscripti spiritûs esse corpus.* Cujus dicti egregiam rationem assignat D. Thomas hîc art. 1. ad 1. verba Damasceni exponens: *Substantia incorporea* (inquit) *medium sunt inter Deum & creaturas corporeas: medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum, comparatum calido, videtur frigidum; & hac ratione dicitur quod Angeli, Deo comparati, sunt materiales & corporei.*

§. II.

Angelos omnis prorsus corporis esse expertes ratione suadetur.

Angelos esse omnino immateriales & incorporeos, variis rationibus demonstrat D. Thomas quæst. unicâ de spirit. creaturis art. 5. secundo contra Gentes cap. 90. & 91. & hîc art. 1. & 2. quarum hæc elegantissima est. Pulchritudo & perfectio universi requirit, ut in eo sint aliquæ substantiæ purè intellectuales, quæ Angeli appellantur: Sed creatura purè intellectualis debet esse omnino immaterialis & incorporea: Ergo Angeli omnis prorsus materiæ & corporis expertes sunt. Major patet ex dictis disputatione præcedenti, ubi cum eodem S. Doctore ostendimus, perfectionem & ordinem universi exigere, ut in eo sint aliquæ creaturæ, quæ perfectè assimilentur Deo in gradu intelle- 5

intellectuali. Unde idem Angelicus Præceptor 2. A contra Gentes cap. 93. *Perfectio universi maximè conſiſtit in ſubſtantia ſeparatis.*

Disp. 2. art. 2. Minor autem oſtenditur primò, quia ut in Tractatu de attributis oſtendimus, immaterialitas eſt radix intellectualitatis, & corpus impedimentum ſcientiæ, juxta illud : *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio ſenſum deprimit multa cogitantem*; Unde Tertullianus libro de anima cap. 20. *Opimitas ſapientiam impedit, exilitas expedit*. Ergo ſubſtantia purè intellectualis debet eſſe omnino immaterialis & incorporea.

Secundò eadem Minor ſuadetur ratione D. Thomæ hic art. 1. & 2 Subſtantiam rei oportet eſſe proportionatam ſuæ operationi, quia operatio eſt actus & bonum ſubſtantiæ operantis: Sed intelligere, quod eſt proprius actus intellectualis ſubſtantiæ, eſt operatio penitùs immaterialis, & quæ non poteſt eſſe actus corporis, ſeu alicujus B virtutis corporeæ: Ergo ſubſtantia purè intellectualis eſt omnino immaterialis & incorporea. Major patet, Minorem verò probat D. Thomas, Tum ex eo quòd omne corpus determinatur ad hic & nunc (id eſt reſpicit tantùm ſingularia & tempori ſubjecta) cognitio verò intellectiva attingit veritates univerſales & æternas, ſeu ab omni tempore & loco abſtrahentes. Tum etiam, quia intantum aliquid intelligitur, inquantum à materia abſtrahitur; nam formæ in materia ſunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit ſecundùm quod hujuſmodi: Ergo intelligere eſt operatio purè immaterialis, & quæ non C poteſt eſſe actus corporis

6 Hanc rationem latius expendit, & magis illuſtrat quæſtione citatâ de ſpiritualibus creaturis, art. 1. ubi ſic ratiocinatur: *Omnes ſpirituales ſubſtantiæ intellectuales ſunt ... Talem igitur potentiam oportet in ſubſtantiis ſpiritualibus requirere, quæ ſit proportionata ad ſuſceptionem formæ intelligibilis: hujuſmodi autem non eſt potentia materiæ primæ; nam materia prima recipit formam contrahendo ipſam ad eſſe individuale; forma verò intelligibilis eſt in intellectu abſque hujuſmodi contractione: ſic enim intelligit intelle-* D *ctus unumquodque intelligibile, ſecundùm quod forma ejus eſt in eo; intelligit autem intellectus intelligibile, præcipuè ſecundùm naturam communem & univerſalem, & ſic forma intelligibilis in intellectu eſt ſecundùm rationem ſuæ communitatis. Non eſt ergo ſubſtantia intellectualis receptiva formæ, ex ratione materiæ primæ, ſed magis per oppoſitam quandam rationem: unde manifeſtum fit, quòd in ſubſtantiis intellectualibus illa prima materia, quæ de ſe omni ſpecie caret, eius pars eſſe non poteſt*

7 Ex hoc intelliges quid velit idem S. Doctor hic art. ad 2. dum docet materiam recipere formam, ut ſecundum illam conſtituatur in eſſe; intellectum verò recipere formam ſecũdum rationem formæ. Per hoc enim declarare intendit diverſum modum quo materia & intellectus proprias formas recipi- E unt: materia ſiquidem recipit formam in eſſe naturali, coarctando, limitando, & individuando illã: intellectus verò recipit formam in eſſe repræſẽtativo, ſecundũ totam ejus latitudinem & univerſalitatem, & ut repræſentat naturas abſtractas à conditionibus materialibus & individuantibus, cum quibus, parte rei reperiuntur, hoc autem eſt recipere formam ſecundum rationem formæ, ut explicare ſolent noſtri Thomiſtæ in libris de anima.

Dices: Anima rationalis eſt intellectiva, & operationem intellectualem elicit; & tamen eſt forma corporis, & ab illo dependet in ſuis operationibus: Ergo licet ſubſtantia Angeli intellectualis ſit, poteſt naturaliter eſſe unita alicui corpori, & ab illo in ſuis operationibus dependere. 8

Sed contra primò: Corpus humanum ideò operationi animæ rationalis deſervit, quia mediante cognitione ſenſitivâ miniſtrat ei ſpecies objectorum; quâ neceſſitate ſublatâ, inutilis eſſet unio animæ cum corpore: Sed corpus Angelicum ad hoc munus ineptum eſſet, cùm non haberet organum ſenſûs, nec facultatem ſentiendi: eſſet enim immortale, incorruptibile, inalterabile & incapax tactûs, ſubindeque aliorum ſenſuum: Ergo inutile eſſet ad operationes intellectûs Angelici.

Præterea, ut diſcurrit D. Thomas 2. contra Gent. cap. 91. ratione 7. & hic quæſt. ſequenti art. 1. Animæ rationali competit uniri corpori, quia eſt imperfecta, & in potentia exiſtens in genere intellectualium ſubſtantiarum, non habens in ſui natura plenitudinem ſcientiæ, ſed acquirens eam per ſenſus corporeos à ſenſibilibus rebus: in quocunque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexiſtere aliquid perfectum: tum quia imperfectiora ſunt propter perfectiora: tum etiam quia natura non eſt magis ſollicita de imperfecto, quàm de perfecto, ſed potiùs è contra, ut ait Cajetanus in commentario illius articuli: Ergo oportet quod ante animas humanas, quæ intelligunt accipiendo à phantaſmatibus, ſint aliquæ intellectuales ſubſtantiæ, non accipientes cognitionem à ſenſibilibus, & per conſequens omnino à corporibus ſeparatæ.

Has rationes D. Thomæ, tanquam minùs efficaces, prætermittit Vazquez hic diſp. 178 cap. 4. & Angelos eſſe incorporeos probat, tum ex magna velocitate quâ moventur: nam Job. 1. dixit Sathan: *Circuivi terram, & perambulavi eam*: tum ex eo quòd intrant in humana corpora, & ea penetrant ſine diviſione: quod non poſſent facere, ſi eſſent corporei. 9

Verum hic Author aurum & margaritas abjicit, ut vitrum & feſtucas colligat: iſtæ enim rationes nullius momenti ſunt, quia corpora, etiam maxima, ingenti velocitate moveri poſſunt, ut patet in corporibus cæleſtibus: Nam ut Aſtrologi notant, ſtellæ quæ ſunt in circulo majori firmamenti, tantâ celeritate volvuntur, ut in minuto horæ pertranſeant pluſquam ſeptingenta millia leucarum, quod eſt pluſquam centies circuire totam terram in minuto horæ. Quòd verò Angeli intrent in corpora, dici poteſt id procedere à ſubtilitate ſuorum corporum; ſicut aër intrat per poros: vel quia ita ſubtiliter poſſunt dividere corpus, ut ad illud intrent, licèt non ſentiantur. Unde rationes illæ non probant Angelus carere omni corpore, ſed ſolùm craſſiori & denſiori, ideoque nullæ ſunt.

§. III.

Brevis reſponſio ad ea quæ pro Angelorum corporeitate adduci ſolent.

Contra præcedentem concluſionem in primis opponi ſolet Concilium Nicænum ſecundum actione 5. columnâ 5. ubi approbare videtur ſententiam Joannis Epiſcopi Theſſalonicenſis, aſſerentis Angelos ideo poſſe depingi, quod ſint corporei, & quia apparuerunt hominibus in forma corporea. 10

Reſpon-

Respondeo Concilium approbasse tantùm conclusionem, scilicet Angelos posse depingi, & illam secundam ipsius rationem, quia hominibus apparuerunt in specie corporea: non verò primã illam, quòd sint corporei. Patet id, tum quia Concilium hoc tantùm approbavit, quod ex Epistola Joannis Thessalonicensis retulerat Tarasius Patriarcha, qui Concilio præerat: Tarasius verò ea tantùm quæ diximus proposuit Concilio approbanda: tum etiam quia aliàs Concilium duo cõtradictoria protulisset: cùm in illa actione 4. referatur & approbetur sententia Athanasij, asserentis Angelos esse incorporeos: & sancti Angeli, ἀσώματοι, id est incorporei, appellentur. Imò ibidem hæc professio fidei continetur: *Veneramur imagines Sanctorum, & incorporeorum Angelorũ,*
B *qui tanquam homines figurâ humanâ iussu apparuerũt.*

Objiciunt secundò: Sæpè Angeli in Scriptura
12 visi sunt oculis corporeis hominum, & in figura humana Patribus & Prophetis apparuerunt; ab Abraham convivio excepti sunt; cum Angelo per totam noctẽ luctatus est Jacob; Tobiam in itinere comitatus est Raphael, à duobus Angelis Loth è Sodoma ejectus est: Angelos per scalæ gradus ascendentes & descendentes vidit Jacob: similia narrantur Gen. 18. 19. 28. 32. & in libro Tobiæ: Atqui hæc non videntur potuisse convenire Angelis, seu ab illis præstari, nisi essent corporei: Ergo non sunt omnino spirituales & incorporei.

Respondeo negando Minorem: licèt enim
13 Angeli sint omnino spirituales, nec ulla habent corpora naturaliter sibi unita, possunt tamen ex aëre, vel ex alia materia tenui & subtili, formare corpora, & illa movere localiter, ac in eis se præbere visibiles, & cum hominibus loqui & conversari: quamvis in corporibus illis assumptis opera vitæ corporeæ exercere nequeant, ut disputatione sequenti patebit.

Tertiò objicitur: Aliqui Angeli dicuntur in
14 Scriptura genuisse homines: At hoc non possent, nisi essent corporei: Ergo idem quòd priùs. Minor videtur certa, Major vero probatur ex illo Gen. 6. *Videntes filij Dei filias hominum quòd essent pulchræ, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant. Gigantes autem erant super terram in diebus illis. Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt* &c. Ubi versio Septuaginta habet: *Ingressi sunt Angeli Dei ad filias hominum.* Unde Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Philo Judæus, Lactantius, & alii quos refert Pererius disp. 1. in versum 6. cap. 6. Genesis, existimarunt primum peccatum Angelorum fuisse impuram illam commixtionem cum filiabus hominum, & Angelos fœminarum pulchritudine illectos, eas adamasse, & ex concubitu cum ipsis, gigantes procreasse. Hinc Tertullianus in libro de velandis virginibus cap. 7. ad Angelos refert illud quod dicit Apostolus 1. ad Corinth. 11. mulieres in Ecclesia debere velari, *propter Angelos Dei*: ne scilicet earum pulchritudo illecebra sit Angelis ad eas libidinosè amandas. Unde addit: *Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quæ usque ad cœlum scandala iaculata est.* Eidem sententiæ favere videtur Ambrosius lib. 1. de Virginibus, aliquantulum à fine, ubi alloquens Virgines, sic ait: *Nec mirum si pro vobis Angeli militent, quæ Angelorum moribus militatis: meretur eorum præsidium castitas virginalis, quorum vitam meretur; & quid pluribus exequar laudem castitatis? Castitas enim Angelos fecit:*
A *qui enim eam servavit, Angelus est; qui perdidit, diabolus.*

Respondeo primò negando Majorem: Ad cu- 15
jus probationem dico, in vulgata editione, quæ est conformis hebraica, non legi, *Angeli Dei*, sed *filij Dei*: nomine autem filiorum Dei, convenientissimè intelliguntur filij Seth, qui soli erant cultores veri Dei, & acceperunt uxores ex semine Cain, quæ dicuntur filiæ hominum, quia imitatæ mores parentum suorum, rebus terrenis erant addictæ, sicut earum progenitores. Vel nomine *filiorum Dei*, ibi intelliguntur homines staturâ proceri: ita enim Scriptura altissimos montes & arbores vocat, *montes Dei*, & *cedros Dei*. Vel denique intelliguntur filij Magnatum, juxta hebræum *Heloim*,
quod nobilibus & judicibus tribuitur, Exodi 7. versu 1. & Psal. 81. versu 1. Ex his filiis Magnatum nati sunt viri potentes, famosi à sæculo, ut habetur in textu citato. Ita Chrysostomus, Augustinus, Cyrillus, & alii SS. Patres, quos sequitur D. Thomas quæst. sequenti art. 3. ad 6.

Ratio etiam huic interpretationi favet: nam 16
ibidem versu 5. dicitur diluvium esse à Deo immissum, propter detestanda hominum peccata: & asseritur præcipuum inter hæc peccata fuisse nefariam illam commixtionem filiorum Dei cum filiabus hominum: Ergo quando ibidem dicitur: *ingressi sunt filii Dei ad filias hominum*, id de hominibus, non verò de Angelis, intelligendum est.

C Addo id non posse verificari (quòd scilicet hòc peccato Angeli primò lapsi fuerint) nec de primo ipsorum lapsu: quia multis sæculis ante illam commixtionem filiorum cum filiabus hominum, quæ contigit paulò ante diluvium, Angeli jam lapsi erant: eorum enim princeps, non multò post creationem mundi, primos parentes sub figura serpentis decepit, ut dicitur Sapient. 2. nec de Angelis jam lapsis: quia Angeli post lapsum in peccatum, non vocantur ampliùs *filij Dei*, sed *immundi spiritus*.

Si quis autem sequi velit versionem Septua- 17
ginta, in qua legitur: *Videntes Angeli Dei filias hominum* &c: dicere poterit, viros sanctos in Scriptura
D plerumque Angelos Dei appellari, ut annotavit Ambrosius in libro de Noë cap. 4. & docet Augustinus 15. de civit cap. 23. probatque ex Matth. 11. ubi Joannes, juxta Prophetiam Malachiæ, *Angelus* appellatur. Et Deuter. 32. ubi vulgata editio habet: *Constituit terminos populorum, iuxta numerum filiorum Israel*, Septuaginta legunt: *iuxta numerum Angelorum Dei.* Quia ergo filij Seth erant justi, & veri Dei cultores (quamvis postea habitando cum filiabus Cain, prævaricatores facti fuerint) *filij Dei*, vel *Angeli Dei*, appellantur. Unde ad locum Apostoli, à Tertulliano supra allegatum, dicendum est, quòd quan-
E do Apostolus præcipit mulieres velari in Ecclesia, propter Angelos Dei, per Angelos (ut ait Divus Thomas) intelligit sacerdotes, qui in Scriptura *Angeli Dei* appellantur, quia ejus nuntij seu ministri sunt, ut patet ex illo Malachiæ 2. *Labia sacerdotis custodiunt scientiam; quoniam Angelus Domini exercituum est.* Quando verò Ambrosius suprà relatus ait: *qui servat castitatem, Angelus est: qui perdidit, diabolus*: non loquitur de Angelo & diabolo secundùm naturam, sed secundùm mores: & solùm intendit, illum qui castitatem servat, Angelo similem esse. Unde ibidem subdit: *Ubi integritas, ubi castitas, ubi claritas Angelorum est, illic lilia virginum.*

num. Nec incongruum quisquam putet, quod Angeli liliis comparantur; cùm lilium se Christus ipse memoraverit, dicens: *Ego flos campi, & lilium convallium. Ergo si lilia cœlestis paradisi Angeli sunt, Ecclesiastici & terreni hortuli virgines lilia erunt.* E contra impudici assimilantur Diabolo, qui *immundus spiritus* in Scriptura appellatur, & in locis humentibus & aquosis (quibus molles & cœnosæ voluptates significantur) habitare dicitur, ut Glossa annotavit in hæc verba Job cap. 40. *Sub umbra dormit Behemot* (Dæmonis figura) *in secreto calami, & in locis humentibus.*

18 Quartò objicitur: Res corporeæ non possunt agere in spiritus: Sed aliquæ res corporeæ agunt in Angelos: Ergo illi non sunt puri spiritus, sed habent aliqua corpora naturaliter sibi unita. Major videtur certa, Minor verò probatur variis exemplis in Scriptura contentis. Inprimis enim Angeli mali in inferno torquentur, & alligantur igne corporeo, ut constat ex illo Matth. 25. *Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & Angelis ejus.* Item aliquibus rebus corporeis fugantur Dæmones: nam Tobiæ 6. dixit Raphaël ad Tobiam: *Si particulam cordis ejus* (scilicet piscis quem Tobias ceperat) *imponas super carbones, fumus ejus extricat omne genus dæmoniorum, sive à viro, sive à muliere.* Et 1. Regum 16. ad melodiam citharæ David, spiritus malus recedebat à Saul: Ergo aliquæ res corporeæ agunt in Angelos.

19 Respondeo quòd licèt res corporeæ non possint agere in spiritus, virtute propriâ, possunt tamen à Deo assumi ut instrumenta, & elevari ad contingendum contactu virtutis spirituale subjectum; ut patet in aqua Baptismi, quæ elevatur à Deo ad producendam gratiam in anima pueri. Cur ergo similiter spiritus, ab igne corporeo, ut divinæ virtutis & operationis instrumento, torqueri, detineri, & alligari non poterunt? *Cur* (inquit Augustinus) *non dicamus, quamvis miris, veris tamen modis, etiam spiritus incorporeos posse pœnâ corporalis ignis affici, si spiritus hominum, etiam ipsi profectò incorporei, & nunc potuerunt includi corporalibus membris, & tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo spiritus Dæmonum, imò spiritus Dæmones, licèt incorporei, corporeis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum juncturâ inspirentur, & animalia fiant, quæ constent spiritu & corpore, sed ut dixi, miris & ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.*

21. de Civit. cap. 10.

Addo quòd si hoc argumentum valeret, probaret etiam, quòd anima humana non esset substantia spiritualis: quia quando separata est, igne inferni aut purgatorii cruciatur ac detinetur. Unde egregiè Tertullianus de anima divitis epulonis loquens ait: *Dolet apud inferos anima cujusdam, & punitur in flamma, & cruciatur in lingua, & de digitis animæ fælicioris, implorat auxilium roris.*

Lib. de anima cap. 7.

20 Addo secundam instantiam similiter dicendum est, dæmones fugari rebus corporeis, vel physicè, ut ab instrumentis divinæ virtutis, vel moraliter, quatenus illæ sunt institutæ à Deo ad aliquid sacrum significandum. Unde incensio illa jecoris piscis apud Tobiam, non fugavit Dæmonem vi suâ corporeâ, sed virtute divinâ, & propter mysterium quod significabat: per illam enim figurabatur fervor orationis Tobiæ, & sacræ conjugis ejus, vel mors Christi Domini, in cruce charitate consumpti; cujus virtute omnia fugantur aut ligantur Dæmonia, ut docent Augustinus & alii Patres apud Serrarium quæst. 3. in cap. 8. Tobiæ. Unde ibidem dicitur, quod quando Tobias protulit partem jecoris, posuitque eam super carbones vivos, *Tunc Raphaël Angelus apprehendit Dæmonium, & religavit illud in deserto superioris Ægypti.*

Ad illud quod additur de musica David, respondetur quòd spiritus ille malus, canente David, & pulsante citharam, recedebat virtute divinâ, vel propter hymnos illos & psalmos quos canebat David, qui erant verba sacra, ad quorum deprecationem virtus divina fugabat Dæmones. Vel dicendum quòd musica illa concurrebat indirectè ad hunc effectum, mitigando tristitiam Regis, & temperando humorem melancholicum, quo mediante Dæmon illum vexabat; aut excitando animam ejus ad divinorum & cœlestium contemplationem. Id enim virtute musicæ fieri posse; & propter hoc ab Ecclesia institutum esse, quòd in omni cultu divino aliquid consonantiæ musicæ adhibeatur, ut videlicet animus hominis excitetur ad Deum, docet S. Thomas super Psalmum 32. explicans illum versum: *Confitemini Domino in cithara.* 21

Addo quòd lyra illa Davidis erat figura Christi in cruce pendentis: sicut enim in cithara chordæ, sic membra Christi super lignum crucis tendebantur, ut annotavit Augustinus; qui idcirco Christum cruci affixum, *Misericordiæ lyram* appellat; & docet per memoriam passionis ejus omnia fugari Dæmonia: unde lyra illa Davidica, non solùm ratione harmoniæ, sed etiam ratione figuræ seu mysterii, virtutem habebat expellendi spiritum malum è corpore Saul. 22

Objicit ultimò Cajetanus, ubi suprà: Omnes gradus viventium corporeorum esse concedendos, utpotè necessarios ad perfectionem & pulchritudinem universi: Ergo sicut dantur vegetantia sine sensu, & sentientia sine motu progressivo, sic dari debent intelligentiæ sine sensu, cum solo motu progressivo, quales erunt Angeli præditi corporibus aëreis: Ergo tales concedendi sunt. 23

Sed negatur Consequentia: Licèt enim ad perfectionem universi requiratur ut in eo sint omnes gradus essendi possibiles, qui sunt tantùm tres, scilicet esse, vivere, & intelligere, ut disputatione præcedenti ostendimus; non tamen ut in eo sint omnes modi habendi tales gradus, ut ibidem declaravimus: intelligere autem sine sensu, cum solo motu progressivo, non constituit specialem gradum, sed tantùm est quidam specialis modus habendi gradum intellectualem. 24

§. IV.

Corollarium ex dictis.

Ex dictis colliges contra Alensem, D. Bonaventuram, & Richardum, Angelos non componi ex materia spirituali, quæ quantitati subjecta non sit. Ratio est, quia materia, quæcumque illa sit, recipiendo formam, illam contrahit & limitat ad esse individuale: substantia autem purè intellectualis (ut suprà dicebamus) nata est recipere formas intelligibiles, cum quadam amplitudine & universalitate, & ut abstractas à conditionibus individuantibus; subindeque materiam cujuscumque rationis excludit, etiam spiritualem. 1

Addo quod implicat dari materiam purè spiritualem. Nam ut discurrit S. Thomas opusc. 15. cap. 7. repugnat dari materiam, quæ ex se non sit pura potentia in ratione substantiæ, per exclusionem saltem omnis actûs & perfectionis formalis: Sed materia purè spiritualis nequit esse pura potentia in ratione substantiæ: Ergo nec habere veram rationem materiæ. Major patet, Minor probatur. Materia spiritualis, si daretur, ex vi suæ spiritualitatis, non solùm supra materiam corporalem, sed etiam supra formas corporeas elevaretur; esset enim ordinis superioris ad illas: Ergo cùm forma corporea sit actus & non pura potentia, materia spiritualis illam excedens esset etiam actus; imò magis haberet de actu, quàm quælibet forma corporea: Atqui (subsumo) entitas actualior quâlibet formâ corporeâ, nequit habere rationem puræ potentiæ, ut patet: Ergo materia purè spiritualis, nequit esse pura potentia, in ratione substantiæ.

26 Objicies primò: Augustinus 12. confess. dicit quod Deus fecit materiam communem visibilium & invisibilium: Invisibilia autem sunt substantiæ spirituales: Ergo substantiæ spirituales habent materiam: Non corpoream: Ergo spiritualem.

Respondeo ex D. Thoma quæst. unicâ de spiritualibus creaturis, art. 1. ad 4. D. Augustinum nomine materiæ visibilium & invisibilium, non intelligere materiam primam, sed informitatem, sive potentialitatem quandam, proportionaliter communem materiæ corporeæ & substantiæ spirituali; quatenus scilicet materia prima caret omni specie seu actu, Angelus verò priùs est creatus quàm converteretur ad Verbum, à quo illuminatur, atque adeò in potentia intelligibili fuit productus.

27 Objicies secundò: Ubicunque reperitur aliqua forma, ibi debet reperiri materia illi proportionata, juxta commune illud axioma, *actus & potentia sunt ejusdem generis*: Sed in substantiis spiritualibus reperitur aliqua forma spiritualis & incorporea: Ergo etiam intra illud genus dari debet materia spiritualis.

Respondeo illud axioma solùm verificari de actu receptibili, & dependente à materia, non autem de irreceptibili & independente à materia, qualis est substantia Angeli.

28 Objicies tertiò: Si substantia Angeli esset omnis compositionis substantialis expers, esset omnino simplex: Sed hoc non est dicendum, cùm simplicitas sit attributum soli Deo conveniens: Ergo nec illud.

Sed negatur sequela Majoris: quia summæ simplicitati non solùm repugnat componi, sed etiam componere: licèt autem in essentia Angeli nulla sit realis compositio, ipsa tamen cum existentia Angelum componit; existentia enim in omnibus rebus creatis, tam spiritualibus, quàm corporeis, realiter distinguitur ab essentia, & per consequens realem cum ea compositionem facit, ut docet D. Thomas 2. contra Gent. cap. 52. & 53. & hic art. 2. ad 3. ubi ait: *Licèt in Angelo non sit compositio formæ & materiæ, est tamen in eo actus & potentia: quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ & materiæ, ex quibus constituitur aliqua natura: natura autem sic composita, non est suum esse, sed esse est actus ejus.*

29 Objicies ultimò: Compositio ex genere & differentia supponit compositionem ex materia & forma; cùm genus sumatur à materia, & differentia à forma, ut variis in locis docet Aristoteles: Sed substantia Angeli, cùm sit finita, & terminis essentiæ terminata, ex genere & differentia componitur: Ergo illa pariter constat ex materia & forma.

Respondeo Majorem veram esse in substantiis materialibus, non verò in spiritualibus. Nam ut ait D. Thomas hîc art. 2. ad 1. *In rebus materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, & aliud quod determinatur, scilicet materia: unde ab alio sumitur genus, & ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans & determinatum, sed unaquæque earum secundùm seipsam tenet determinatum gradum in entibus; & ideò genus & differentia in eis non accipitur secundùm aliud & aliud, sed secundùm unum & idem, quæ tamen differunt secundùm considerationem nostram: inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis, inquantum verò considerat ut determinatè, accipitur ratio differentiæ.* Licèt ergo in substantiis materialibus genus desumatur à materia, tanquam à prima radice, & differentia à forma: in spiritualibus tamen non est aliud principium generis & differentiæ, quàm ipsamet essentia, ut habet rationem determinabilis & determinativi, sive prout magis distat ab existentia, aut appropinquat ad ipsam, ut explicare solent nostri Thomistæ in Logica.

ARTICULUS II.

An multitudo Angelorum, numerum specierum materialium, & natura humana individuorum, excedat?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.

Tria ut certa supponimus, & aliud vertimus in controversiam. In primis certum est maximam ac prorsus stupendam esse Angelorum multitudinem: Dei enim, summi Principis & potentissimi Imperatoris numerosam familiam, & copiosum exercitum esse decet; juxta illud Proverb. 14. *In multitudine populi dignitas Regis, & in paucitate plebis ignominia Principis.* Unde Daniel. 7. dicitur: *Millia millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei.* Et Joannes in Apocalypsi ait: *Et erat numerus eorum μυριάδες μυριάδων, καὶ χιλιάδες χιλιάδων,* quibus verbis innumerabilis multitudo significatur, quam Latinus interpres ita expressit: *Et erat numerus eorum millia millium*: sic enim incertus numerus & propemodum infinitus exprimitur. Similiter Psal. 67. Propheta ait: *Currus Dei decem millibus multiplex.* Ubi Hebraica vox שנאן quam tum Chaldæus Paraphrastes, tum plerique Hebræorum, ita intelligunt, ut Angelos significet: Vulgata versio *multiplicem*, scilicet Angelorum numerum, significare intellexit & expressit. Demum Job 25. dicitur: *Nunquid est numerus militum ejus?* Ubi militum nomine intelliguntur cœlestium virtutum exercitus, ut exponit D. Greg. 17. Moral. c. 9. subdens: *In cognitione humanæ rationis, supernorum spirituum numerus non est: quia quanta sit illa frequentia invisibilis exercitûs nescit.* 30

Super-

Supernorum civium numerus infinitus & definitus exprimitur; ut qui Deo est numerabilis, esse hominibus innumerabilis demonstretur. Idem docet Ambrosius 7. in Lucam ad cap. 15. dicens *innumerabiles esse greges Angelorum, Archangelorum, Dominationum* &c. Item Cyrillus Hierosolymitanus catechesi 15. ait: *Ex loci magnitudine incolarum multitudo æstimari solet. Est autem universa terra puncti instar in cœli medio.* Quibus verbis significat, quòd sicut vastitas cœli Empyrei est pene incomprehensibilis, comparata ad terram, ita & Angelorum multitudo per comparationem ad res corporeas & materiales. Quâ etiam comparatione utitur D. Thomas hîc art. 3.

31 Hinc exclusa manet sententia aliquorum existimantium, eam esse rationem multitudinis hominum, ad Angelorum numerum, quæ est unius ad nonaginta novem: quoniam id suadere parabola illa videtur hominis, qui centum oves habens, unam amisit, quam relictis nonaginta novem, quæsitum abit, & inventam humeris reportat: nam ovis illa unica, humana esse natura vulgò creditur, Angeli verò reliquæ. Ita Hilarius in Matth. Can. 18. ubi sic ait: *Ovis una, homo intelligendus est; & sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adæ errore, omne hominum genus aberravit. Ergo nonaginta novem non errantes, multitudo Angelorum cœlestium opinanda est; quibus in cœlo est lætitia, & cura salutis humanæ.* Et Ambrosius lib. 7. in Lucam: *Dives igitur pastor*, inquit, *cujus omnes nos centesima portio sumus, habet Angelorum, habet Archangelorum, Dominationum, Potestatum, Thronorum, aliorumque innumerabiles greges, quos in montibus dereliquit: qui quoniam sunt rationabiles, non immeritò hominum redemptione lætantur.* Demum Gregorius Nyssenus lib. 11. cont. Eunomium: *Ideò qui omnem creaturam rationalem pascit, relicto in excelsis non errante, ac supermundano grege, ad errantem ovem, nostram videlicet naturam, præ amore hominum recedit. Est enim multesima, minimaque portio natura humana, si cum universo comparetur; quæ sola, ut est in parabola rationalis centuriæ, per malitiam aberravit.* Ex dictis, inquam, exclusa & confutata manet hæc sententia, tum quia Scriptura locis adductis innumerabilem propè docet esse Angelorum multitudinem: tum etiam, quia comparatio illa quâ D. Cyrillus, & S. Thomas utuntur, indicat multò majorem esse Angelorum copiam, quàm ut eam proportionem ad homines habeat, quę est nonaginta novem ad unum: longè enim excessu majore, terra superatur à cœlo empyreo, quàm unitas à centenario. Nec testimonia Patrum quæ adduximus, huic favent sententiæ, nam iis solùm indicatur summus amor quo Deus naturam humanã in mysterio Incarnationis prosecutus est, eò quòd tale mysterium, non in bonum & gloriam Angelorum, sed in salutem & redemptionem hominum, ordinaverit. De quo fusè in Tractatu de Incarnatione.

Matth. 18. & Luc. 15.

Ad cap. 15.

Ad cap. 15.

Disp. 4. art. 1.

32 Secundò, certum & indubitatum est apud omnes, Angelorum multitudinem, etsi maxima ac pene innumerabilis sit, non esse tamen infinitam: quod multis argumentis probat Guillelmus Parisiensis Episcopus. Et inter articulos Parisiis damnatos à Stephano Episcopo, recensetur iste: *Item quod substantiæ separatæ, sunt in actu infinitæ: infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus.*

Par. 2. de universo cap. 61.

33 Tertiò ut certum supponimus, quòd licèt

A maxima & stupenda sit Angelorum multitudo, non tamen probabile aut credibile est, illam esse tantam, quòd numerum omnium individuorum hujus universi excedat, ut Lyranus & quidam alii existimant. Quis enim credet eos esse plures omnibus maris arenis, & aëris atomis, & arborum foliis, quæ fuerunt, sunt, & erunt. Addamus muscas, culices, pulices, vermes, formicas, haleces, cum cæteris fluviorum marisque piscibus; grana tritici, hordei, avenæ, milij, & aliorum leguminum, quorum innumera propemodum est multitudo. Certè licèt absolutè non repugnet tantam, imò & majorem dari Angelorum multitudinem; cùm potentia Dei infinita

B sit, & nullo finito numero exhauriri possit; hoc tamen ordini ejus Sapientiæ & Providentiæ non videtur conveniens, ut infrà patebit. Unde solùm restat dubium, an tanta sit Angelorum multitudo, ut saltem omnes species rerum corruptibilium, & omnia naturæ humanæ individua adæquet, vel excedat?

§. II.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

Dico primò, Angelorum multitudinem numerum specierum materialium excedere. 34
Ita colligitur ex Dionysio de cœlesti Hierarch. cap. 14. ubi ait (referente D. Thomâ hîc art. 3.)

C *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam & constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Quæ verba de excessu multitudinis Angelorum supra omnia hujus universi individua non posse intelligi constat ex dictis in secunda suppositione: Ergo Dionysius saltem intendit Angelorum multitudinem numerum specierum materialium excedere.

Nec valet quod ait Vazquez hîc disp. 180. cap. 2. Dionysium non loqui de numero, ut ita dicam, *numerato*, sed *numerante*; id est illum non velle, quòd Angelorum multitudo superet numerum specierum materialium & corruptibilium; quæ sunt res numeratæ, sed solùm quòd tanta sit, ut ad eam colligendam non satis valeant notæ numerales, seu termini quibus ad numerandum homines uti solent.

D

Non valet, inquam, hæc responsio: Quia numeri numerantes non sunt materiales, sed intelligibiles: Atqui Dionysius loquitur de numeris materialibus, ut patet ex verbis allegatis: Ergo non loquitur de numeris numerantibus, sed numeratis, seu de ipsis speciebus rerum materialium & corruptibilium, quæ sunt res numeratæ. Et ita hunc locum Dionysii intellexit D. Thomas quæst. 6. de potentia art. 6. ubi ait:

E *Substantiæ incorporeæ, ut dicit Dionysius 14. cap. cœlestis Hierarchiæ, omnem multitudinem specierum materialium transcendunt.* Et 2. contra Gent. cap. 92. ratione 5. *Dionysius* (inquit) 14. *cap. cœlestis Hierarchiæ docet quòd numerus substantiarum separatarum excedit omnem materialem multitudinem.* Non ergo loquitur Dionysius de numero intelligibili & numerante, ut dicit Vazquez, sed de materiali & numerato, seu de ipsis rerum materialium speciebus, ut ait S. Thomas.

Eandem veritatem demonstrat idem S. Doctor, loco proximè citato, variis rationibus, quarum elegantissima hæc est. *Ordo* (inquit) *universi exigere videtur, ut id quod est in rebus nobilius*

bilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora. A *Ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora: unde oportet quod nobiliora, quasi propter se existentia, multiplicentur quantùm possibile est; & ideò videmus quòd corporea incorruptibilia, scilicet cœlestia, intantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus; ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile & immateriale mobili & materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ, omnium rerum materialium multitudinem.*

35 Circa quem discursum (quo etiam utitur hîc art. 3.) duo esse observanda monet Ferrariensis B in expositione illius capitis, ubi ait: *Circa excessum nobiliorum supra ignobiliora, intelligendum est primò, quòd S. Thomas facit comparationem inter ea quæ per se pertinent ad perfectionem universi, ut dicitur de veritate quæst. 5. art. 3. Hæc autem sunt quæ habent perpetuitatem, ut substantiæ intellectuales, corpora cœlestia, & species rerum corruptibilium, non autem talium specierum individua: ideò propositio S. Thomæ in istis est intelligenda: quantò enim aliquod istorum quæ perpetuitatem habent est nobilius, tantò excedit quantitate vel numero ignobiliora. Intelligendum secundò, quòd nobilitas istorum dupliciter potest considerari:* C *uno modo secundùm gradus specificos tantùm, ut scilicet illud dicatur nobilius, quod nobiliori differentiâ specificâ constituitur: alio modo secundùm gradus ordinis rerum in universo, qui attenditur secundùm diversos modos essendi; ut scilicet dicatur perfectius in rebus, quod ad superiorem & perfectiorem ordinem in universo pertinet. Cùm ergo dicitur nobiliora in rebus oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora, intelligendum est non de nobilioribus secundùm gradum specificum tantùm, sed de nobilioribus secundùm ordinem & modum essendi, scilicet de iis quæ ad superiorem modum essendi pertinent. Vnde tollitur instantia quæ fieri posset de auro, argento, lapidibus pretiosis, balsamo, & hujusmodi; quæ quidem sunt multis aliis corporibus nobiliora, & tamen* D *neque magnitudine, neque multitudine alia excedunt: constat enim quòd de istis non intelligitur propositio S. Thomæ, quia non sunt superioris ordinis in universo, quàm alia corruptibilia, cùm & ipsa de ordine corruptibilium sint, licèt sint nobiliora secundùm gradum specificum.*

36 Dices, Multitudo animalium, aut etiam plantarum, incomparabiliter superat multitudinem omnium hominum; & tamen homines sunt incomparabiliter perfectiores animalibus & plantis, non solùm quoad gradum specificum, sed etiam quantùm ad modum essendi; cùm illi secundùm animam immortales sint & incorruptibiles: Ergo non est verum, quòd Deus ea quæ sunt perfectiora, quantùm ad gradum, seu quæ superiorem & perfectiorem ordinem in universo obtinent, in majori multitudine creaverit, quàm minùs perfecta, seu ad inferiorem gradum pertinentia. E

37 Huic instantiæ patet responsio ex jam dictis: Nam distinguendum est Antecedens, & concedendum de multitudine numerica animalium & plantarum; negandum verò de multitudine specifica: animæ enim rationales, quæ sunt, vel erunt, in multitudine excedunt species omnium animalium & plantarum, licèt eorum individua non superent: ratio autem D. Thomæ (ut ex Ferrariensi annotavimus) procedit de excessu multitudinis substantiarum intellectualium supra species, non verò supra individua rerum materialium & corruptibilium, ut apertè declarat S. Doctor in eodem capite ratione 4. his verbis: *Non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quàm* SINT SPECIES *materialium rerum.*

Aliam egregiam hujus multiplicationis seu 38 excessûs ibidem proponit rationem, petitam ex eo quòd genus intelligibile suâpte natura videatur magis multiplicabile, quàm corporeum: siquidem numeri, dimensiones, figuræ, proportiones, corporum raritas, motuum velocitas, in ipsis corporibus semper terminata sunt; in mente autem nullos certos fines habent, sed in immensum protenduntur.

Præterea demonstrari potest conclusio ex doctrina quam tradit infrà quæst. 113. art. 2. ubi docet cuilibet rerum materialium generi, & cuilibet ipsarum speciei, imò & cuilibet individuo naturæ humanæ, ratione perpetuitatis quâ gaudent, proprium & determinatum Angelum in custodiam assignari: ex hoc enim evidenter sequitur, Angelos multitudinem specierum rerum materialium & corruptibilium incomparabiliter excedere.

Dico secundò, probabile videri, Angelos esse multò plures quàm homines. 39

Probatur: quia juxta communem sententiam Patrum & Theologorum, ex una tantùm Hierarchia designantur custodes hominum, & quilibet hominum, suum proprium habet custodem, qui alterius hominis custos nec erit, nec fuit: Ergo hæc sola Hierarchia ad minus æquat numerum hominum: Ergo hi exceduntur numero ab Angelis, ratione aliarum Hierarchiarum; exceptis etiam dæmonibus, quos in numerum Angelorum computamus in præsenti.

Confirmatur ex revelatione S. Birgittæ, cui à B. Virgine dicitur significatum, pro quolibet homine plusquam decem Angelos reperiri: ut refert Dionysius Carthusianus in cap. 14. Dionysii Areopagitæ, de cœlesti Hierarchia.

ARTICULUS III.

An sint, vel esse possint plures Angeli in eadem specie?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

Suppono tanquam certum, contra quosdam 40 antiquos Theologos, in natura Angeli posse reperiri, & de facto dari diversitatem specificam; & per consequens omnes Angelos solo numero non esse diversos.

Prima pars hujus suppositionis videtur omnino certa: Deus enim est infinitus in ratione substantiæ spiritualis, quemadmodum in omni alia perfectione: Ergo in tali ratione est infinita varietate participabilis, & imitabilis; & per consequens ab unica specie creata intellectualis substantiæ exhauriri seu adæquatè participari nequit.

Confir-

41 Confirmatur: Incredibile est in gradu vegetandi tot reperiri arbores & plantas, inter se specie diversas, totque genera animalium in gradu sentiendi; & in gradu omnium supremo ac nobilissimo, nempe intellectuali, nullam dari posse diversitatem specificam. Ex quo probata manet secunda pars: si enim diversitas specifica Angelorum possibilis sit; cùm illa ad universi pulchritudinem multum conducat, credibile non est, Deum qui tantâ varietate specierum materialium mundum corporeum exornavit, unicam tantùm Angelorum speciem in mundo spirituali & intellectuali voluisse producere.

Addo quòd Angeli receperunt gratiam, juxta capacitatem naturalium: Ergo cùm tanta sit in illis diversitas in gratia, & in officiis, negari non potest, aliquos saltem esse specie seu naturâ diversos. Unde solùm dubitari potest, an tanta sit inter Angelos naturæ diversitas, ut nulli dentur, imò nec dari possint, solo numero intra eandem speciem differentes.

42 In cujus dubii resolutione duplex est celebris sententia. Prima asserit inter Angelos creatos reperiri multos ejusdem speciei. Ita Scotus, Suarez, Vazquez, & alii Recentiores communiter. Secunda, quæ est D. Thomæ, Discipulorum ejus, Ægidii Romani, Granadi, & aliorum, docet omnes Angelos ita differre specie, ut repugnet illos solo numero intra eandem speciem multiplicari.

§. II.

Statuitur prima conclusio.

Dico ergo primò, omnes Angelos de facto distingui inter se specie.

43 Probatur primò ex Dionysio, qui 5. cap. de cœlesti Hierarchia ait: *Enuntiant sanctorum voluminum traditiones, superiores substantias esse graduum inter se celsitudine differentes*, Atqui (subsumo) differentia gradualis ad minùs significat diversitatem specificam; plura enim individua solo numero differentia, non differunt inter se diversis gradibus, seu graduum celsitudine: Ergo ex Dionysio omnes Angeli de facto inter se specie distinguuntur.

44 Id etiam suaderi potest variis rationibus, adductis à D. Thoma 2. contra Gent. cap. 93. Prima est: *Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam: differentia enim quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei: quæ autem ex materia, inducit diversitatem secundùm numerum. Substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui uniantur ut formæ: impossibile est igitur quòd sint plures unius speciei.* Hæc ratio magis urgebitur conclusione sequenti, ubi ostendemus diversitatem numericam in substantiis non posse aliunde sumi, quam ex materia, vel ex ordine ad illam; & per consequens implicare contradictionem, quòd substantiæ omnino à materia separatæ, & nullum ad eam ordinem dicentes, solo numero intra eandem speciem multiplicentur.

45 Secunda ratio D. Thomæ sic procedit: *Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei, quæ non potest perpetuò conservari in uno individuo, conservetur in pluribus; unde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie: substantiæ autem separatæ natura potest conservari in uno individuo, eò quòd sunt incorruptibiles, ut suprà ostensum est: Non igitur oportet in illis substantiis esse plura individua ejusdem speciei.*

Dices: Anima rationalis est incorruptibilis, & tamen multiplicatur numero intra eandem speciem, cùm omnes animæ rationales sint ejusdem speciei atomæ: Ergo ex eo quòd Angeli sint incorruptibiles, non rectè infertur eos non multiplicari intra eandem speciem. 46

Sed contra: Licèt anima rationalis sit in se incorruptibilis, hoc ipso tamen quòd est forma corporis, subindeque quid in se incompletum, debet ad multiplicationem ipsius corporis numericè multiplicari. Angelus autem non est forma corporis, sed per se subsistens & completa: unde cùm Deus nihil faciat frustra, & ad conservationem naturæ incorruptibilis non sit necessaria individuorum pluralitas, rectè infert S. Thomas non oportere in substantiis separatis esse plura individua ejusdem speciei.

Dices rursus: Multiplicitatem individuorum intra eandem speciem, non solùm requiri ad conservationem speciei, sed etiam ad perfectionem & pulchritudinem universi, quæ consistit non solùm in specierum varietate, sed etiam in aliqua individuorum ejusdem speciei similitudine. 47

Sed hanc responsionem ibidem impugnat S. Doctor num. 4. subdens: *Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, præter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis & perfectionis universo, quàm multiplicatio individuorum in una specie: perfectio autem universi maximè consistit in substantiis separatis: magis igitur competit ad perfectionem universi, quòd sint plures secundùm speciem diversæ, quàm quòd sint multa secundùm numerum in eadem specie.*

Confirmatur ex eodem Angelico Præceptore quæst. unicâ de spirit. creat. art. 8. ubi sic discurrit: *Bonum universi est ordo partium illius, sicut ordo partium exercitûs est bonum exercitûs: unde Apostolus dicit ad Roman. 13. quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Ordo autem perfectius invenitur in his quæ specie differunt, quàm inter illa quæ numero solùm distinguuntur: eò quòd in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundùm accidens; conveniunt enim in natura, & differunt secundùm principia individuantia, & diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei: quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, & secundùm essentialia principia; invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut & in speciebus numerorum, ut dicitur in 8. metaph.* Ergo tantùm abest, quòd perfectio universi requirat pluralitatem numericam Angelorum intra eandem speciem, quin potiùs bono & pulchritudini universi illa repugnare videatur. 48

Confirmatur ampliùs: Universum in tres præcipuas partes dividitur, in infimam scilicet, quæ continet generabilia & corruptibilia; mediam, continentem sphæras cœlestes; & supremam, quæ Angelos complectitur: Si ergo corpora cœlestia (quæ sunt media universi pars) careant ordine per accidens, & nulla in eis reperiatur multitudo individuorum intra eandem speciem; à fortiori universi perfectio & pulchritudo requirit, quòd in suprema parte, nempe in natura Angelica, sit purus ordo per se, non admixtus ordini per accidens; 49

& per consequens sola diversitas specifica, nullaque individuorum pluralitas intra eandem speciem. Unde D. Thomas caput 93. citatum libri 2. contra Gentes sic concludit: *Substantia separata sunt perfectiores, quàm corpora cœlestia: sed in corporibus cœlestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei; tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei; tum etiam quia in uno individuo est perfectè virtus speciei, ad complendum illud in universo, ad quod sua species ordinatur; sicut præcipuè patet in Sole & Luna: multò igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.*

50. Dices: Stellæ sunt corpora cœlestia: At illæ non differunt specie inter se, nec a cœlo in quo existunt: Ergo falsum est id quod ait D. Thomas, quod scilicet, *in corporibus cœlestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei.*

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: cùm enim, juxta probabiliorem sententiam, stellæ non sint continuæ, sed tantùm contiguæ cum cœlo, specie inter se, & à cœlo in quo sunt, distinguuntur; sicut omnes cœli distinguuntur speciè ab invicē, ut docet D. Thomas loco citato, & in quæstione de spirit. creat. art. 8. Addo in alia etiam opinione, quæ docet stellas esse non solùm contiguas cum cœlo in quo sunt, sed etiam continuas, & partes crassiores illius, dictum D. Thomæ verificari: nam juxta hanc sententiam stellæ non constituunt individuum, totaliter & adæquatè à cœlo distinctum, sed sunt idem individuum cum cœlo in quo existunt; sicut diversæ partes corporis humani, unicum cum illo individuum totale constituunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

51 Contra istam conclusionem objiciunt in primis Adversarij quædam SS. Patrum testimonia, quibus videntur docere Angelos esse ejusdem naturæ & speciei. Athanasius enim qu. 8. ad Antiochum docet, quòd eadem est essentia Angelorum, sicut una est essentia hominum. Et Anselmus lib. 2. *Cor Deus homo* cap. 21. *Omnes Angeli* (inquit) *sunt unius naturæ.* Idem docet Basilius lib. 3. contra Eunomium.

52 Sed facilè respondetur, illos SS. Patres, nomine essentiæ, naturæ, vel speciei, intelligere speciem subalternam, & essentiam genericè communem, nempe gradum intellectualitatis completæ, in quo omnes Angeli univoce conveniunt. Vel etiam dici potest cum S. Thoma quæstione citatâ de spirit. creat. art. 8. ad 1. eos loqui de Angelis, non secundùm quòd considerantur in esse naturâli, sed prout ordinantur ad beatitudinem: nam sic omnes Angeli sunt ejusdem rationis: quia omnes nati sunt uno modo pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere, scilicet immobiliter & irreparabiliter, statimque post primam electionem. Addo hæc testimonia militare contra Adversariorum sententiam, & ab illis exponi debere: licèt enim illi negent omnes Angelos esse specie diversos, existimant tamen in natura Angelica dari aliquam diversitatem specificam: cùm tamen SS. Patres relati dicant omnes Angelos esse unius essentiæ & naturæ.

53 Objicies secundò: omnes animæ rationales sunt ejusdem speciei: Ergo & omnes Angeli. Consequentia videtur bona ex paritate rationis: sicut enim animæ rationales in gradu rationalitatis, ita & omnes Angeli in gradu puræ intellectualitatis conveniunt.

Sed nego consequentiam & paritatem: duplex enim reperitur ratio discriminis. Prima est, quia inter latitudinem animæ rationalis non potest esse magis & minus, eò quòd omnes intelligant per easdem species, nempe per species à sensibus acceptas, & à phantasmatibus abstractas: At verò intra gradum naturæ purè intellectualis, sunt diversi modi intelligendi per species magis aut minus universales, ut infra patebit. Secunda differentia est, quia anima rationalis individuatur per ordinem ad materiam; quod non potest convenire Angelo, cùm sit substantia intellectualis completa, nullum dicens ordinem ad materiam. 54

Objicies tertiò: Sicut inferiora elementa sunt ornata plantis & animalibus, & cœlum sydereum stellis, ita etiam cœlum Empyreum ornatum est Angelis: Sed in plantis & animalibus inveniuntur multa ejusdem speciei, similiter etiam videtur quòd omnes stellæ sint unius speciei, quia communicant in una forma nobilissima, quæ est lux: Ergo videtur pari ratione, quòd vel omnes Angeli, vel aliqui conveniant in una specie. 55

Respondeo cum D. Thoma loco citato de spirit, creat. in resp. ad 12. quòd ornamenta terræ & aquæ, quia corruptibilia sunt, & ad infimam universi partem pertinent, in qua reperitur ordo per accidens, admixtus ordini per se, ideò requirunt multitudinem individuorum in eadem specie: secus verò ornamenta cœli Empyrei, aut syderei; quia illa incorruptibilia sunt, & ad mediam & supremam universi partem, quæ (ut suprà ostendimus) caret ordine per accidens, pertinent. Unde falsum est, quòd omnes stellæ sint ejusdem speciei, imò omnes specie inter se differunt, sicut Luna & Sol. Nec obstat quòd illæ in eadem lucis forma communicent: lux enim, ut ibidem ait S. Doctor, non est forma substantialis earum, cùm sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest. Addit etiam non esse lucem ejusdem rationis in omnibus stellis, aut corporibus cœlestibus: *Quod patet* (inquit) *ex eo quòd diversorum corporum superiorum radij diversos habent effectus.* 56

Objicies quartò: Inter Angelos est perfecta amicitia & societas: Sed ad perfectionem amicitiæ & dilectionis, requiritur similitudo in natura, juxta illud Eccles. 13. *Omne animal diligit sibi simile:* item perfecta societas & consortium non potest reperiri nisi inter supposita ejusdem naturæ; unde D. Thomas suprà quæst. 31. art. 3. ad 1. sic ait: *Licèt Angeli & animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in Divinis, sequeretur quòd Deus esset solus vel solitarius; non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ: dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ & animalia:* Ergo inter Angelos reperitur similitudo in natura seu specie, & per consequens omnes non sunt diversæ speciei. 57

Respondeo ad perfectam amicitiam & societatem non requiri similitudinem in specie atoma, sed sufficere convenientiam in specie subalterna, seu in gradu intellectualitatis, & in modo operandi. Nam charitas quâ Deum diligimus, est vera amicitia cum Deo, & perfecta cum illo societas, juxta illud 1. Joan. 1. *Societas nostra sit cum Patre, & Filio ejus Iesu Christo;* & tamen 58

& tamen Deus & creaturæ intellectuales distinguuntur plusquam specie; & ne quidem in genere conveniunt. Licèt ergo omnes Angeli sint specie inter se diversi, quia tamen in gradu intellectualitatis, & in eodem modo operandi in ordine ad convictum politicum conveniunt, omnesque ad eundem finem beatitudinis ordinantur perfecta amicitia, politia, ac societas inter illos reperitur; & similiter inter animas beatas & Angelos, quamvis in omnium sententia, animæ rationales ab Angelis specie differant. Addit D. Thomas loco citato de spirit. creat. in solut. ad 5, *Quòd cùm affectio sequatur cognitionem, quantò cognitio est universalior, tantò affectio eam sequens magis respicit commune bonum, & quantò cognitio est magis particularis, tantò affectio ipsam sequens, magis respicit privatum bonum: unde & in nobis privata dilectio, ex cognitione sensitiva oritur; dilectio verò communis & absoluti boni, ex cognitione intellectiva. Quia ergo Angeli quantò sunt altiores, tantò habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit 12. cap. Angelicæ Hierarchiæ, ideò eorum dilectio maximè respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se invicem, si specie differant, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est, quàm si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.*

59 Objicies ultimò: Si in qualibet specie non essent plures Angeli, sequeretur quòd plures Angelorum species totaliter damnarentur, quod divinæ pietati repugnare videtur. Sed facilè respondetur, quòd sicut non est inconveniens, quòd tota aliqua species integrè beatificetur in quolibet Angelo beatitudinem obtinente: ita non debet reputari inconveniens, quòd tota aliqua species damnetur; recompensatur enim integra damnatio aliquarum specierum, integrâ aliarum beatificatione.

§. IV.

Secunda conclusio stabilitur.

60 Dico secundò, etiam de potentia Dei absoluta, non posse Angelos intra eandem speciem multiplicari.

Hæc conclusio est expressa sententia D. Thomæ hîc art. 4. ubi sic discurrit: *Quidam dixerunt quòd omnes Angeli sunt unius speciei. Sed hoc est impossibile: ea enim quæ conveniunt specie & differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter: si ergo Angeli non sunt compositi ex materia & forma, ut dictum est suprà, sequitur quòd impossibile sit esse duos Angelos unius speciei: sicut etiam impossibile esset quòd essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates, cùm albedines non sint plures, nisi secundùm quod sunt in pluribus substantiis.* Et infrà quæst. 75. art. 7. improbans sententiam Origenis, docentis Angelos, & animas humanas, esse unius speciei, dicit formaliter: *Non potest intelligi quòd aliqua forma separata sit nisi una unius speciei:* quod autem intelligi nequit, repugnat, & non potest de absoluta Dei potentia fieri. Item in quæstione de spirit. creat. art. 8. ait: *Si Angelus est forma simplex, abstracta à materia, impossibile est etiam fingere quòd sint plures Angeli unius speciei.* Quibus verbis hanc fundamentalem nostræ conclusionis insinuat rationem: Repugnat quòd forma simplex, & à materia tam actu quam aptitudine separata, seu quæ nullum dicit ordinem ad materiam, solo numero multiplicetur: Sed talis est natura Angelica: Ergo repugnat illam intra eandem speciem solo numero multiplicari. Minor patet ex dictis art. 1. major verò, quam negant Adversarij, multipliciter ostenditur. Primo ex Aristotele 12. Metaph. cap. 8. text. 49. dicente: *Quæcumque numero sunt multa, ea materiam habent.*

Neque valet solutio Scoti, dicentis Philosophum nomine materiæ non intelligere materiam primam, sed hæcceitatem, seu differentiam individualem; quæ quia se habet materialiter respectu essentiæ, materia totius appellari potest, ad distinctionem materiæ primæ, quæ materia partis dicitur, eò quòd una cum forma totum componat. Non valet, inquam, hæc responsio: tum quia Aristoteles ibi docet primum motorem esse incorporeum & spiritualem, & carere materiâ; ac subinde ibi loquitur de materia, ex cujus carentia Deus redditur spiritualis & incorporeus, quæque non est hæcceitas, seu differentia individualis, sed materia prima, ut patet: tum etiam, quia ibi Philosophus probat primum motorem esse unicum numero, & non plures, ex eo quòd careat materiâ: si autem nomine materiæ hæcceitatem, seu differentiam individualem intelligeret, nihil probaret: quia dici posset plures primos motores habere plures hæcceitates, seu differentias individuales, quamvis materiâ careant; Imò ejus discursus esset omnino nugatorius, meraque petitio principij: sensus enim esset, ideò primum motorem esse unum, & non plures, quia non habet plures hæcceitates, seu differentias individuales: Sed hoc ipsum est probandũ, quia de hoc est difficultas, quare scilicet non sint in Deo plures differentiæ individuales: Ergo peteret principium, & non probaret intentum. Ergo Philosophus ibi loquitur de materia prima, non verò de hæcceitate, seu differentia individuali.

Secundò probatur Major exemplo quo utitur Divus Thomas hîc articulo 4. scilicet albedinis, quæ si esset ab omni subjecto, tam actu, quam aptitudine, separata, repugnaret illi in plura individua dividi: *Cùm albedines (inquit) non sint plures, nisi secundùm quod sunt in pluribus substantiis.* 61

Tertiò eadem Major ratione suadetur. Illi formæ repugnat dividi in plura individua, cui repugnàt diversimodè participari: Atqui formæ irreceptibili in materia & subjecto, repugnat diversimodè participari: Ergo & in plura individua dividi. Major est certa: cùm enim omnia individua unius speciei atomæ conveniant in perfectione intrinseca & essentiali suæ speciei, solùmque differant in diversis modis substantialibus habendi eã, illi formæ repugnat habere plura individua, cui repugnat diversimodè haberi, sive participari à pluribus individuis. Minor verò probatur. Illi formæ repugnat diversimodè participari, cui repugnat limitato sive inadæquato modo communicari: Sed formæ irreceptibili in materia & subjecto, repugnat limitato modo communicari: Ergo diversimodè participari. Major est certa: ut enim aliqua forma diversimodè participetur, necesse est quòd modi, quibus participabilis est, sint finiti & limitati; alioquin non essent distincti & inæquales, subindeque falsum esset quòd forma diversimodè & inæqualiter participaretur. Minor verò probatur. Illi formæ repugnat inadæquato & limitato modo participari, cui repugnat illud omne à quo potest provenire quod limitato modo participetur: cùm enim unumquodque limitetur per suum oppositum, putà actus seu forma specifica per potentiam, 62

tentiam, sive materiam, vel subjectum, ut alicui formæ non repugnet inadæquato & limitato modo participari, necesse est quòd ipsi non repugnet illud unde potest provenire limitatio & inadæquatio participationis illius, scilicet materia aliqua sive subjectum: Atqui formæ irreceptibili in materia & subjecto, repugnat illud omne à quo potest provenire quòd modo limitato, & inadæquato participetur, ut ex ipsis terminis constat: Ergo illi repugnat inadæquato & limitato modo participari.

63 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Substantiæ simplices, & à materia omnino separatæ, sunt infinitæ secundùm quid, & intra propriam speciem: quia carent limitativo illius, scilicet materia, quæ habet limitare formam, sicut subjectum limitat accidentia, ut docet Sanctus Thomas hîc articulo 2. ad 4. his verbis: *Substantiæ immateriales creatæ sunt finitæ secundùm suum esse; sed infinitæ secundùm quòd eorum formæ non sunt receptæ in alio: sicut si diceremus albedinem, separatam existentem, esse infinitam secundùm rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum*: Sed quod intra aliquam speciem est infinitum, non potest intra illam multiplicari; sicut quod est infinitum simpliciter, non potest esse nisi unum, ut idem Sanctus Doctor declarat suprà quæstione 11. articulo 3. ubi unitatem Dei ex ejus infinitate demonstrat: Ergo forma simplex, & à materia omnino separata, solo numero multiplicari non potest.

Confirmatur ampliùs: Ideo infinitum simpliciter non potest esse nisi unum, quia totam entis perfectionem continet, ut docet Divus Thomas ubi suprà: Sed forma intra aliquam speciem infinita, totam illius perfectionem continet: Ergo intra illam multiplicari non potest.

64 Respondet Suarez lib. 1. de Angelis cap. 15. formam abstractam, & intra aliquam speciem infinitam, omnem ejus perfectionem essentialem continere, non tamen totam ejus perfectionem entitativam; quia illa abstractio & infinitas non impediunt quod talis forma sit individua: omnis autem natura creata individua, addit aliquid secundùm rationem ipsi speciei, quod non est de essentia ejus. Sed hæc responsio impugnabitur infrà: ostendemus enim singularitatem in formis seu substantiis separatis nihil superaddere speciei, easque per eandem omnino rationem constitui in esse specifico & individuali; & per consequens omnem speciei perfectionem, tam entitativam, quàm essentialem continere.

65 Denique principalis Major ratione fundamentali probatur. Materia, vel ordo ad illam, est id à quo tanquam à prima radice unitas & distinctio numerica desumuntur: Ergo forma quæ caret omni materiâ, & ordine ad illam, non potest solo numero multiplicari. Consequentia patet, Antecedens probatur. Unitas enim & distinctio numerica nequeunt à forma ut à prima radice procedere, eò quòd omnis unitas aut distinctio proveniens à forma, formalis sit, & consequenter specifica ac essentialis. Distinctio etiam numerica, seu individualis, non potest sumi ab existentia; cùm existentia naturam individuam supponat (natura enim communis non est immediatè & per seipsam capax existentiæ) nec etiam à subsistentia, ob eandem rationem; unde humanitas Christi, ut individua, fuit præsupposita assumptioni; nec denique potest eadem distinctio numerica, cùm sit intrinseca & substantialis (licèt enim duo individua non distinguantur essentialiter, distinguuntur tamen intrinsecè, & substantialiter) ab accidentibus provenire: Ergo solùm potest à materia, vel ex ordine ad illam, ut à prima radice desumi.

Respondet Suarez ubi suprà, res carentes materiâ distingui numericè, per proprias entitates. 66
Sed hæc responsio frivola est: nam licèt duo individua per proprias entitates numericè distinguantur, debet tamen in illis assignari principium aliquod radicale, unde distinctio illa numerica desumatur; quia quilibet gradus metaphysicus debet fundari in entitate physica, & ab illa ut tali tanquam à prima radice desumi: unde Philosophi docent in rebus corporeis genus sumi à materia, & differentiam à forma; in spiritualibus verò illud sumi à tota essentia ut determinabili: istam verò ab eadē ut determinativa, ut suprà art. 1. §. ultimo ex Divo Thoma declaravimus. Cùm ergo in forma simplici, & à materia tam aptitudine quam actu separata, nihil possit assignari, à quo ut à prima radice distinctio numerica proveniat, sequitur illam non posse intra eandem speciem solo numero multiplicari. Dixit autem, *tam aptitudine, quàm actu*: quia ad distinctionem numericam alicujus formæ sufficit quòd sit apta informare materiam; unde accidentia Eucharistica, à subjecto separata, solo numero distinguuntur à pluribus aliis, quia dicunt habitudinem ad aliquod speciale subjectum à quo divinitus separata sunt. Similiter anima rationalis, etiam priùs naturâ quam infundatur corpori, & post separationem à corpore, est una numero, & ab aliis numericè distincta, propter specialem habitudinem quam dicit ad hoc numero corpus potiùs quam ad aliud. Ex quo solutæ manēt plures Adversatiorū Instantiæ.

Ex hoc etiam patet, Deum, non solùm de potentia ordinaria, sed neque etiam de extraordinaria & absoluta, posse plures Angelos ejusdem speciei, & solo numero distinctos, producere. 67
Deficiente enim principio interno distinctionis & multiplicationis numericæ, repugnat fieri distinctionem & multiplicationem numericam: Sed natura Angelica, cùm careat omni materiâ, & ordine ad illam, caret omni principio numericæ distinctionis; quia remoto omni ordine ad materiā, solùm restat in Angelis forma in ratione & officio formæ, hoc est in ratione specificandi & formalisandi; hoc enim est munus formæ, scilicet dare speciem rei: Ergo Deus, etiam de potentia extraordinaria, & absoluta, nequit plures Angelos solo numero diversos producere.

Dices, Non repugnat adjungi Angelis ab extrinseco aliquod principium, quòd non sit materia, per quod fiat distinctio & multiplicatio individualis. 68

Sed contra: Cùm differentia individualis (ut supra dicebamus) sit intrinseca & substantialis, repugnat illam provenire ab aliquo quod sit accidentale Angelo, & ab ipso separabile: Sed quidquid à Deo communicatur præternaturaliter Angelo, est accidentale, & separabile ab ipso: Ergo non potest substantia Angeli distingui aut multiplicari numericè, per aliquid illi præternaturaliter à Deo communicatum; sicut repugnat genus connaturaliter dividi, nisi per differentias connaturales & ejusdem ordinis.

Addo quòd, proprium est causæ intrinsecæ, causare per propriam entitatem, & non per aliquid

quid superadditum: unde communiter dicitur, quòd in causis intrinsecis non datur distinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ: Sed principium individuationis habet rationem causæ intrinsecæ, non verò extrinsecæ: Ergo solùm per propriam entitatem, & non per aliquid illi adjunctum, unitatem aut distinctionem individualem causare potest.

§. V.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

69 Contra hanc conclusionem in primis objicit Suarez loco citato testimonium Divi Thomæ, desumptum ex opusculo 16. §. *restat autem*, ubi in fine solutionis primæ objectionis Averrois ait: *Valde ruditer argumentantur ad ostendendum, quod Deus facere non posset quòd sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc implicare contradictionem.* Unde addit Suarez, opinio Divi Thomæ videtur fuisse, quòd possunt esse plures Angeli solo numero distincti, de potentia Dei absoluta, non autem de potentia ordinaria: nam ita (inquit) visus est explicare mentem suam in dicto opusculo 16. Quare ibidem num. 5. hæc verba, quasi essent sancti Doctoris, italico charactere conscripta, refert: *Licèt substantiæ separatæ non habeant in sua natura causam distinctionis, nec naturalem cursum multiplicationis, possunt tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis:* hæc Suarez. Ubi sinceritatem & fidelitatem, nedum in sententia, sed etiam in verbis D. Thomæ referendis, maximè desidero. In primis enim falsum est, quòd ibi D. Thomas sentire videatur, posse dari plures Angelos solo numero distinctos, de potentia Dei absoluta, non autem de potentia ordinaria: ibi enim non agit de Angelis, sed de intellectibus humanis, inter quos & Angelos magnum versatur discrimen, ut patet ex suprà dictis. Falsum est etiam, quòd D. Thomas ibidem scripserit illa verba, quæ ex ipso refert Suarez: *Licèt substantiæ separatæ non habeant in sua natura &c.* sed solùm ista: *Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicitatem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Quod non tantùm dicimus propter propositum, sed magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur: sic enim possent concludere, quod Deus non potest facere quòd mortui resurgant, & quòd cæci ad visum reparentur.* Unde Suarez loco INTELLECTUS, posuit SUBSTANTIAS SEPARATAS; & quod D. Thomas dixit de intellectu humano, voluit ille dici de Angelis.

70 Ut ergo S. Doctoris mens clarè percipiatur, sciendum est, illum ibi disputare contra Averroistas, qui ponebant intellectum humanum esse separatum & unum, & nullo modo multiplicari posse, quia in se materialis forma non est: formam autem immaterialem dicebantur non posse multiplicari, etiam per ordinem ad materiam, sed hoc implicare contradictionem, quia habere materiam dicebant requiri ad multiplicationem materialem. Ad quod D. Thomas dicit, quòd substantiæ separatæ sunt individuæ & singulares, non autem individuari ex materia, sed ex hoc ipso quòd non sunt natæ esse in alio, & per consequens non participari à multis. Ex quo, inquit, *sequitur, quòd si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quòd sit actus alicujus materiæ, illa potest individuari & multiplicari per comparationem ad materiam. Ostensum est autem, quòd intellectus est virtus animæ, quæ est actus corporis: in multis igitur corporibus sunt multæ animæ.* Hæc D. Thomas. Ex quo patet intentum illius in prædicto loco esse, quòd non repugnet intellectualem naturam, ex eo quòd intellectualis est, multiplicari, dummodo dicat ordinem ad materiam. De Angelis autem nihil ibi tractat: quia repugnantia multiplicationis eorum non oritur ex natura intellectuali, ex eo quòd immaterialis & incorporea est, sed ex eo quòd omnino separata & irreceptibilis sit, ita quòd nec materiam includat, nec ordinem dicat ad illam, ut antea declaratum est. Quando verò S. Doctor ait: *Si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis, &c.* solùm intendit reprobare illam consequentiam & formam argumentandi: *Aliquid ex natura sua repugnat alicui: Ergo etiam supernaturaliter id repugnat.* Quam consequentiam meritò *rudem argumentationem* appellat, eò quòd plura sint quæ naturaliter repugnant rebus, & tamen ex supernaturali & divina virtute illis convenire possunt, ut lapidi sursum ferri, cæco videre, mortuis resurgere &c. ut ipse ibidem apertè declarat.

Objiciunt secundò aliqui, tres istos articulos: 71 *Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non potest facere plures ejusdem speciei. Deus non potest multiplicare individua sub una specie, sine materia. Formæ non recipiunt divisionem, nisi secundùm materiam:* olim fuisse proscriptos, & damnatos ut erroneos ab Academia Parisiensi.

Verùm hæc censura imprudenter in doctrinam Divi Thomæ lata, anno 1325. à Stephano Episcopo Parisiensi, qui erat caput Universitatis, revocata est, & D. Thomæ doctrina approbata, & multis encomiis celebrata, ut videri potest apud Bergomensem, in tabula aurea. Idem fecère plures summi Pontifices, quos initio primi Tomi retulimus. Addo quod liber prædictam Academiæ Parisiensis censuram continens, proscriptus est, & librorum prohibitorum catalogo inscriptus.

Objicitur tertiò: Si Angeli non possent solo 72 numero multiplicari, maximè quia individuatio sumitur à materia, vel ab ordine ad illam, tanquam à prima radice: Sed hoc fundamentum nimis probat: Ergo &c. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Nam ex hoc principio sequitur non dari individuationem in natura Angelica, & Angelos habere unitatem specificam tantùm sine numerica; eo modo quo Plato ponebat rerum ideas separatas: Sed hoc videtur ridiculum: Ergo absurdum videtur dicere, individuationem sumi à materia, vel ab ordine ad illã.

Respondeo concessâ Majori, negando Mino- 73 rem. Ad cujus probationem nego sequelam Majoris: nam ut inquit D. Thomas quæst. unicâ de spirit. creaturis art. 8. ad 4. *Sicut forma quæ est in subjecto, vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse: sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod prædicatur de multis, ita non posse esse in aliquo.* Idem docet suprà quæst. 3. art. 2. ad 3. ubi sic ait: *Formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiã.... sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed per*

alicui speciei infimæ repugnaret communicari pluribus, hæc repugnantia proveniret vel ex perfectione, vel ex imperfectione talis speciei? Non ex perfectione, quia (inquit Rada post Scotum) communicabilitas convenit naturæ sive quidditati divinæ, quæ tamen est summè perfecta: non etiam ex imperfectione, quia pluribus communicari convenit speciebus infimis substantiæ corporeæ, quæ tamen sunt imperfectiores speciebus infimis naturæ Angelicæ: Ergo nulli speciei infimæ repugnat pluribus communicari.

80 Pro solutione hujus objectionis, nota cum Cajetanò opusc. de ente & essentia cap. 5. quæst. 9. triplicem esse speciei infimæ sive quidditatis communicabilitatem. Prima est quæ fit cum limitatione ipsius ad certum gradum suæ perfectionis, & dicitur communicabilitas naturæ universalis respectu suorum inferiorum. Secunda est quæ fit absque limitatione naturæ ad certum gradum suæ perfectionis; quo pacto natura sive quidditas divina dicitur communicabilis tribus personis. Tertia denique est illa quæ fit per assumptionem alicujus naturæ ad hypostaticam unionem; & ita natura humana dicitur communicabilis tribus personis divinis, inquantum videlicet quælibet ex illis potest illam assumere ad unionem hypostaticam. His positis, in forma ad argumentum respondeo, negando Antecedens, de quacunque ex illis tribus communicabilitatibus intellectum: si enim intelligatur de prima communicabilitate, falsum est, ut constat exemplo naturæ divinæ: si de secunda, falsum est etiam, quia nulla essentia, sive quidditas, vel species infima creata, est communicabilis hoc modo: si denique antecedens intelligatur à Scoto & Rada de tertia communicabilitate, falsum est etiam, ut patet exemplo naturæ divinæ, quæ non potest assumi à pluribus suppositis ad unionem hypostaticam. Ad probationem in contrarium, dico primam communicabilitatem repugnare cuilibet speciei infimæ Angelorum, propter ipsius perfectionem; secundam verò, propter ipsius imperfectionem, negativè tamen sumptam pro carentia scilicet actûs puri, qui est summa perfectio. Quoad tertiam communicabilitatem, fateor illi convenire propter limitationem, inquantum videlicet esse distinguitur ab ejus essentia; sed inde nihil contra nos: quòd enim natura Angelica possit assumi à qualibet ex personis divinis ad unionem hypostaticam, subindeque hoc modo sit illis communicabilis, non concludit possibilitatem plurium Angelorum, solo numero inter se sub illa differentium.

81 Objicitur quintò: Potest Deus, annihilato uno Angelo, ejus speciem reproducere in aliquo individuo: Sed non in eodem qui erat antea; quia idem numero Angelus annihilatus non potest reproduci, in sententia Thomistarum, asserentium quod si eadem numero anima non remaneret incorrupta, sed simul cum ipso corpore omnino destrueretur, non posset idem numero homo resurgere, ut expressè docet S. Thomas in 4. dist. 44. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 2. ad 3. Ergo in diverso individuo ab eo quod fuerat priùs; subindeque possibilia sunt plura individua sub eadem specie ultima naturæ Angelicæ, saltem de potentia Dei absoluta.

82 Respondeo concedendo quòd Deus, annihilato uno Angelo, possit ejus speciem reproducere in aliquo individuo, negando tamen quòd illud individuum non foret illud idem quod fuisset annihilatum, sed diversum. Ad probationem in contrarium dico, quòd licèt non possit idem numero homo, annihilatâ animâ rationali ipsius, resurgere, bene tamen iterum creari, sive reproduci. Ratio disparitatis est, quia resurrectio, non verò reproductio, sive iterata creatio hominis, existentiam partis ipsius, scilicet animæ rationalis requirit.

83 Denique objiciunt Adversarii plures instantias, ad destruendum præcipuum fundamentum nostræ sententiæ, & ad probandum, divisionem numericam non sumi à materia, ut à prima radice: nam duæ animæ rationales, inquiunt, distinguuntur numero, & tamen non cōstant materiâ. Item duo lumina gloriæ, duæ visiones beatificæ, duo actus intellectûs aut voluntatis Angelicæ, circa idem objectum simili modo tendentes; duo habitus supernaturales fidei, spei, aut charitatis, numericè differunt, & tamen carent materiâ.

Sed facilè respondetur, quòd licèt illa non constent materiâ, eam tamen connotant & respiciunt: nam animæ rationales dicunt ordinem ad diversa corpora quæ informant; accidentia verò spiritualia, ad subjectum cui inhærent, quòd licèt immateriale sit, gerit tamen vices materiæ, quatenus illa recipit & sustentat.

84 Dices cum Martinono: Si ad distinctionem purè numeralem sufficit esse materiam impropriè sumptam, id est subjectum spirituale, vel illam respicere: Angelis non deerit principium distinctionis purè numericæ, quia Angelus est materia hoc sensu, inquantum est subjectum spirituale suorum actuum, & aliorum accidentium: Ergo possibiles erunt plures Angeli solo numero diversi. *Disp. 16. sect. 8. num. 68.*

Verùm hæc instantia & ratiocinatio frivola est: Nam quando Thomistæ docent ad distinctionem numericam sufficere subjectum, loquuntur de distinctione numerica accidentium, non verò substantiarum; quas volunt individuari à materia, signata quantitate, vel ex ordine ad illam, ut antea declaravimus. Unde facilè respondetur, distinguendo Antecedens: si ad distinctionem purè numericam sufficiat materia impropriè sumpta, id est subjectum, Angelis non deerit principium distinctionis purè numericæ, respectu accidentium spiritualium quæ in eorum substantia recipiuntur, concedo Antecedens: respectu plurium individuorum sub eadem specie infima naturæ Angelicæ contentorum, nego Antecedens, & Consequentiam.

ARTICULUS IV.

Vtrum Angeli sint ex natura sua incorruptibiles?

85 Certum est Angelos non esse corruptibiles, eâ corruptione quę generationi opponitur, & quæ fit per dissolutionem compositi, & separationem formæ à materia: illi enim (ut art. 1. ostendimus) sunt omnino immateriales & incorporei. Unde Tertullianus in libro de anima, immortalitatem animæ rationalis, hoc discursu demonstrat: *Si structilis, & dissolubilis: si dissolubilis, jam non immortalis: nam & dividi, dissolvi est: & dissolvi, mori est.* Similí discursu utitur Maximus Martyr in Opusculo quodam quod τοῦ ἁγίου Μαξίμου περὶ ψυχῆς inscribitur. Ibi enim sic ratiocinatur:

tur: *Consequens enim*, ait, *arbitror esse immortale aliquid ex eo quod est simplex. Quinam porro id sequatur, accipe. Nulla res omnino seipsam potest corrumpere, alioqui ne omnino quidem constituta fuisset. Quæ enim corrumpuntur, ex contrariis corrumpuntur: ideò omne quod corrumpitur, dissolubile est: quod autem dissolubile est, plures habet partes: quod verò ex partibus componitur, nimirum diversis iis constat. Iam quod diversum est, non est idem. Quamobrem anima cùm sit simplex, neque ex differentibus constans partibus, non est composita, neque dissolubilis, ideòque corruptionis erit expers, & immortalis.*

Certum est etiam, illos posse à Creatore suo privari suo esse: sicut enim Deus liberè eos creavit, ita & liberè eos conservat, & sic potest absolutè non conservare. Unde solùm dubitari potest, an in Angelis sit potentia intrinseca ad non esse, seu ad desitionem, ratione cujus possint dici ab intrinseco corruptibiles (corruptione largè usurpatâ, prout significat quamcumque desitionem rei quæ transit de esse ad non esse) vel an careant tali potentiâ, & solùm sint corruptibiles ab extrinseco, & per ordinem ad potentiam Dei absolutam, quæ illos annihilare potest?

86 Vazquez hîc disp. 182. cap. 2. secutus Scotum, Alensem, Gabrielem, & Aureolum, contendit Angelos non esse immortales & incorruptibiles per naturam, sed solùm per gratiam; eosque esse annihilabiles, non solùm per potentiam Dei extrinsecam, sed etiam ex intrinseca sua natura, ac subinde per aliquam potentiam ad non esse in illis existentem. Opposita tamen sententia communis est apud Theologos, eamque expressè docet S. Thomas hîc art. 5. ejusque Discipuli, quibus subscribunt Suarez, Molina, Lessius, & alii.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

87 DIco igitur, Angelos ex sua natura esse immortales & incorruptibiles.

Probatur primò ex Concilio Lateranensi, ubi approbatur definitio Leonis X. qui animam naturâ suâ immortalem esse docuit; quod à fortiori de Angelis intelligendum est, ut Vazquez admittit.

88 Respondent Adversarii, Pontificem solùm velle, quòd anima sit immortalis in ordine ad agentia creata, à quibus non potest destrui; non tamen per ordinem ad Deum, à quo ut primâ causâ ordinis naturalis, & per consequens de potentia ejus ordinaria, destrui valet.

Sed contra: Ut aliquis dicatur simpliciter immortalis, non sufficit quòd ab aliquibus non possit occidi; sed quia terminus ille, *immortalis*, negativus est, requirit ut à nemine simpliciter occidi valeat, eo modo quo simpliciter dicitur immortalis; si enim ab uno solo occidi possit, jam est absolutè mortalis; sicut gratia, licèt à solo peccato expelli possit, absolutè tamen dicitur corruptibilis: Ergo cùm Deus intret numerum naturalem agentium, imò ipse sit præcipuus inter illa agentia; ut aliquid dicatur simpliciter non posse destrui naturaliter, non sufficit quòd non possit destrui ab aliis agentibus, si ab uno agente, & verò à præcipuo, scilicet Deo, destrui possit.

Quod evidenter confirmo à contrario, in productione (ex qua bonum argumentum ad destructionem fieri ipse Vazquez fatetur) & sic insto: Etiamsi anima à nulla creatura valeat produci, non tamen id sufficit ut dicatur naturaliter improducibilis, quia posse à Deo produci, sufficit ut absolutè & simpliciter dicatur naturaliter producibilis: Ergo quòd illa à creatura destrui non possit, non sufficit ut absolutè & simpliciter dicatur immortalis, si à Deo naturaliter destrui potest. Unde cùm Pontifex animam rationalem simpliciter immortalem esse affirmet, non solùm immortalitatem respectu creaturarum, sed etiam respectu Dei, ut primi agentis naturalis, illi attribuit.

Probatur secundò conclusio ex SS. Patribus, qui naturam Angelicam definientes, dicunt *Angelum esse substantiam incorpoream, intellectualem, & immortalem.* Ita Athanasius in libro de communi essentia divinitatis, & Augustinus de cognitione veræ vitæ cap. 6. definitio autem debet explicare naturam rei, & quæ per se & ab intrinseco illi competunt, non verò quæ per accidens, & ab extrinseco: Ergo sicut Angelo ab intrinseco & ex natura sua competit esse intellectualem & incorporeum, ita & esse immortalem & incorruptibilem. 89

Confirmatur ex Cyrillo Alexandrino libro 8. thesauri cap. 2. ubi habet hæc verba: *Quæ naturis præcipuè insunt, ea respectu Creatoris nihil sunt: quare sicut ignis combustivus quidem est, sed non Deo; sic Angelus immortalis quidem est, sed non Deo.* Confirmatur, inquam, conclusio ex illis verbis: ut enim bona sit hæc comparatio, oportet quòd quemadmodum ignis naturæ insita est vis combustiva, ita & naturæ Angelicæ insita sit immortalitas; & sicut Deus, negando concursum igni ad comburendum, privaret illum aliquo sibi connaturaliter debito; ita si denegaret Angelo conservationem, eum aliquo privaret quod à natura habere debet, sive quod ei connaturalitatis titulo debitum est. 90

Probatur tertiò conclusio ratione fundamentali, desumptâ ex D. Thoma quæst. 5. de potentia art. 3. ad 12. ubi ait: *Licèt creaturæ incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quæ potest eis præbere esse & non præbere, consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, inquantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse: talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus ea voluit, ut Hilarius ait libro de Synodis.* Et solutione ad 9. docet ea quæ sunt incorruptibilia per naturam, in hoc distingui ab his quæ sunt incorruptibilia per gratiam, quòd in istis est potentia ad non esse in ipsa natura (quæ tamen totaliter reprimitur ex virtute Dei) secùs verò in illis. 91

Ex quo sumitur præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Ut enim aliquid dicatur corruptibile ex natura sua, requiritur quòd habeat in seipso intrinsecum aliquod corruptionis principium, scilicet potentiam aliquam ad non esse; nec sufficit quòd possit desinere esse per potentiam Dei extrinsecam, quæ potest ab illo concursum conservativum subtrahere: Sed in Angelis nulla datur potentia intrinseca ad non esse: Ergo quamvis Deus absolutè possit illos suo esse privare, illosque in nihilum redigere, propterea tamen nec sunt, nec dici debent ex sua natura corruptibiles. Major patet: nam ut ait S. Thomas hîc art 5. ad 3. *Non dicitur aliquid corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiã materiæ.* 92

Unde

Unde quamvis Deus absolutè possit destruere A cœlos, & separare formam cœli ab ejus materia, aliam formam loco illius introducendo: quia tamen carent principio intrinseco corruptionis strictè sumptæ (scilicet primis qualitatibus alterantibus, & materiâ alias formas appetente) dicuntur incorruptibiles. Item lapis dici non potest naturâ suâ mobilis sursum, etiam respectu Dei: quia licèt Deus possit movere lapidem sursum, caret tamen principio intrinseco ad locum sursum inclinante.

Minor verò, quam negat Vazquez, probatur ratione ejusdem D. Thomæ ibidem in corpore articuli. Forma subsistens, & à materia indepen- B dens, nullam habet potentiam intrinsecam ad non esse: Sed Angelus est forma subsistens, & à materia independens: Ergo nullam habet potentiam intrinsecam ad non esse. Minor patet ex dictis art. 1. Major verò suadetur: quia ut ibidem ait S. Doctor, *esse secundùm se competit formæ*, id est forma per seipsam, & sine aliquo superaddito, est determinata & proportionata ad suscipiendum esse; in quo differt à materia, quæ cùm sit pura potentia, non determinatur ad recipiendum tale esse, nisi mediante tali formâ: unde cùm in re quæ est determinata ad unum oppositorum, non possit esse naturalis potentia ad recipiendum alterum (nam per determina- C tionem ad unum tollitur indifferentia) in forma per se subsistente & independente à materia, non potest esse naturalis potentia ad non esse.

93 Eadem ratione probat infrà quæst. 75. art. 6. animam humanam esse incorruptibilem: *Manifestum est* (inquit) *quòd id quod secundùm se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ quæ est actus; unde materia secundùm hoc acquirit esse in actu, quòd acquirit formam; secundùm hoc autem accidit in ea corruptio, quòd separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur à seipsa, unde impossibile est quòd forma subsistens desinat esse.*

94 Quod ampliùs urgetur: Nam omnis potentia ad non esse, provenit à materia: ergo repugnat quòd in forma per se subsistente, & omnino im- D materiali, sit aliqua potentia intrinseca ad non esse. Consequentia est manifesta, Antecedens probatur. Nulla potentia, nullusque appetitus respicit per se primò non esse, ut dicitur 1. Ethic. & probat D. Thomas suprà quæst. 19. art. 9. ex eo quòd omnis potentia & inclinatio naturæ tendit per se ad bonum: non esse autem ut sic non habet rationem boni: unde in rebus creatis secundariò solùm & per accidens potest dari potentia aut inclinatio ad non esse, inquantum scilicet in illis est potentia vel appetitus ad aliud esse incompossibile cum illo quod de facto possident: sic potentia ligni v. g. est per se primò ad esse ignis; sed quoniam esse ignis est E incompossibile cum esse ligni, secundariò & per accidens dicitur potentia ligni respicere & tendere ad non esse ligni: Atqui nulla datur potentia in rebus creatis, quæ secundariò sit ad nõ esse, prætermateriam primam; quia sicut sola materia prima est in potentia ad formam substãtialem incompossibilem cum ea quam habet; ita illa sola est in potentia ad recipiendum esse incompossibile cum eo quod illi convenit: Ergo omnis potentia ad non esse provenit à materia; & per consequens (ut ait S. Thomas infrà quæst. 104. art. 4.) in rebus immaterialibus talis potentia non reperitur. Unde rectè concludit hîc art. 5. *Ipsa immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundùm naturam.*

Ex quibus patet Arriagam hunc profundissi- 95 mum D. Thomæ discursum minimè penetrasse, dum dixit hîc disp. 2. sect. 6. subsect. 1. *Hanc rationem rectè quidem probare Angelos corruptione propriâ destrui non posse: at per annihilationem eos non posse destrui, minimè persuadere.* Cùm enim in rebus immaterialibus nulla detur potentia intrinseca ad non esse (ut jam ostendimus) rectè probatur ex eo quod Angelus est forma per se subsistens & immaterialis, illum non esse ab intrinseco & ex natura sua corruptibilem, nedum corruptione illâ strictè sumptâ, quæ generationi opponitur, & fit per dissolutionem compositi, ac separationem formæ à materia, sed nec etiam corruptione largè acceptâ, quæ desitionem rei, & transitum de esse ad non esse importat: esto sit corruptibilis extrinsecè, & per potentiam Dei absolutam, qui potest illum redigere in nihilum, subtrahendo suam conservationem, ut magis ex argumentorum solutione patebit.

§. II.

Diluuntur argumenta adversæ sententiæ.

Contra præcedentem conclusionem objici 96 solet, quòd in 6. Synodo generali actione 11. recitatur, & actione 13. approbatur Epistola Sophronii, in qua dicitur: *Intellectualia* (id est Angeli & animæ rationales) *nullatenus quidem moriuntur, neque corrumpuntur; non tamen sunt immortalia per naturam, neque in essentiam incorruptibilem transeunt, sed gratiam eis largitus est à corruptione & morte ea coercentem &c.* Idem docet Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. ubi ait: *Angelus est substantia intellectualis &c. per gratiam non naturâ immortalitatem consecuta.* Et infrà: *Immortalis est Angelus, non naturâ, sed gratiâ.* Item Ambrosius lib. 3. de fide cap. 2. *Nec Angelus* (inquit) *est naturaliter immortalis; cujus immortalitas est in voluntate Creatoris.*

Respondeo quòd quando Sophronius dixit 97 creaturas intellectuales non esse immortales per naturam, solùm voluit quòd illæ ex natura sua habent, ut ab extrinseca causa (à Deo scilicet creatore & conservatore) pendeant in suo esse, subindeque possint desinere & annihilari per subtractionem concursûs conservativi ipsarum, juxta illud Sapient. 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses; aut quòd à te vocatum non esset, conservaretur?* Cùm verò addit eos habere immortalitatem à gratia, loquitur de gratia largè accepta, prout gratuita creationis & conservationis dona complectitur. Nàm ut docent Patres Affricani apud S. Augustinum Epist. 95. dona naturalia, quatenus ex gratuita Dei voluntate tribuuntur, non incongruè gratia appellantur.

Dices: Si Angelus ex natura sua immortalis 98 sit & incorruptibilis, concursus conservativus illius non est gratuitus, sed titulo connaturalitatis ei debitus: Ergo non potest appellari gratia, etiam in hac larga gratiæ acceptatione, omnia dona gratuito concessa comprehendente.

Sed nego consequentiam nam licèt hic concursus in se naturaliter sit debitus, est tamen gratuitus in radice, ratione scilicet creationis, quæ nullo titulo debita erat, fuitque purè gratis donata: hoc autem sufficit ut gratia appellari possit; nam ad Roman. 6. vita æterna, quamvis debita meritis, gratia tamen appellatur, ratione

& similitudo Dei, fortior Angelo: Sed adflatus Dei generosior spiritu materiali, quo Angeli constiterunt. Qui facit, inquit, Spiritus Angelos, & apparitores flammam ignis. Quia nec universitatem homini subjecisset infirmo dominandi, & non puriori Angelis, quibus nihil tale subjecit. Quo loco tria innuit argumenta, quibus hominem Angelo præstare probat, Primum est, quia homo est ad imaginem Dei, de Angelo verò nusquam id legitur. Unde Ambrosius: *Angeli ad ministerium, homo ad imaginem.* Secundum, quia mundus est conditus in gratiam hominum, non verò Angelorum, & homines omnibus creaturis dominantur, ut dicitur Genes. 1. & Psal. 8. Tertium, quia hominum substantia constat ex ipso halitu & inspiratione Dei, ut habetur Genes. 2. Angelorum verò substantia (inquit) ex aëre vel igne sumpta est, juxta illud Psal. 103. *Qui facit Angelos suos spiritus, & ministros suos ignem urentem.* Addi potest, hominem, non verò Angelum, omnes gradus essendi in se continere, esseque veluti mundi compendium, horizontem temporis & æternitatis, vinculum rerum corporearum & spiritualium, ac universi nexum & hymenæum. Huic Tertulliani sententiæ subscribere videtur Gregorius Venetus, qui ut testatur Suarez, existimavit homines non solùm gratiâ, sed & naturâ ac potentiâ, Angelos superare.

Serm. 10. in Psal. 148.

Lib. 1 de Angelis cap. 1.

105 Dico tamen primò, certum est Angelos esse naturæ perfectioris, quàm homines.

Hæc veritas apertè ex Scriptura colligitur: Nam Christus Psal. 8. & ad Hebr. 2. dicitur *paulo minùs Angelis minoratus*, seu inferior: Sed hoc non potest intelligi de donis gratiæ, ut patet, sed solùm de natura assumpta: Ergo natura humana à Verbo assumpta, inferior est Angelicâ. Unde ibidem Apostolus, ut ostendat Verbum Divinum omnibus creaturis præcellere, illud comparat tantùm cum Angelis, & ait quod *præ Angelis differentius nomen hæreditavit*, id est excellentius: quod evidens argumentum est, Angelos inter omnes creaturas primum locum tenere, & excellentiâ naturę hominibus esse superiores, juxta illud 2. Petri 2. *Angeli virtute & fortitudine sunt majores*, supple hominibus. Unde Hieronymus: *Tanta est dignitas Angelorum, ut omnis natura humana, illis comparata, pueritia nuncupetur.*

106 Favent alij Sancti Patres: nam Dionysius cap. 4. de divin. nomin. ait: *Angelus est divini silentij interpres, lumen clarum, divinæ bonitatis radius, imago Dei, latentis lucis declaratio, speculum purum, perlucidum, integrum incorruptum, non inquinatum, suscipiens totam (si est conveniens dicere) pulchritudinem uniformis deiformitatis, & munde resplendere faciens in seipso (quemadmodum possibile est) bonitatem Dei.* Et cap. 5. Angelos *in vestibulo collocatos esse* dicit *supersubstantialis Trinitatis*: id est propiùs quàm cæteras omnes creaturas ad Deum accedere, non dignitate gratiæ (ut infrà ostendemus) sed perfectione naturæ. Item cap. septimo: *Perfectissime* (inquit) *intelligendæ sunt Angelicæ mentes: eò quòd nullius interventu, ab ipso Divinitatis principio, sacris initientur, & propter ordinis dignitatem, ad pulchritudinem quæ materiæ expers est perducantur.* Hæc vir ille semper elatus, nusquam repens, & verè volucris cœli, ut eum meritò Chrysostomus appellat.

107 Areopagitæ concinit Nazianzenus, ejusque Commentator Nicetas, qui cœlestes illos Spiritus sic describunt: *Angeli sunt primi luminis æterni radij, primique splendoris administri, supernæ gloriæ*

A *spectatores & testes, supercœlestes & purissimæ naturæ, ad malum immobiles, vel certè non facile mobiles, perpetuos choros circa principem illam causam agitantes, purissimo splendore illinc perfusæ, & à summa illa pulchritudine adeò informatæ, ut ipsæ quoque alia lumina efficiantur, ac per primi luminis influxiones & communicationes, alios illuminare possint.* Unde (subdit Augustinus) *tanta est Angelorum excellentia, ut omnia quæ Deus condidit, naturæ dignitate præcedant.* Hi principium viarum Dei, & filij ejus primogeniti, ac primigenia illa lux, quam Deus cunctis suis operibus præfecit. Hi divinarum laudum præcones eximii, & cœli cantores, qui perpetuo cantu divinas laudes celebrant; seu astra

B illa matutina, de quibus dicitur Job 38. *Ubi eras cùm me laudarent astra matutina, & jubilarent omnes filij Dei.* Hi montes illi æterni, sublimes, ac cœlestes, primos divinæ lucis radios excipientes, de quibus Psalmo 75. *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis.* Hi etiam (ut notat Hilarius) sunt lilia agri, candore nitentia, & decore eximia, quæ non laborant, neque nent, quia nec rebus corporalibus afficiuntur, nec terrenis occupationibus implicantur. Hi denique omnino incorporei, immateriales, immortales, incorruptibiles, & quantùm ad esse immutabiles existunt: omnium rerum naturalium cognitionem habent: actu semper intelligunt, idque sine compositione & discursu: volunt efficaciter; eligunt

Can. 5. in Matt.

C immobiliter; & tantâ velocitate moventur, ut avium volatus incredibili celeritate vincant: unde nudis pedibus, & alati, in sacris paginis depinguntur, ut videlicet eorum ad parendum celeritas demonstretur. *Pedes* (inquit Dionysius) *mobilitatem, celeritatem, atque cursum insinuant sempiterni motus ad Divina tendentis: pennatosque Sanctorum Spirituum pedes Theologia effingit; quippe alis significatur celeritas alta conscendens, alarumque levitas; quòd terreni corporis sarcinâ liberati, toti absque ulla admixtione, vel pondere, ad celsa ferantur.*

De cœlesti Hierarch. cap. 15.

Quis ergo audeat hominem Angelo, non dico præferre, aut æquare, sed vel etiam comparare; 801
hominem, inquam, materiæ immersum, luto infixum, & carne indutum: *quæ* (ut ait Trismegi-

D stus) *indumentum est inscitiæ, pravitatis fundamentum, corruptionis vinculum, velamen opacum, viva mors, sensitivum cadaver, sepulchrum circumvertile, domesticus fur.* Hominem, qui (ut loquitur Augustinus) *dum nascitur, sperma est fœtidum: dum vivit, saccus est stercorum: dum moritur, cibus est vermium.* Hominem *infirmum ac fragilem, formatum de pulvere, de luto, de cinere, quodque vilius est, despurcissimo spermate: conceptum in pruritu carnis, in fervore libidinis, in fœtore luxuriæ, quodque deterius est, in labe peccati natum ad laborem, timorem, dolorem: quodque miserius est, ad mortem,* ut ait Innocentius Papa in libro quem scripsit de vilitate conditionis

In Pimandro

In soliloquys

E humanæ. Hominem denique, qui flos, fœnum, umbra, ventus, vapor, ac universa vanitas in Scriptura appellatur, & qui ratione mutabilitatis & inconstantiæ, à SS. Patribus columbæ, pavoni, & cameleonti comparatur. *Vidisti* (inquit Philo) *aliquando columbæ cervicem, radijs Solis expositam, quàm multis modis colores variet: puniceum, cæruleum, igneum, & carbunculi speciem referentem, pallidum item & rubicundùm, & alios omnigenos. Vidisti* (addit Tertullianus) *pavonem, cujus pluma vestis, & quidem de cataclistis, omni conchilio depressior, quà colla florent: & omni patagio auratior, quà terga fulgent: & omni syrmate solutior, quà caudæ jacent: multicolor, discolor, versicolor: nunquam*

quam ipsa, sed semper alia, etsi semper ipsa, quando alia; toties mutanda, quoties movenda. Vidisti cameleontem, qui oscitans vescitur, sollicans ruminat? cui de vento cibus, & qui totus sub pampino de corio suo ludit. Hominem imaginare: hic enim tot & tantis alternantium vicissitudinem motibus variare consuevit.

Quod petijt spernit: repetit quod nuper omisit:
Æstuat, & vitæ disconvenit ordine toto,
Diruit, ædificat, mutat quadrata rotundis.

109 Ratio autem præcipua nostræ assertionis, & prædictorum hactenus in ejus probationem, radicalis est ista: Cùm natura Dei omnium etiam excogitabilium perfectissima existat & nobilissima, ex creatis illa alteram superat in perfectione & nobilitate, quæ divinæ propior est & similior: Sed natura Angelica, cum humana ad divinam comparata, ita se habet: Ergo eam in perfectione & nobilitate excedit. Minor probatur: Cùm natura Dei sit omnium simplicissima, quò aliqua ex creatis minùs habet de compositione, eò proprior & similior ei existit: Sed natura Angeli minùs est composita quàm natura hominis; caret enim compositione physicâ ex materia & forma, & ex corpore ac spiritu; quarum tamen humana nullo modo expers existit: Ergo natura Angelica est propior ac similior Deo, quàm humana. Unde Dionysius ait quòd ultimum in elementis est terra, in corporibus materia prima, & in rebus intellectualibus anima nostra. Et Athanasius asserit, quòd quantùm differt à Luna Sol, & argentum ab auro, tantùm præcellit ac splendet natura Angelica, præ animarum humanarum substantia,

110 Ad primum ergo Tertulliani fundamentum, nego Antecedens, quòd scilicet Angelus non sit ad imaginem Dei creatus, quemadmodum homo: nam Ezechielis 28. Lucifer vocatur *Signaculum similitudinis.* Subjungit Rupertus: *Cujus similitudinis, nisi sanctæ & adorandæ Trinitatis? Sancta quippe Trinitas ipsa est magnitudo, sapientia, & pulchritudo, quas Lucifer participavit.* Item Greg. lib. 32. Moral. cap. 18. eundem locum exponens, subdit: *Licèt homo ad similitudinèm Dei creatus, Angelo tamen quasi majus aliquid tribuens, non eum ad similitudinem Dei conditum, sed ipsum signaculum Dei similitudinis dicit: ut quò subtilior est in natura, eò in illo similitudo Dei pleniùs credatur expressa.* Unde D. Thomas infrà qu. 93. ar. 3. quærit, *utrum Angelus sit magis ad similitudinem Dei quàm homo?* Et concludit affirmativè, quia cùm intellectualis natura in qua divinæ imaginis ratio primò & per se consideratur, in Angelo sit perfectior, ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei, quàm homo. Neque hoc negat Ambrosius suprà relatus, sed tantùm docet de Angelo non ita expresse haberi in Scriptura, sicut de homine quòd sit creatus ad imaginem Dei. Cujus lepidissimam rationem affert Theophylactus: *Ne videlicet Angelicæ naturæ altitudo, statim ad impietatem hominem præcipitaret, existimantem illam ejusdem esse dignitatis cum Deo: ubi è contra hominis tenuitas & humilitas munit nos, firmatque ne tale quid suspicemur.*

111 Ad secundum respondeo Scripturam his locis, in quibus tribuit homini excellentiam & dominationem, seu principatum supra alias creaturas, loqui de creaturis corporeis, non verò de spiritualibus ut ex ipso textu Genesis patet, dicitur enim: *Dominamini piscibus maris, & volatilibus cœli, & animantibus quæ moventur super terram.*

A Quòd autem mundus conditus non sit in gratiam Angelorum, ostendit potius illorum excellentiam: quia ut puri spiritus non egent creaturis corporeis, quemadmodum homines.

Ad tertium dicendum est, locum Scripturæ à Tertulliano allegatum, non significare Angelorum substantiam ex aëre vel igne esse sumptam, ut perperam illi existimavit; sed esse intelligendum, sicut Athanasius, relatus in secunda Synodo Nicæna, actione 4. exponit: nempe quòd *Deus facit Angelos suos spiritus,* id est veloces, ut sunt spiritus seu venti; *& ministros suos flammam ignis;* id est activos & efficaces, ut est flamma ignis. Quo sensu Deus ipse Deuteron. 4. dicitur esse *ignis consumens.* 112

B Ad quartum quod subjungitur dicendum, quod licèt Angelus omnes gradus essendi in se non contineat formaliter, quemadmodum homo, eos tamen continet eminenter, id est perfectiori & nobiliori modo, & per consequens est homine perfectior & nobilior. Quòd verò homo sit universi compendium, hoc solùm declarat illum esse creaturam mixtam, ex corpore ac spiritu constantem, seu, ut ait Nazianzenus, *mixtum adoratorem;* ac proinde Angelo, qui est substantia simplex, & purus spiritus, inferiorem. Unde Augustinus 9. de civit. cap. 13. *Homo medium quiddam est inter pecora & Angelos; inferior Angelis, superior pecoribus; habens cum pecoribus mortalitatem,* C *rationem verò cum Angelis.* 113

Dico secundò: naturam Angelicam in aliquibus donis gratuitis & supernaturalibus esse humanæ inferiorem. 114

Probatur, quia natura humana unione hypostaticâ decorata fuit, & ad esse personale Verbi Divini assumpta, non verò Angelica; juxta illud Apostoli ad Hebr. 2. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ.* Ideò (ut lepidè advertit Anastasius Synaita) nunquam invenies in novo Testamento Angelos vocari Deos, licèt in veteri lege hoc nomen plerumque illis tribuatur, ut notavit Augustinus lib. 9. de civit. cap. 18. & patet ex illo Psalmi: *Deus Deorum Dominus locutus* D *est,* id est, *Deus Angelorum:* Tunc enim nondum deificata erat hominum natura, nec ad esse personale Verbi Divini assumpta: propter quod etiam Angeli tunc sinebant se ab hominibus adorari, ut in varijs Scripturæ locis refertur. Nunc verò, quia per Incarnationis mysterium natura humana supra Angelicam evecta est, adoraturus Angelum Joannes, ab Angelo prohibetur Apocal. 19. Unde Ambrosius: *Redemptio sanguinis Christi hoc fidelibus contulit, ut filij Dei, sotiique Angelorum efficerentur: ideòque petimescit Angelus adorari ab homine, qui super se adorabat hominem Deum.* Egregiè item Gregorius: *Angeli* E (inquit) *quos priùs infirmos, abjectosque despexerant, jam socios venerantur. Hinc est enim quod Loth & Iosue Angelos adorant, nec tamen adorare prohibentur: Joannes verò in Apocalypsi sua adorare Angelum voluit: sed tamen idem hunc Angelus ne se debeat adorare compescuit, &c.* Eandem assignat rationem D. Thomas 2. 2. quæst. 84. art. 1. ad 1. his verbis: *Probibitus est Ioannes Angelum adorare Apocal. ultimo, tum ad ostendendum dignitatem hominis quam adeptus est per Christum, ut Angelis æquetur: unde ibi subditur: Conservus tuus sum & fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem: unde subditur: Deum adora.*

Adv. epi. 19. Apo. Homil. 8. in Evang.

Præterea natura humana insigni gaudet privilegio, quo caret Angelica, dignitate scilicet sacerdotij; 115

dotii; quæ ex triplici capite summopere commendatur. Primò, quòd imperium in animas exerceat, & potestatem ligandi atque solvendi habeat, ut dicitur Matth. 16. Secundò, quòd mystico Christi corpori, videlicet Ecclesiæ, dominetur: hanc enim expiat sacerdos, illustrat, perficit, ac deificat, ut docet Dionysius in libro de Eccles. Hierarch. Hinc sacerdotes dicti sunt *Theurgi*, id est, *Deos facientes*. Unde Eccles. 7. eodem præcepto jubemur & Deum, & sacerdotem honorare: & in Constitutionibus Apostolicis Clementis Romani, libro secundo cap. 29. decernitur Episcopos debere honorari ut Deos. Tertiò, Sacerdos ipsi etiam vero Christi corpori imperat: quia ipsum (ut loquitur Hieronymus Epist. ad Heliodorum) *sacro ore conficit*, & ad ejus verbum, præsens altari sistitur ipsum Dei Verbum, per quod omnia facta sunt. Hinc meritò celebratur illa sententia, quæ D. Augustino, & S. Gregorio tribuitur: *O magna Sacerdotum dignitas, in quorum manibus, velut in utero Virginis, Christus quotidie incarnatur!* Addit Chrysostomus: *Quod Angeli videntes horrescunt, neque liberè audent intueri, propter emicantem inde splendorem, hoc nos pascimur, huic unimur:* & quod longè mirabilius est, huic imperamus, huic præcipimus; *obediente Deo voci hominis*, ut dicitur Josue 10. Hinc S. Ephrem sacerdotium appellat *Stupendum miraculum, omnium ornamentorum præstantissimum, bonorum omnium quæ in hominibus sunt apicem, divinum quoddam, omniumque quæ inter homines expetuntur, velut extremam metam.* Et Theophanes Nissenus ait: *Sacra mysteria Angelis sunt amabilia & formidanda, ipsumque sacerdotium venerantur.* Nec mirum: Angelis enim Deus denegavit, quod sacerdotibus magnifico dono concessit. Illi augustissimum Eucharistiæ Sacramentum adorant, hi celebrant & conficiunt: illi sanctos colunt, isti homines sanctificant: illi Deum in hominibus glorificant, hi homines deificant: illi denique manna conficiunt, & Israelitico populo ministrant; isti verò panem & vinum in corpus & sanguinem Christi convertunt, ac fidelibus distribuunt.

Homil. 60. ad popu-lum Antio-chenũ.

116 Erant olim Cherubini & in Tabernaculo Moysis, & in Templo Salomonis; sed in Tabernaculo supra propitiatorium, in Templo autem infrà propitiatorium constituti. Quorsum verò hæc? sane quia in Tabernaculo, hoc est in Synagoga, non formidabant Angeli divinis se ingerere sacrificiis; ut patet in sacrificio Manüe, de quo dicitur: *Cùmque ascenderet flamma altaris in cœlum, Angelus pariter in flamma ascendit*: At verò in Templo, hoc est in Ecclesia, sacrificium Eucharistiæ, & sacerdotes ejus ministros adeò venerantur Angeli, ut proni in terram se dejiciant, infra propitiatorium constituti: hos enim sæpe in terram pronos, demissis vultibus ante altare, in Ecclesia viderunt sanctissimi viri, ut refert Chrysostomus. Licèt ergo in donis naturalibus Angeli hominibus superiores existant, in quibusdam tamen donis gratuitis & supernaturalibus, ut in unione hypostatica, & sacerdotii dignitate, natura humana Angelicam superat.

Corollarium ex dictis.

Ex dictis inferri potest, Angelorum naturam non esse simpliciter in perfectione infinitam, licèt possit dici infinita secundùm quid.

Prima pars hujus corollarii patet ex dictis: nam cùm Psal. 8. dicatur hominem esse paulò inferiorem Angelis; & manifestum sit naturam humanam esse in omni sua perfectione & operatione finitam; etiam evidens est, quòd Angeli non sunt in perfectione aut virtute simpliciter infiniti: alioquin non paulo minùs, seu aliquo parvo gradu, distarent homines ab Angelis, sed infinitâ distantiâ: nam omne infinitum actu excedit infinitâ distantiâ quidquid finitum est.

Natura ergo Angelica multipliciter finita est. Primò quantùm ad essentiam, quæ ex genere & differentia constat. Secundò quantum ad esse, quod ab ejus essentia distinguitur. Tertiò quantùm ad potentiam, quæ finitam habet activitatis sphæram. Quartò quantùm ad scientiam & voluntatem, quæ limites suos habent. Quintò quantùm ad locum; non enim sunt ubique, sed solùm ubi operantur, ut infrà patebit. Ideò ut notat Dionysius de cœlesti Hierar. cap. 15. apud Ezechielem, & alios Prophetas, Angeli geometrica gestant instrumenta, mensuras scilicet & cubitos, quibus nedum templi altitudinem & longitudinem metiantur, sed etiam ostendant, finitam esse propriam eorum naturam & potentiam. *Id enim solùm termino caret* (inquit Damascenus) *quod minimè creatum est: omnis autem res condita, à Deo conditore terminatur.* *Lib. 2. de fide c. 3.*

Quòd verò natura Angelica sit infinita secundùm quid, docet D. Thomas hîc art. 2. ad 4. his verbis: *Omnis creatura est finita simpliciter, in quantũ esse ejus non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundùm quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ, sunt finitæ secundùm suum esse, sed infinitæ secundùm quòd eorum formæ non sunt receptæ in alio: sicut si diceremus albedinem separatam existentem, esse infinitam, quantùm ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum. Esse tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quòd intelligentia est finita superiùs, in quantum scilicet recipit esse à suo superiori: sed est infinita inferiùs, inquantum non recipitur in aliqua materia.* Hæc S. Doctor: quibus verbis utramque partem corollarii & docuit, & probavit. 118

DISPUTATIO III.

De modo quo Angeli corpora assumunt.

Ad quæstionem 51. D. Thomæ.

Postquam D. Thomas quæst. 50. Angelorum substantiam absolutè consideravit, quæst. sequenti eam in ordine ad corpora contemplatur; & quærit primò, utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita? de quo fusè egimus disp. præcedenti. Secundò quærit, an illi assumant corpora? & respondet affirmativè, impugnatque errorem quorundam antiquorum, qui dicebant omnes Angelorum apparitiones in Scriptura relatas, contigisse in visione Prophetiæ, hoc est secundùm imaginationem; & nunquam in aliquo sensibili corpore. *Illud enim* (inquit) *quod imaginariâ visione videtur, est in sola imaginatione videntis: unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omni-*

bus viderentur. Sicut Angeli apparentes Abrahæ, visi sunt ab eo & tota familia ejus, & à Loth, & à civibus Sodomorum. Similiter Angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundùm corpoream visionem.... tali autem visione non videtur nisi corpus. Cùm igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, relinquitur quòd interdum corpora assumant. A

2 Dices, Non videri necessarium, ut quod ab omnibus indifferenter videtur, secundùm visionem corpoream videatur: nam quid impedit Angelum immutare simul omnium qui occurrunt imaginationes? in quo casu videretur ab omnibus indifferenter, & tamen per visionem imaginariam. B

3 Sed contra: Verisimile non est, posse Angelum virtute propriâ immutare indifferenter omnes occurrentium imaginationes, aut totius alicujus multitudinis: quia hæc immutatio requirit actionem continuatam, quâ producantur & diu conserventur species in omnibus hujusmodi imaginationibus: actio autem Angeli, utpote finita & limitata, non videtur ita posse simul ad diversa ferri.

Addo, Christo Domino apparuisse Dæmonem visibiliter; & tamen non potest dici illum habuisse potestatem immutandi illius phantasiam. Item ante peccatum in statu innocentiæ Diabolus potestatem non habebat immutandi hominum phantasiam, & tamen visibiliter Evæ apparuit, sub figura serpentis, & per consequens secundùm visionem corpoream, non verò imaginariam. Sed pro majori hujus materiæ declaratione, quædam difficultates breviter hîc resolvendæ sunt. C

4 Quæres ergo primò, quæ requirantur ut corpus dicatur ab Angelo assumptum?

Respondeo primò, requiri ut corpus assumptum uniatur Angelo: quia assumere, idem est ac ad se sumere, seu sibi unire, ut ait D. Thomas quæst. 6. de potentia art. 7. ad 1. Secundò, quòd ei uniatur, ut motor mobili: non enim ei potest uniri, ut forma materiæ, cùm sit natura totalis & completa, neque unione hypostaticâ, cùm nulla personalitas, præter infinitam, possit terminare alienam naturam, ut suppono ex Tractatu de Incarnatione. Hæc tamen conditio non sufficit, aliàs Angeli moventes corpora cœlestia, dicerentur illa assumere: sed insuper requiritur, quòd Angelus corpus assumptum ita formet & moveat, ut per ipsum nobis repræsentet proprietates intelligibiles, vel suas, vel superiorum Angelorum, vel ipsius Dei, quando ejus personam gerit ut legatus illius. Ex quo inferes, quòd licèt, regulariter loquendo, Angeli nō assumant corpus alicujus veri animalis; quia ut ait D. Thomas hîc art. 3. ad 2. non ita congruè eorum proprietates & opera spiritualia designantur per tale corpus, ac per corpus quod non habet veritatem illius naturæ quam ostendit; possunt tamen illa assumere, quia per ea possunt repræsentare personas & proprietates Angeli; sicut per proprietates columbæ, quæ super Christum baptizatum in Jordane apparuit, persona Spiritûs sancti, ejusque effectus designabantur, ut docet D. Thomas 3. p. quæst. 39. art. 7. ad 3. & fusè Tractatu præcedenti exposuimus, disserendo de variis Spiritûs sancti apparitionibus. D E

Disp. 5. §. 1.

Quæres secundò: ex qua materia formentur corpora assumpta ab Angelo, & quâ virtute?

Respondeo quoad primum, Angelos posse formare corpora assumpta, ex quolibet elemento, imò & ex pluribus commixtis: cùm omnia corpora Angelis obediant quoad motum localem: magis tamen competere, quod ex aëre corpus assumant, quia ut ait S. Thomas quæst. 6. de potentia art. 7. ad 7. *Aer potest inspissari faciliter, & sic figuram recipere & retinere, & per alicujus lucidi corporis oppositionem, diversimodè colorari, sicut in nubibus patet.* Addit ibidem, idem esse dicendum de vapore & fumo, qui in aëris naturam tendunt, eique maximè assimilantur: unde propterea aliquando dæmones, in corporibus assumpti apparentes, sulphureum vel piceum odorem exhalant. 5

Quoad secundum verò respondet idem S. Doctor hîc art. 2. ad 3. quòd *Angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute divinâ.* Per virtutem autem divinam, quidam eam intelligunt, quam Angeli à Deo acceperunt simul cum natura: virtutem enim naturalem & propriam Angelorum ad hoc sufficere colligitur ex eodem Angelico Præceptore quæst. 6. de potentia art. 7. ad 10. Dici etiam potest, D. Thomam loqui de apparitionibus supernaturalibus Angelorum, quales fuerunt factæ Abrahæ, Tobiæ, Danieli, & B. Virgini: in his enim virtute divinâ & supernaturali, formata fuisse corpora assumpta ab Angelis beatis, valde probabile est. At cùm Dæmones assumunt corpora ad peccandum, & tentandum homines, non est credibile virtutem supernaturalem & divinam illis adesse, ut talia corpora forment. Formant ergo illa, virtute propriâ, saltem applicando activa passivis: quâ etiam ratione, eos vera animalia efficere posse, ea scilicet quæ sine semine generari possunt, docet D. Thomas infrà qu. 114. art. 4. dicens, quod magi Pharaonis, per virtutem Dæmonum, veros serpentes & ranas fecerunt. 6

Quærunt etiam hîc aliqui, utrum anima separata possit propriâ virtute assumere corpus, & in eo visibiliter hominibus apparere? 7

Respondeo id non posse naturaliter: quia ut docet D. Thomas infrà quæst. 117. art 4. anima non movet localiter nisi corpus vivificatum; quod patet ex eo quòd si aliqua pars corporis animati mortificetur, non ampliùs obedit animæ ad motum localem: Sed anima separata non potest naturaliter aliquod corpus vivificare, ut patet: Ergo neque potest naturaliter illud assumere, & localiter movere. Dixi, *naturaliter*, quia id posse virtute divinitus & supernaturaliter ei communicatâ, extra dubium est; hancque virtutem supernaturalem ex vi status beatifici animas Sanctorum permanenter habere, ac proinde posse apparere hominibus, cùm voluerint, satis probabile est: secùs animas damnatorum. Unde istæ non possunt apparere hominibus, cùm volunt; & quando illis apparent, hoc fit ex speciali dispositione divinæ providentiæ, quæ virtutem supernaturalem ad assumenda & movenda corpora, per modum transeuntis tunc illis communicat.

8 In articulo 3. quærit D. Thomas utrum Angeli in corporibus assumptis vitæ sensitivæ opera exercere valeant? Et respondet illos in corporibus assumptis operationes vitales non elicere; cùm in hujusmodi corporibus vitâ sensitivâ non vivant, nec potentias sensitivas habeant: posse tamen aliquas actiones similes vitalibus, quoad motum localem, aut terminum ejus, non quoad vitalita-

vitalitatem, exercere; v.g. locutionē, quoad sonum qui ex collisione aëris causatur; & motum progressivum, quantùm ad terminum, qui est ubi. Unde idem S. Doctor ibidem in resp. ad 5. docet quòd comestio Christi, post resurrectionem, fuit vera comestio: quia licet cibus non converteretur in substantiam ejus, sed resolveretur in præjacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturæ in quod posset cibus converti. Quare optimè ait Gregorius, quod Christus comedit, *ut per effectum comestionis, veritas patesceret carnis*. Comestio verò Angelorum, cùm in assumptis corporibus apparuerunt Abrahæ & Tobiæ, non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis: quia cibus ab illis sumptus, neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti. Hinc Angelus Raphaël dixit Tobiæ: *Cùm essem vobiscum, videbar quidem manducare & bibere, sed ego potu invisibili & cibo utor*. Quem cibum & potum invisibilem Nazianzenus in lib. de laudibus virginitatis, loquens de Angelis, ita explicat:

Optimus hic cunctis cibus est, ut Numine Summo
Exsatient mentem, Triadisque in lumine lucem
Immensam excipiant.

Accedit D. Bernard. Serm. 30. in Cantica dicens. *Lacrymæ pœnitentium vinum sunt Angelorum: quia in illis est odor vitæ, sapor gratiæ, gustus indulgentiæ, sanitas redeuntis innocentiæ, reconciliationis jucunditas, & serenatæ conscientiæ suavitas.*

9 Quærunt hîc aliqui, an Dæmones in corporibus assumptis generare possint?

Respondeo eos non posse generare generatione vitali & propriè dictâ, cùm vitæ sensitivæ expertes sint, & proprium semen habere non possint: illos tamen posse esse generationis ministros, & generare ministerialiter, movendo scilicet semen humanum de loco in locum. Ut enim notat D. Thomas hic art. 3. ad 6. potest Dæmon in corpore assumpto fieri succubus ad virum, & ab eo semen recipere, & postea faciendo se incubum ad mulierem, semen susceptum utero ejus infundere: sicque postea ex tali semine, Dæmonis ministerio in uterum fœminæ infuso, generari fœtus; qui tamen filius Dæmonis dici non debet, sed illius hominis à quo est semen acceptum, ut ibidem observat S. Doctor.

DISPUTATIO IV.

De loco Angelorum.

Ad quæstionem 52. D. Thomæ.

COmparatâ Angelorum substantiâ ad corpora, quæ ab illis assumuntur, mox eam D. Thomas considerat in ordine ad loca quibus fiunt præsentes; & quærit primò, utrum Angelus sit in loco? Secundò utrum possit esse in pluribus locis simul? Tertiò, utrum plures Angeli possint esse in eodem loco? Circa quæ graves occurrunt difficultates, sequentibus articulis discutiendæ & resolvendæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Quænam sit Angelis proxima ratio existendi in loco, tum connaturali, tum violento?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

SUpponit titulus Angelos esse in loco. Hoc autem dupliciter potest intelligi: Primò per commensurationem ad ipsum locum; in quo sensu nulla res spiritualis potest esse in loco: nam cum locus sit superficies corporis ambientis, & consequenter aliquid extensum; illud tantùm potest esse in loco per commensurationem ad ipsum, quod habet in se extensionem quantitativam. Secundò potest aliquid dici esse in loco, quatenus est indistans & realiter præsens corpori quod dicitur locus; & in hoc sensu D. Thomas in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. asserit esse de fide quòd Angeli sint in loco: *quia*, inquit, *secundùm fidem nostram ponimus Angelos immediatè circa nos operari*: agens autem & passum debent esse simul, ut docet Philosophus 7. Physic. & Angelus, ut ait Damascenus libro 2. fidei cap. 3. est ubi operatur. Quærimus ergo, quænam sit ratio formalis proxima, per quam Angelus existit in loco, tam connaturali, quàm violento? Pro cujus declaratione. 1

Suppono secundò, duplicem nos posse assignare rationem formalem & proximam alicujus concreti; unam quâ prædictum concretum constituitur formaliter in esse talis; quomodo color constituit formaliter coloratum, & relatio similitudinis inter duo alba, constituit illa propriè & formaliter similia, & magis ad propositum, ubi circumscriptivum constituit corpus in loco existens: aliam verò per quam idem concretum constituitur, non proximè formaliter, sed tantùm causaliter & fundamentaliter in esse talis; ex eo quòd est proxima ratio causans & fundans rationem formalem & formaliter constitutivam; ut in exemplis allatis ratio mixti est ratio proxima causaliter constituens duo alba similia, & contactus quantitativus est ratio proxima causaliter constituens corpus in loco, & fundans ipsam ubicationem. 2

Suppono tertiò, locum corporeum in quo dicitur existere Angelus, duplicem distingui: unum ipsi connaturalem, alterum illi violentum, sive præternaturalem. Locus connaturalis Angelo dicitur ille ad quem liberè se applicat per suam voluntatem, subindeque quem sibi subjicit: violentus verò, in quo non se liberè collocat, sed contra suam voluntatem collocatur, subindeque cui subjicitur; qualis est v.g. ignis inferni, respectu Dæmonum. Inquirimus ergo, quæ sit ratio proxima, ex qua Angelus causaliter & fundamentaliter habet esse in loco, tam connaturali, quàm violento? 3

Prima sententia docet, rationem formalem causaliter proximè & immediatè tribuentem Angelo quòd sit in loco, esse ipsam substantiam Angeli secundùm se consideratam, sive ex vi propriæ lineæ. Ita Scotus, ejusque Discipuli, quos sequuntur Molina, Valentia, aliique ex Recentioribus. 4

Secunda assignat pro fundamento talis ubicationis & præsentiæ, modum aliquem unionis, per

per liberam Angeli voluntatem productum, A quo ante omnem operationem transeuntem corpori seu loco corporeo unitur. Hanc docent Vazquez disputatione 188. & 189. & Alarcon hîc disputatione 5. cap. 5. & 6.

Tertia, quam Angelicus Doctor, ejusque Discipuli profitentur, asserit rationem formalem immediatè fundantem ubicationem Angeli in loco connaturali, esse operationem virtualiter transeuntem: rationem verò fundantem ejus ubicationem in loco violento, aut præternaturali, esse passionem, per quam contra suam voluntatem alicui loco corporeo alligatur. Subscribit ex Patribus Societatis Franciscus Amicus hîc disputatione 5. sect. 2. conclusio. 2. ubi asserit B Angelos esse in loco, per solam operationem transeuntem in locum, quæ alia esse non potest, quàm impetus localis in eo productus.

5 Mitto sententiam Suaris lib. 4. de Angelis cap. 2. 3. 7. & 8. dicentis Angelos esse in loco per aliquod ubi seu modum præsentiæ, illorum substantiæ superadditum, & ad prædicamentum ubi pertinentem: hic enim dicendi modus explicat quidem formam ipsam, quâ Angelus formaliter redditur præsens loco, sed non declarat illius fundamentum, seu rationem formalem proximam, de qua solùm in præsenti disputamus; hîc enim solùm inquirimus, an sicut ubi corporeum convenit substantiis materialibus, mediante quantitate; ita conveniat Angelis, mediâ illorum substantiâ, vel solùm mediante potentiâ ad C extra operativâ, seu operatione transeunte quâ ad extra circa corpora operantur. Unde hæc sententia, tanquam diminuta & insufficiens, & punctum præsentis difficultatis non attingens, relinquenda est. An verò ubi Angelicum sit aliquis modus Angelorum substantiæ superadditus, & ad prædicamentum ubi pertinens, infrà dicemus.

§. II.

Sententia Scoti rejicitur.

Dico primò: Substantia Angeli secundùm se, & remotâ operatione, non est ratio formalis D proximè fundans ubicationem sui, sive causaliter immediatè tribuens Angelo quod sit in loco.

6 Probatur primò: Quod est proxima ratio fundandi ubicationem Angelicam, seu immediatè tribuens Angelo quòd sit in loco, importat determinationem aut limitationem in ordine ad locum; cùm per illud ita sit hîc, ut non alibi: Sed substantia Angeli secundùm se, & remotâ operatione, non importat talem determinationem; ordo enim ad locum extra essentiam & accidentalis est Angelo. unde D. Thomas in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. ad 4. & quæst. 3. de pœnitentia E art. 19. ad 2. docet Angelum posse ab omni loco absolvi, seu in nullo loco existere, quando nullam operationem circa locum habet: Ergo substantia Angeli secundùm se, & remotâ operatione, non est proxima ratio fundandi ubicationem angelicam, seu immediatè tribuens Angelo quod sit in loco: sed ut hoc ei conveniat, aliquid ei superaddendum est, quod non potest esse aliud, quam operatio virtualiter transiens, ut infrà patebit.

7 Confirmatur: Ut substantia materialis vel spiritualis creata, sit in tempore, aut alia mensura extrinseca, aliquid ei superaddendum est, propria scilicet & intrinseca ejus duratio, quæ (ut docent nostri Thomistæ in Philosophia) distinguitur ab esse substantiali, tanquam modus vel accidens illius: Ergo & ut sit in loco ordo enim ad locum non minùs extra essentiam & accidentalis est, quam ordo ad tempus, aut aliam mensuram extrinsecam.

Confirmatur ampliùs: Prima & potissima operatio cujuslibet substantiæ, est magis ipsi intrinseca & immediata, quàm ubicatio; & ideò immensitas, quæ est propria ubicatio Dei, non est illi tam intrinseca, quàm intelligere cùm, istud pertineat ad constitutivum naturę, ut Tract. 1. ostendimus, immensitas verò sit duntaxat attributum: Sed nec Angelus, nec ulla alia substantia, est sibi proxima & immediata ratio operandi; quia inter operationem, & quâlibet substantiam creatâ, mediat potentia proximè operativa, ut docet D. Thomas infrà quęst. 54. art. 3. & ibidẽ ostendemus: Ergo à fortiori non potest esse sibi proxima ratio fundans ubicationẽ in loco. 8

Probatur secundò conclusio: Substantia corporea, ex vi suæ lineæ præcisè, non est ratio formalis proximè fundans ubicationem in corporibus, sive immediatè illis tribuens esse in loco: Ergo nec substantia spiritualis in rebus incorporeis & immaterialibus. Consequentia est legitima: cùm enim solùm substantia materialis, sive corporea, sit id quod proprie & in rigore est in loco, substantiæ verò spirituales sint in loco æquivocè tantum, aut metaphoricè, ut docet D. Thomas hîc art. 1. & ostendemus infrà; si substantia corporea non habet ex vi suæ lineæ, præscindendo à quantitate, quòd sit ratio formalis proximè fundans ubicationem in corporibus, & tribuens illis immediatè esse in loco, sed solùm hoc habeat ratione quantitatis; potiori ratione substantia spiritualis non habebit ex vi suæ lineæ, & ratione sui, quod sit ipsi Angelo ratio formalis proximè & immediatè illi tribuens esse in loco. Antecedens verò probatur: Illud solum est in corpore ratio formalis proximè fundans ipsius ubicationem, sive immediatè illi tribuens esse in loco, quod est ipsi ratio formalis proxima & immediata tangendi locum; sola siquidem ista ratio est fundamentum proximum ubicationis corporum, sive formalis ipsorum præsentiæ ad locum: Atqui substantia corporea nequit ratione sui sive ex vi propriæ lineæ, esse in corpore ratio formalis proxima & immediata tangendi locum: substantia enim corporea non tangit locum immediatè, ratione sui, sed ratione quantatis inter ipsam & locum mediantis: Ergo sustantia corporea ratione sui, sive ex vi propriæ lineæ præcisè non est ratio formalis, proxima, & immediatè, fundans ubicationem in corporibus, sive immediatè illis tribuens esse in loco. 9

Respondent Adversarij, substantiam corpoream habere ratione sui, & intra propriam lineam, vim tangendi locum immediatè; impediri tamen à quantitate quâ afficitur, ne illum actu immediatè contingat: unde si esset à quantitate separata, illum ratione sui immediatè contingeret. 10

Verùm hæc responsio duo implicantia involvit, quod scilicet substantia corporea sit in ipso corpore per se ratio formalis, & immediata contingendi locum, & quod hic immediatus contactus impediatur à sua quantitate. Quod enim convenit alicui substantiæ per se, sive ratione sui, nequit impediri ab ejus proprietate, virtualiter saltem inseparabili ab illa, qualis est quantitas respectu substantiæ materialis: Ergo si quantitas impedit immediatum contactum substan- 11

substantiæ corporeæ ad locum, signum est substantiam illam non esse per se proximam rationem immediatè contingendi locum.

12 Confirmatur seu magis explicatur hæc ratio: Quando aliquid convenit alteri per se, non potest ab illo per se oriri impedimentum ad habendum illud quod per se illi competit: Sed quantitas oritur per se ex substantia materiali: Ergo repugnat quòd substantia materialis habeat per se esse rationem proximam contingendi locum, & tamen quòd hoc impediatur per quantitaté.

Addo quod, si hæc responsio valeret, eadem ratione dici posset, substantiam spiritualem esse per se & ex vi propriæ lineæ rationem formalem immediatam intelligendi, solùmque per accidens impediri ab intellectu, ne immediatè ratione sui intelligat: Sed hoc absurdum est: Ergo & illud.

13 Denique suaderi potest conclusio, ex absurdo & inconvenienti, quod ex Adversariorum sententia sequitur. Si enim substantia Angeli secundùm se, & antecedenter ad operationem virtualiter transeuntem, esset proxima ratio fundans ubicationem, seu immediatè tribuens Angelo quòd sit in loco, Angelus semper certum sibi locum vendicaret, & non posset in majori aut minori pro suo libito existere: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor infrà patebit, Major probatur. Substantia Angeli intra propriam lineam est quid invariabile, semper enim eandem habet perfectionem substantialem, & nunquam in suo esse substantiali variatur: Ergo si illa secundùm se, & antecedenter ad operationem, sit proxima ratio fundans ubicationem angelicam, seu immediatè tribuens Angelo quod sit in loco, semper certum sibi locum vendicabit, nec poterit, pro suo libito, in majori aut minori intra sphœram suæ activitatis existere.

14 Confirmatur: Ex eo quòd quantitas molis sit in nobis ratio formalis essendi in loco, non potest corpus Petri v.g. occupare, sive replere, modò majorem, modò minorem locum, nisi fiat aliqua mutatio intrinseca in ipsius quantitate, putà per condensationem, vel complicationem, aut rarefactionem: Ergo similiter, si substantia in Angelo, secundùm id quod habet intra propriam lineam, sit ratio formalis proxima essendi in loco, non poterit Angelus aliquando in majori, aliquando in minori loco existere, nisi ipsa ejus substantia intrinsecè & intra propriam lineam varietur; quod tamen est impossibile.

15 Respondent Adversarii, negando illud inconveniens sequi ex sua sententia: quia substantia Angeli, inquiunt, non est illi ratio existendi in loco, nisi ut applicata per actum imperii, aut voluntatis angelicæ, ad talem vel talem locum; sub qua ratione fundare potest ubicationem & præsentiam modò ad majorem, modo ad minorem locum.

16 Sed contra primò: Si substantia Angeli non sit illi ratio existendi in loco, nisi ut applicata per actum imperii, aut voluntatis Angelicæ, sequitur substantiam Angeli posse ab omni loco absolvi; quod quamvis sit verum, negatur tamen ab Adversariis. Sequela patet: quia Angelus potest suspendere omnem actum liberum suæ voluntatis, & per consequens nulli omnino loco suam applicare substantiam.

17 Præterea efficaciter impugnatur hæc responsio: Quando Adversarii dicunt, substantiam Angeli, non secundum se præcisè, sed ut applica-
A tam diversimodè, per actum imperii, aut voluntatis Angelicæ, esse illi rationem formalem proximam essendi modò in majori, modò in minori loco, juxta beneplacitum ejusdem Angeli: vel per hoc volunt, quod applicatio substantiæ Angelicæ ad talem vel talem locum sit ratio formalis proxima essendi in majori vel in minori loco, vel causa efficiens illius præsentiæ, vel conditio sine qua non? Primum dici non potest ab Adversariis: alias enim, cùm libera applicatio substantiæ Angelicæ ad locum, sit operatio ipsius, virtualiter saltem transiens, sive exercitium virtutis activæ ipsius in locum, inciderent in sententiam S. Thomæ quam impugnant,
B scilicet virtutem operativam Angeli, unà cum exercitio suo, sive cum actuali operatione, esse rationem formalem & adæquatam proximè fundantem ipsius ubicationem, sive causaliter immediatè illi tribuentem quod sit in loco corporeo. Si autem dicatur secundum, vel tertium, nempe quòd applicatio libera substantiæ Angelicæ, est causa efficiens, vel conditio sine qua Angelus non esset modò in majori, modò in minori loco, substantia verò ipsius Angeli est causa sive ratio formalis diversitatis ejusmodi effectuum. Contra est, quia causa efficiens, vel conditio sine qua non, quantùmcumque variabilis,
C non potest mediante causâ formali invariatâ manente, producere diversum effectum formalem; subindeque licèt velit Angelus applicare suam substantiam modò ad majorem, modò ad minorem locum, si tamen ipsa ratio substantiæ, quæ invariabilis est intrinsece, sit ei causa formalis essendi in loco, nunquam poterit existere nisi in æquali loco. Et hoc patet à simili in nobis: quamvis enim libera applicatio sit causa efficiens, vel conditio necessariò requisita, ad hoc ut potiùs in isto loco, quàm alibi existamus: nisi tamen varietur intrinsece nostra quantitas, nunquam efficiet mediante illâ, quod majorem vel minorem locum occupemus.

Dices, disparitatem esse inter substantiam 18
corpoream & Angelicam: illa enim est in loco
D per omnimodam commensurationem totius quantitatis cum toto loco, & partium ejusdem quantitatis cum partibus loci; hæc verò est tota in toto, & tota in qualibet parte, sicut anima rationalis in corpore, & corpus Christi in Eucharistia; unde sicut anima rationalis, absque sui variatione intrinseca, potest informare nunc majorem nunc minorem materiam, & corpus Christi aliquando esse sub majoribus, aliquando sub minoribus dimensionibus, sive speciebus, juxta voluntatem consecrantis; ita & Angelus absque intrinseca variatione suæ substantiæ poterit aliquando in majori, aliquando in minori loco existere, juxta beneplacitum suæ
E voluntatis.

Sed contra: Quòd aliqua substantia sit tota in 19
toto aliquo loco, & tota in qualibet parte illius loci, non facit quòd illa possit se constituere aliquando in majori, aliquando in minori loco, prout sibi libuerit: nam Deus est totus in toto loco corporeo, & totus in qualibet parte illius, & tamen non potest non replere omnem locum creatum. Item, ut exemplo Adversariorum utar, anima rationalis est tota in toto corpore, & tota in qualibet ejus parte; & tamen non potest ad libitum aliquando informare totum corpus, aliquando solùm unam partem illius. Unde quod illa possit informare modò minorem materiam,

dum scilicet primò actuat corpus pueri, modò majorem, quando nimirum idem puer crescit. hoc non provenit ex eo quod est tota in toto corpore, & tota in qualibet ejus parte, sed quia ex natura sua determinata est ad hoc ut primò actuet minorem materiam, deinde majorem, in propriam substantiam hominis conversam. Similiter quòd corpus Christi possit aliquando sub minoribus, aliquando sub majoribus dimensionibus panis existere, juxta beneplacitum consecrantis, signantis materiam in illud convertendam, provenit ex natura sive institutione sacramenti Eucharistiæ, ipsum ad hoc determinante. At verò substantia Angeli non est per se & ab intrinseco, sive ex natura sua, determinata ad hoc ut pro diversis temporibus sit nunc in minori loco, postea verò in majori: quin potiùs, cùm sit omnino invariabilis ab intrinseco, oportet consequenter quod determinet ipsum Angelum ad existendum semper in æquali loco, si sit illi (ut volunt Adversarij) ratio formalis proxima existendi in loco.

§. III.

Modus dicendi Vazquezij impugnatur.

20 DIco secundò: Ratio formalis per quam Angelus in loco constituitur, & in qua fundatur ubi Angelicum, non est modus aliquis unionis ad corpus, per liberam Angeli voluntatem productus, & ex illa omnino pendens, quo ante omnem omnino operationem transeuntem conjungatur corpori. Ita communiter Theologi contra Vazquem.

21 Probatur breviter: Primò quia unio illa Angeli ad corpus, seu locum corporeum, fictitia est & chimærica; neque enim est unio materiæ cum forma, vel accidentis cum subjecto, aut naturæ cum supposito, vel partis cum parte, ut de se patet; nec etiam est unio agentis cum passo, aut moventis cum mobili, ut docet Vazquez: Sed nulla alia unio præter istas excogitari potest: Ergo &c.

22 Confirmatur: Modus unionis inter aliqua extrema solùm ponitur, quando ex illis unitis resultat unum aliquod tertium; cùm unio sit quasi via ad unum: Sed ex Angelo & loco corporeo non constituitur aliquod tertium, quod sit unum ab eis distinctum, ut ostendit D. Thomas 2. cont. Gent, cap. 56. *Sunt enim unum* (inquit) *in agendo & patiendo, quod non est esse unum simpliciter:* Ergo inter illa nullus debet poni modus unionis, qui sit ratio fundandi ubi Angelicum.

23 Addo quod in corporibus non requiritur talis modus antequam operentur, sed solùm quædam juxta positio, ex qua quædam solùm denominatio extrinseca in extremis resultare solet: cur ergo in angelis necessarius erit?

Deinde, Vix potest intelligi, quomodo Angelus mediante illo modo suæ substantiæ superaddito, contingat locum & corpus, antequam in ipsum agat: ut enim docet D. Thomas ubi supra, & in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. non est nisi duplex contactus, nempe proprius eorum, quorum ultima sunt simul, & contactus metaphoricus, qui est per actionem: Sed contactus proprius Angelo repugnat; cùm ei non sint puncta, vel lineæ, aut superficies, quæ sunt corporum ultima; metaphoricus verò, qui est per actionem, Angelo non convenit antequam aliquid agat in corpus: Ergo &c.

24 Præterea, Si per liberam Angeli voluntatem produceretur modus unionis, quo Angelus esset

A unitus corpori, seu loco corporeo, talis modus non solùm produceretur in Angelo, sed etiam in corpore: nam sicut Angelus corpori, ita & corpus Angelo unietur; imò cùm corpus magis sit mutabile, quam Angelus; modus ille potiùs ex parte corporis, quam ex parte Angeli se teneret: Sed productio talis modi in corpore, est actio virtualiter transiens: Ergo Angelus non erit in loco ante omnem operationem transeuntem: Unde Alarcon Vazquis discipulus, postquā loco supra citato exasperatus in sentētiam Thomistarum, qui dicunt Angelum esse in loco per operationem transeuntem, falsitatis eam damnasset, imò risu quodam excepisset eorum re-
B sponsionem, qui dicunt operari Angelos in quibusdam corporibus aliquas qualitates occultas, postea mitior effectus cap. 5. docet operationem transeuntem, & applicationem virtutis operativæ, quam antiqui Theologi posuerunt pro præsentia Angelica explicanda, venerandam & sequendam esse; non ut Angelus per talem operationrm contingat corpus, ut dicunt Thomistæ; sed ut per illam producat unionem cum corpore, quâ mediante Angelus est in loco, ut Vazquez asserit. Ex quo deduci potest contra illos Authores argumentum ad hominem. Ideò enim negant rationem formalem præsentiæ Angelicæ esse operationem, quia, inqniunt, prius-
C quam Angelus operetur in aliquo corpore, debet illi esse præsens & conjunctus localiter; cùm præsentia agentis ad passum sit conditio prærequisita ad actionem: Atqui similiter priusquam detur modus ille unionis ad corpus, à Vazque excogitatus, Angelus debet esse præsens loco: Ergo non magis per illum modum, quàm per operationem transeuntem, potest Angelus in loco existere. Major patet, Minor verò probatur. Ante illum modum requiritur actio productiva illius, & unitiva ad talem locum Sed hæc operatio nequit esse absque præsentia Angeli ad locum cùm non detur actio in distans, & cum Angelum, priusquam aliquid operetur in aliquo corpore, debeat esse illi præsens & conjunctus
D localiter, ut illi Authores contra Thomistas arguunt: Ergo modus ille unionis Vazquezij, supponit præsentiam Angeli ad corpus, ejusque in loco existentiam, si vera sunt illius principia.

Denique, modus ille dicendi non explicat 2 quomodo Angelus possit esse in loco præternaturali & violento: cùm enim in illo sit contra suam voluntatem, ratio formalis per quam in eo constituitur, non potest esse aliquis modus unionis, per liberam Angeli voluntatem productus, & ex illa omnino pendens; neque etiam potest in eo esse per unionem ab alio Angelo superiori productam, quia unus Angelus alterius substantiam intrinsecè immutare non potest: unde ait S. Thomas qu. 3. de potentia art. 7. ad 11.
E *Deus in natura operatur, non autem unus Angelus in alio:* Ergo &c.

§. IV.

Sententia D. Thomæ statuitur. 26

DIco tertiò: Ratio formalis proximè & immediatè fundans ubicationem Angeli in loco connaturali, sive causaliter proximè illi tribuens esse in tali loco, est operatio virtualiter transiens.

Hanc conclusionem ita clarè & expresse docet S. Thomas, ut de ejus mente nullus relinquatur dubitationi locus, Nā 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. sic ait: *Quod aliquid determinetur ad locum aliquem,*

quem, hoc non est nisi inquantum per aliquem motum applicatur ad locum illum & non ad alium: hac autem applicatio vel intelligitur secundùm situm aut contactum, vel secundùm formam, vel secundùm operationem aliquam? Secundùm formam; sicut anima est in corpore: quomodo Angelus in re locali esse non potest, cùm non sit actus corporis. Secundùm determinatum situm; sicut punctus in linea quam terminat, quomodo Angelus in loco non est, quia essentia ejus omnino à situ absoluta est. Secundùm contactum; sicut in loco est corpus. Contactus autem dicitur dupliciter, propriè & metaphoricè: propriè tangere est habere ultima simul; & patet quod hoc Angelo convenire non potest: tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; & iste tactus Angelo potest convenire. Relinquitur ergo, quòd Angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem & operationem. Et post pauca subdit: *Angelus & qualibet substantia incorporea, non potest esse in corpore vel in loco, nisi per operationem, quæ effectum aliquem in eo causat.* Et infra: *Angelus est in loco, quatenus operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud hujusmodi.*

27 Videri etiam potest quodlibeto 1. art. 4. ubi hæc habet: *Sicut corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis: Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius virtutis effectus; dicatur quòd Angelus est in loco per operationem: ita tamen quòd per operationem non intelligatur sola motio, sed quacunque unitio, quâ suâ virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo, vel quocunque alio modo.* Ubi advertendum est, nomine unitionis non esse intelligendum modum unionis §. præcedenti impugnatum, sed (ut ait Ferrariensis 3. contra Gentiles cap. 68.) quamcumque aliam operationem, à motione locali distinctam; operatio enim agentis, transiens in passum, est ejus cum passo unitio, & rei in passo productæ effectio. Unde cùm subdit, quod Angelus est in loco *præsidendo*, hoc non debet intelligi de præsidentia habituali, sed actuali supra corpora inferiora; ad quam requiritur ut præsidens actu influat in id cui præsidet, & aliquam operationem erga illud exerceat: vel si intelligatur de præsidentia habituali, & sine ulla operatione erga corpus, quâ tangat illud; dicendum est, D. Thomam per talem præsidentiam explicare præsentiam ordinis, quam habet Angelus, cùm per dictamen practicum ordinat se erga aliquem locum, ut infrà cum Cajetano exponemus.

28 Præterea idem S. Doctor 3. contra Gentiles cap. 68. sic discurrit: *Omne quod est in loco, vel in re quacunque, aliquo modo contingit ipsam, res enim corporea est in aliquo sicut in loco, secundùm contactum quantitatis dimensivæ; res autem incorporea in aliquo esse dicitur, secundùm contactum virtutis, cùm careat dimensivâ quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quòd sit in loco per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quòd sit in loco per quantitatem dimensivam.* Quibus verbis hanc rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat: Id debet esse in Angelo ratio formalis proxima, & immediata essendi in loco connaturali, seu ratio fundandi proximè ubicationem in illo, per quod actu illũ tangit, sed illũ non tangit nisi per operationem virtualiter transeuntem: Ergo talis operatio est in Angelo ratio formalis, proxima, & immediata essendi in loco cõnaturali. Major patet exemplo corporum: ideò enim in rebus A corporeis quantitas dicitur ratio formalis proxima & immediata essendi in loco, seu fundandi ubicationem in illo, quia substantiæ corporeæ non contingunt locum, nisi ratione quantitatis. Minor verò probatur: nam juxta Aristotelem 8. Physic. cap. 5. & D. Thomam ibidem, & loco suprà relato ex 1. sent. duplex tantùm est contactus; unus propriè dictus, qui est quantitatis molis seu dimensivæ; alter improprius & metaphoricus, qui est à quantitate virtutis, nempe operatio virtualiter transiens: Sed Angeli, cùm immateriales & incorporei sint, locum corporeum per quantitatem molis, & contactu propriè dicto contingere nequeunt: B Ergo illum solùm tangunt, contactu virtutis, qui fit per operationem virtualiter transeuntem.

Confirmatur: Illud proximè fundat ubicationem Angeli in loco connaturali, quod est ipsi ratio tangendi nunc majorem, nunc minorem, nunc indivisibilem locum, prout ipsi libuerit: 29
Sed sola operatio virtualiter transiens hoc habet, utpote quæ sola est libera, subindeque variabilis, ut docet sanctus Thomas loco suprà citato ex primo sentent. artic. 2. his verbis: *Locus Angeli potest esse divisibilis vel indivisibilis, aut magnus, vel parvus, secundùm quod operatio ejus immediatè ad magnum vel parvum terminatur*: Ergo sola C operatio virtualiter transiens, proximè fundat ubicationem Angeli in loco connaturali.

Potest etiam suaderi conclusio aliâ ratione ex doctrina D. Thomæ desumptâ. Ratio formalis proximè fundans ubicationem Angeli, sive causaliter illi tribuens esse in loco connaturali, debet esse ita elevata & eminens, ut ratione illius possit Angelus quando voluerit se ab omni loco absolvere: Sed hoc solùm potest convenire operationi Angeli, non verò ejus substantiæ: Ergo ratio formalis proximè fundans ubicationem Angeli, sive causaliter illi tribuens esse in loco connaturali, non est substantia Angeli, sed solùm ejus operatio virtualiter transiens. Minor est certa: Illud enim quod ita tribuit Ange- 30
D lo esse in loco, ut simul sit ratio ipsum absolvendi ab omni loco, quando voluerit, debet esse aliquid liberum, & talis naturæ, quòd possit adesse vel abesse ab Angelo, quando voluerit: substantia autem Angeli est aliquid omnino necessarium, nec potest Angelus eâ spoliari, quando voluerit; è contra verò operatio virtualiter transiens, liberè ei convenit & potest cùm voluerit illam suspendere, vel omnino ab ea cessare: Ergo &c. Major autem, in qua est difficultas, & quæ ab Adversariis negatur, sic potest suaderi: Angelus potest seipsum absolvere ab omni loco, quando voluerit: Ergo ratio formalis illi E tribuens esse in loco connaturali, debet esse ita elevata & eminens, ut possit etiam illi esse ratio absolvendi se ab omni loco. Consequentia patet, Antecedens verò ostenditur primò ex D. Thoma, loco suprà citato ex 1. sent. art. 1. ad 4. ubi ait: *Non reputo inconveniens, quod Angelus sine loco possit esse & non in loco, quando nullam operationem circa locum habet.* Et quæst. 3. de potentia art. 19. ad 2. *Nihil prohibet* (inquit) *Angelos non esse in loco, si voluerint.* Videri etiam potest quodlib. 6. art. 3. ubi idem expressè docet.

Præterea idem Antecedens ratione suadetur: Perfectissima forma substantialis, scilicet anima rationalis, hoc ipso quod perfectissima, non obligatur corpori, sed potest ab illo absolvi, ab eoq; separa-

separata existere; & cùm illi unitur, minimæ illi subordinatur, sed potiùs illud sibi subdit & subordinat: Ergo similiter locabilia perfectissima, qualia sunt intelligentiæ, non subordinantur, etiam in ratione locabilis, loco corporeo, sed potiùs cùm illi conjunguntur, eum sibi subjiciunt & subordinant. Consequentia probatur: quia major est connexio formæ cum materia, quam rei locabilis cum loco: Ergo si perfectissima forma possit penitus à materia absolvi, nec illi subordinetur, cùm eam informat; multò potiori ratione perfectissima res locabilis poterit absolvi ab omni loco, nec subordinabitur loco, cùm illi applicabitur, sed potiùs illum sibi subjiciet ac subordinabit.

Tertiò Antecedens principale ostenditur. Angeli ante mundum corporeum à Deo creari poterant, imò illos ante mundi corporei machinam à Deo fuisse conditos, docent plures ex Patribus Græcis, quos disput. 1. retulimus: Sed tunc nullus fuisset locus corporeus: Ergo Angeli possunt ab omni loco corporeo absolvi, esseque in rerum natura, & tamen nullibi existere, ut magis ex solutione argumentorum patebit.

31 Denique probari potest conclusio ratione quam insinuat Sanctus Thomas hîc art. 1. in corp. ubi ait: *Substantia incorporea suâ virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, & non continetur ab ea: anima enim est in corpore ut continens, & non ut contenta. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.* Unde quod de anima dicit Gregorius Nyssenus in libro de anima: *Neque in corpore est ut in vase, sed corpus potiùs in ea* (ut in continente scilicet & movente, qui est unus ex modis essendi in alio assignatis ab Aristotele 4. phys. cap. 3.) dici etiam potest de Angelo, cuilibet corpori unito; illum scilicet esse in loco, non ut contentum sed ut continentem locum. Ex qua doctrina hoc potest argumentum confici. Angelus non est in loco connaturali, ut ab eo contentus, sed potiùs ut illum continens: At si esset in illo per suam substantiam, non vero per operationem, esset in illo ut contentus, non ut continens; nam continere dicitur locum, non formaliter, aut materialiter, sed effectivè: Ergo Angelus non est in loco per suam substantiam, sed duntaxat per suam operationem.

32 Dico ultimò: Ratio formalis proximè fundans ubicationem Angeli in loco violento, est passio ex parte Angeli se tenens, qui scilicet ab aliquo agente patitur, & ita alligatur ut non permittatur ipsum alibi operari.

Probatur: Quilibet contactus rei locabilis & loci est ratio formalis proximè fundans ubicationem: unde sicut ubicatio Angeli in loco connaturali fundatur in contactu activo, quo Angelus per actionem transeuntem aliquod corpus effectivè contingit, illudque activè continet, & sibi subjicit ac subordinat, ut antea declaratum est; ita ejus ubicatio in loco præternaturali & violento, fundari debet in contactu passivo, quo Angelus ab aliquo agente corporeo patitur vel ita ab illo ligatur, & detinetur, ut impediatur ne possit operari ubi vult, & secundùm quod vult. Unde Cajetanus hîc art. 3. ait Angelos naturaliter locari in loco per operationem, Dæmones verò per pati potiùs quam per agere. Sed de hoc plenius agemus infra tractando de pœna dæmonum.

Disp. 13. art. 2.

33 Advertendum tamen est, me ex industria dixisse, rationem formalem proximè fundantem ubicationem Angeli in loco violento esse passionem, quâ Angelus ab aliquo agente corporeo ita patitur, ut ab illo ligetur & impediatur ne possit operari ubi vult: quia sola passio Angeli à loco corporeo non est sufficiens ad hunc effectum, sed illa solùm quæ talis est conditionis, ut ratione illius Angelus ita ligetur, ut non permittatur ipsum alibi operari. Unde licèt Dæmones, etiam dum in isto aëre existunt, aliquid patiantur ab igne inferni, non dicuntur tamen in inferno tanquam in loco existere, quia talis ignis permittit ipsos operari in aëre, & extra infernum, usque ad diem judicij.

Præterea observandum est, quod licèt animæ puerorum sine baptismo mortuorum, per passionem seu passivam alligationem in lymbo existant; hæc tamen passio, seu passiva alligatio non habet in illis rationem pœnæ sensûs: quia cum non apprehendant illum locum, nec illam detentionem, ut sibi disconvenientem, ex illa non tristantur, nec ei reluctant; quod tamen necessarium esset, ut prædicta detentio & alligatio rationem pœnæ sensûs haberet: propter quod etiam, licèt dicantur ibi existere tanquam in loco præternaturali, non tamen tanquam in loco violento. 34

§. V.

Expediuntur difficultates, quæ contra D. Thomæ sententiam proponi solent.

Contra sententiam paragrapho præcedenti expositam, variis modis insurgunt Adversarij. Primò argumentantur à priori: quia Angelus antecedenter ad operationē est in loco. Secundò aliquibus exemplis, quibus ostenditur Angelos aliquando esse in loco sine operatione transeunte. Tertiò ab inconvenientibus. Quas omnes difficultates & objectiones D. Thomas prævidit ac resolvit, ut ex dicendis patebit.

Primum ergo Adversariorum fundamentum sic proponitur. Prius est Angelum esse in loco corporeo, quam in eo operari: Ergo operatio virtualiter transiens non potest esse ratio formalis proximè & immediatè fundans ubicationem seu præsentiam Angeli in loco corporeo. Consequentia est manifesta, Antecedens probatur, Primo priùs est Angelum esse quam operari: Ergo similiter prius est esse in loco, quam operari in loco. Secundo, Approximatio seu applicatio agentis ad passum est conditio necessario prærequisita ad operandum circa illud, ut docent Philosophi 7. Physic. Tertio probatur ex Scriptura & SS. Patribus, qui docent Angelos accedere ad corpora, vel ad Spiritus, ut circa res ejusmodi operentur: nam Danielis 10. Gabriel Angelus dicit: *Michael venit mihi in adjutorium*, scilicet ad Hebræos liberandos à servitute. Et Zachar. 2. ut duo Angeli possent invicem loqui, accessit unus ad alium. Item Matth. 4. dicitur: *Angeli accesserunt ei* (scilicet Christo) *& ministrabant ei.* Denique Damascenus 1. de fide cap. 17. sic habet: *Quia Angelus promptè ac celeriter transit, ideò in diversis locis operari dicitur*: Ergo ille transitus ad diversa loca præcedens est, & dat Angelis conditionem prærequisitam ut possint operari. 35

Respondeo D. Thomam quodlib. 1. art. 4. idem argumentum sibi opponere Sic enim ait: *Videtur quod Angelus non sit in loco secundùm operationem tantùm. Prius est enim esse quàm operari: Ergo prius est esse in loco, quàm operari in loco: Sed posterius non est causa prioris: Ergo operari in loco, non* 36

non est causa quare Angelus sit in loco. En ipsissimum Adversariorum fundamentum; cui S. Doctor sic respondet: *Ad primum dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantùm ad hoc; sicut corpus subjectum est simpliciter prius superficie, sed non quantùm ad hoc quod est colorari; & similiter prius simpliciter est corpus quàm tactus, tamen ipsum est in loco per tactum dimensivæ quantitatis; & similiter Angeli per contactum virtutis.* Quem locum expendens Capreolus in 2. dist. 2. quæst. 1. art. 3. ad 1. contra 1. ait: *Ex hoc apparet, quod sicut prius est corpus esse quàm tangere, tamen posteriùs est corpus esse in loco, quàm corpus tangat locum: ita in proposito priùs est Angelum esse, quàm operari; tamen posteriùs est Angelum esse in loco, quàm operari in loco.*

37. Eandem doctrinam fusiùs exponit Cajetanus hic art. 1. & suprà quæst. 8. art. 1. ubi rectè observat in re locata tria esse: v.g. in corpore est substantia quæ locatur, quantitas quæ est ratio locandi, & relatio præsentiæ, quæ sequitur ad illa duo, tanquam ad proprium fundamentum. In Angelo similiter est substantia, quæ est præsens ut quod; contactus virtutis, qui est præsens ut quo; & ipsa relatio præsentiæ, consurgens ex illis duobus; quam relationem quidam volunt esse distinctam ab alia quam habet idem Angelus ad corpus, sicut agens ad passum; licèt Cajetanus probabiliter sentiat eam non esse distinctam. Hæc ergo tria possunt diversimodè considerari, & juxta diversas considerationes habere rationem prioris & posterioris: nam si considerentur ut sunt entitates quædam existentes in rerũ natura, sic prior est in Angelo substantia quàm operatio, & operatio prior quàm relatio; sicut etiam in corpore prior est ipsa substantia, quàm quantitas & relatio. Si verò considerentur, non absolutè ut entitates sunt, seu ut rationes existendi in rerum natura simpliciter, sed prout rationes essendi in loco: sic quemadmodum in rebus corporeis prior est quantitas quàm substãtia, & deinde sequitur ipsa relatio: ita in rebus spiritualibus prior est ipsa operatio quàm substantia Angeli; ad quas tanquam ad subjectum & rationem fundãdi resultat relatio præsentiæ. Unde ad argumentum in forma respondeo, negando Antecedens: ad cujus primam probationẽ, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatẽ. Ratio discriminis est, quia Angelum esse simpliciter & absolutè, non est effectus formalis operationis, bene tamen Angelum esse in loco: unde cùm omnis causa sit prior saltèm naturâ suo effectu, priùs naturâ est Angelum operari circa aliquod corpus, quàm fieri illi præsentem localiter; licèt hæc duo simul existant, simultate temporis & durationis, ut infrà magis exponemus.

38. Ad secundam probationem Antecedentis dicendũ est, quòd licèt in agentibus corporeis approximatio agẽtis ad passum sit conditio præsequisita ad operationem; quia nimirùm agunt per virtutem subjectatam in quantitate, atque adeò ab illa dependentem, & à loco, cui omnino commensuratur: in agentibus tamen spiritualibus, nempe Deo & Angelis, quorum virtus operativa, sive quantitas virtutis, non subjectatur in quantitate, nec proinde commensuratur loco, approximatio non est conditio antecedens operationem, sed in eodem instanti concomitans illam; imò talis approximatio, unio, & præsentia spiritûs ad locum, est ipsamet operatio Angelica in locum, adeò ut Angelus operando in corpus ipsi approximetur, uniatur, applicetur, & ipsum tangat: sicut anima nostra informando corpus, illi approximatur, unitur, & illud tangit; & sicut si quantitas in nobis esset activa, operando & agendo tangeret, & sibi uniret aliud corpus.

Dices: Quando agens spirituale est finitæ virtutis, operatur per actionem eductivam formæ de subjecto: Ergo debet priùs esse conjunctum subjecto, quàm circa illud operetur. Consequẽtia patet: nã actio eductiva egreditur ab agente ut conjuncto subjecto in quod agit, & dependẽter ab ipso: Ergo priùs est, agẽs actione eductivâ esse conjunctum subjecto, quàm in illud operari. 39.

Respondeo verum esse, agens spirituale finitæ virtutis operari semper per actionem eductivam, quia virtus finita non potest attingere totam rei entitatem; non esse tamen necessarium, ut priùs simpliciter quàm operetur, sit conjunctum subjecto, sed sufficere quod ipsi conjungatur, per ipsammet operationem; quæ habet duo munera inadæquata, scilicet conjungere agens subjecto, & in eo causare effectum, ita ut unum sit prius alio, in diverso genere causæ: nam in genere causæ materialis prius est agens conjungi subjecto, per operationem, quàm in eo producere effectum; ècontra verò in genere causæ efficientis prius est operationem causare effectum, quàm conjungere agens passo. Sicut prius est in genere causæ efficientis formam introduci in materiam à generante, quàm accidentia ab ea connaturaliter emanare: è contra verò in genere causæ materialis prius est accidentia recipi in materia, & eam disponere ad introductionem formæ à qua dimanant, quàm formam introduci, ut docent nostri Thomistæ in libris de generatione. 40.

Ex quo patet solutio ad tertiam probationẽ: nam quando Scriptura & SS. Patres dicunt Angelos vel spiritus accedere ad corpora ut circa illa operentur, solùm intendunt declarare munus illud inadæquatum, quo prius natura in genere causæ materialis Angelus conjungitur subjecto per operationẽ, quàm per illam in eo producat effectum. Vel per accessũ & approximationem Angelorũ ad corpora, ut circa illa operentur, significatur præsentia quædam inchoativa & incompleta, quam habet Angelus quando incipit se ordinare ad aliquem locum, ut ibi operetur: quam præsentiam Cajetanus hîc art. 1. appellat *præsentiam ordinis*; docetq; tres præcipuè conditiones ad illam requiri, nempe judicium practicum de operatione nunc vel tali tempore ab ipso Angelo exercenda; electionẽ illius operationis; & expeditionem potentiæ executivæ: oportet enim quòd talis potentia non ligetur virtute aliquâ superiori, aut in aliquo alio opere non occupetur. His suppositis conditionibus, docet Cajetanus Angelum fieri præsentem loco inchoativè & incompletè, seu in actu primo, priùs naturâ quàm operetur, & per ipsam operationem completè & in actu secundo. 41.

Deniq; cùm Scriptura dicit, quòd Angeli accesserunt ad Christum, ut ei ministrarent; quòd ingressus est Angelus Gabriel ad Mariam, & similia; hæc debent intelligi de accessu & ingressu Angelorum, qui fit per motum localem continuum aut discretũ, quique in diversis eorum operationibus sibi invicem succedentibus, & circa diversa loca elicitis, consistit, ut disputatione sequenti dicemus. Et ideò Damascenus supra relatus ait: *Quia Angelus promptè & citò pertransit,* 42.

in variis locis operari dicitur. Unde ibidem docet operationem esse rationem formalem, quare Angelus in loco existat, dum ait: *Angelus in loco esse dicitur, propterea quòd ibi operatur*: nam particula illa, *propterea*, causalis est, ac proinde causam, cur Angelus in loco existat, apertè significat. Idem docet Gregorius Nissenus relatus à D. Thoma in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. quamvis errore Typographi, loco Nisseni, positus sit Nazianzenus. Unde opusc. 15. cap. 18. eundem locum ex Nisseno, non ex Nazianzeno refert.

§. VI.

Secundum Adversariorum fundamentum diluitur, & solvuntur argumenta ex aliquibus exemplis desumpta.

43. SEcundò arguunt Adversarij ex aliquibus exemplis, quibus ostendunt Angelos posse esse in locis, in quæ nullam habeant operationem transeuntem, de qua solùm est disputatio. Primò, inquiunt, omnes Angeli creati sunt in cælo Empyreo, ut disp. 1. ostendimus, & in eo adhuc perseverant beati; & tamen nihil in eo operantur actione transeunte; quia Angeli nihil possunt operari in corpora, nisi per motum localem, ut colligitur ex S. Thoma infrà quæst. 110, art. 3. cœlum autem Empyreum non potest moveri ab Angelis motu locali, cùm sit corpus immobile. Dicere autem quòd Angeli actionem aliquam transeuntem nobis cum suo termino occultam in illud exerceant, ut Ferrariensis & quidam alii Thomistæ videntur asserere, est, inquiunt, ad humanæ ignorantiæ asylum confugere, & difficultatem fugere, non solvere: nam si valeret hæc responsio, quævis alia argumenta per ignorantiam solutionis solvi possent. Unde Alarcon (ut suprà vidimus) risu quodam illam excipit, & tanquam absurdam ac ridiculam sugillat & spernit.

44. Secundum exemplum est de Dæmonibus, qui igne tartareo alligati, & ut loquitur Scriptura 2. Petri 2. *rudentibus inferni* devincti, in abysso seu locis intimis detinentur: Atqui ibi non agunt in flammas inferorum; imò è contra ab illis patiuntur: Ergo Angeli existunt in locis, in quibus, vel in quæ nullam actionem transeuntem eliciunt.

45. Aliud exemplum ex Scriptura desumitur. Dicitur enim Tobiæ 8. quòd Asmodæus Dæmon ab Angelo Raphaële religatus est in diserto superioris Ægypti; ne scilicet ulli rei nocere posset actione suâ & operatione transeunte, quâ illi spiritus in se maligni, sunt in alia malefici, quantùm possunt: At Asmodæus in locum illum, in quo divinitùs detinebatur, nullam actionem transeuntem exercebat, nec illud desertum movebat localiter, imò seipsum localiter movere non poterat: Ergo idem quod priùs.

46. Alia instantia fieri potest de animabus Patrū in veteri Testam. quæ descendebant in Lymbū, tanquam in locum suum, eóque deferebantur per Angelos, ut de anima Lazari dicitur Lucæ 16 & tamen dici non potest eas aliquâ actione transeunte egisse in locum Lymborum, in quo usque ad adventum Christi detentæ sunt. Eadem difficultas procedit de animabus puerorum sine baptismo mortuorum, quæ in Lymbo tanquam in carcere perpetuò tenebuntur; & tamen nulla potest fingi actio transiens, quam in illum per totam æternitatem eliciant.

47. Ultima denique instantia sit. Ex Scriptura constat Angelos custodes ordinariè præsentes esse iis qui eorum curæ sunt commissi, eosque ubique comitari: Sed incredibile videtur, Angelos continuâ actione non interruptâ, erga clientes agere: Ergo localis eorum præsentia non fundatur in operatione virtualiter transeunte.

48. Hæ tamen instantiæ ex fundamentis suprà statutis facilè dilui possunt. Ad primam enim, quæ de bonis Angelis in cælo Empyreo existentibus procedit, in primis dico illam posse retorqueri contra Vazquem & Alarcon, qui (ut suprà vidimus) docent Angelos esse præsentes loco, per modum aliquem unionis ad corpus, eorum substantiæ superadditum, & per liberam Angeli voluntatem productū. Ridiculū enim & absurdum videtur, quòd Angeli per totam æternitatem occupentur in producendo modo aliquo unionis cum cœlo Empyreo, ita quòd si unico momento ab illa occupatione, & modi illius productione desisterent, statim ex Empyreo caderent, nec eorum ampliùs in cœlo locus inveniretur.

Addo quòd, cùm productio illius modi sit aliqua actio virtualiter transiens, ut suprà ostendimus, illi Authores negare non possunt, bonos Angelos habere, & per totam æternitatem habituros actionem aliquam transeuntem in cælū Empyreum. Unde dum Alarcon ut ridiculam sugillat Thomistarum sententiam, suam, ac seipsum, risui Theologorum exponit. Hoc præmisso,

49. Respondeo Angelos habere aliquam operationem circa cœlū Empyreum, quamvis ad hujusmodi operationis plenā notitiam pertingere non possimus, Nec debet hoc esse mirum: primò, quia ut ait D. Thomas in 4. dist. 45. quæst. 1. art. 1. ad 1. incorporea sunt in loco, modo speciali qui non est nobis plenè manifestus: secundò, quia non cognoscimus cœlum Empyreum esse, & in eo residere Beatos, nisi discursu Theologico. Et hoc tantùm voluit Ferrariensis 3. contra Gentes cap. 68. cùm dixit: *Non oportet solicitari quâ operatione agat in cælum Empyreum Angelus: quia sicut nobis non plenè cognita est natura angelica, neque cœli Empyrei natura, ita nec nobis notæ sunt omnes operationes, quibus potest aliquid in cœlo Empyreo & in corporibus operari.* Unde Augustinus 2. de Trinit. cap. 10. de Angelorum miraculis & operationibus disputans, hæc ait: *Mihi omninò utile est ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam, ut meminerint suarum, ne ultra quàm tutum est, humana progrediatur infirmitas: quemadmodum enim hæc faciant Angeli, vel potiùs quemadmodum Deus hoc faciat per Angelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiduciâ rationis enucleare, nec provectu mentis comprehendere valeo, ut tam certus loquar ad omnia, quæ requiri de his rebus possunt, quàm si essem Angelus, aut Propheta, aut Apostolus.*

50. Cæterùm licèt ignorantiam nostram fateamur, nec perfectè assequi possimus, quid sit hæc operatio angelica circa cœlum Empyreum; duo tamen de hujusmodi operatione dici possunt, rationi & doctrinæ D. Thomæ valde conformia. Primum est, per illam produci aliquod lumen, quo magis perficitur innatus splendor Empyrei. Licèt enim non possit Angelus immediatè qualitates alterativas producere, v.g. calorem & frigus, sed solùm applicando activa passivis, bene tamen lucem, ut docet S. Thomas in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. ubi ait: *Angelus est in loco, inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud hujusmodi.* Ratio etiam id suadet: nam lux est suprema omniū quali-

qualitatum corporearum,natura autem inferior in sui supremo attingitur à natura superiori; quia, ut ait Dionysius 7.de divin.nomin. & refert D.Thomas infrà quæst.110.art.3. *Sapientia divina conjungit fines primorum principiis secundorum.* Porro ex hac luce corpus illud cœleste maximè decoratur & ornatur: si enim de Beatis dicitur Apoc.21. *Afferent gloriam suam & honorem in illam* (scilicet civitatem cœlestem) multò magis Angeli, luce suâ speciali civitatem illam gloriosissimam efficient. Et in hoc sensu intelligendum puto quod docent Capreolus & alii ex Thomistis, videlicet Angelos beatos in cœlo Empyreo ornatum quendam producere: ille enim ornatus non est aliud, quàm lux illa producta ab Angelis in Empyreo, quâ, ut dixi, innatus ejus splendor magis perficitur, & corpus illud cœleste, mirum in modum ornatur, ac decoratur.

51. Nec dicas cum Suare, quod substantia perfectissima, quale est cœlum Empyreum, debuit à suo conditore cum tota perfectione sibi debita procedere, subindéque omne lumen ei debitum ipsi ex vi suæ creationis communicari. Respondetur enim, substantiam perfectissimam non debere procedere à suo conditore, nisi cum perfectione sibi debita in suo ordine, & ratione cujus ita in se completa sit, ut non indigeat subordinari alteri ejusdem ordinis, & per eam compleri: non esse tamen contra rationem substantiæ perfectissimæ creatæ, quòd indigeat subordinari causæ superiori, & ab ea compleri. Sic quamvis Angeli inferiores perfecti sint, indigent tamen illuminari à superioribus; & universaliter, quamvis sublunaria per suas naturales facultates sint in suo ordine completa ad operandum, nunquam tamen possent in actum exire, nisi eorum virtus per cœlorum influxum confortaretur & juvaretur; ut docet D. Thomas 1.2.qu. 109.art.1.

52. Nec dicas rursus: Quòd si cœlum Empyreum tantâ luce & splendore esset ornatum, emitteret ad nos radios, & videretur à nobis, sicut & alia corpora cœlestia. Respondetur enim cum sancto Thoma infrà quæst. 66. art.3. ad 4. negando sequelam: *Quia*, inquit, *cœlum Empyreum non habet lucem condensatam, ut radios emittat sicut corpus Solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.*

53. Pro solutione aliarum instantiarum, quæ contra hanc responsionem fieri possent. Advertendum est, quod licèt influxus talis luminis in Empyreum sit invariabilis ex parte Empyrei recipientis, non tamen ex parte Angelorum influentium: quia dum aliqui à cœlo illo recedunt, alii supplent influxum eorum, & virtutem suam extendunt ad illam Empyrei partem cui illi præsidebant, ipsisque revertentibus eam retrahunt, ut suus illis restituatur locus.

54. Secundùm quod de prædicta Angelorum in cœlum Empyreum operatione probabiliter dici potest, sumitur ex doctrina S. Thomæ infrà quæst.66.art.3.ad 2. & quodl.6.art.19. ubi docet cœlum Empyreum influere perpetuitatem & stabilitatem convenientem motibus corporum inferiorum: *Sicut* (inquit quæst. 66.citatâ) *supremi Angeli qui assistunt, habent influentiam super medios & ultimos qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundùm Dionysium cap.8.cœlest.Hierar. Ita cœlum Empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licèt ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici, quòd influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens & adveniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, putà virtutem continendi & causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.* Angeli ergo existentes in Empyreo influunt in illud virtutem, quâ prædictum cœlum juvetur ad influendam hanc perpetuitatem & stabilitatem, & ex conjunctione ad influxum angelicum reddatur efficacius. Nam ut idem S. Doctor quodlibeto citato discurrit: *Totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per Philosophum 12.Metaph. Hæc autem unitas ordinis attenditur secundùm quod ordine quodam reguntur corporalia per spiritualia, & inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in 3.de Trinitate.* Unde sicut hæc unitas ordinis, sine aliquo influxu Empyrei in corpora inferiora salvari nequit, ita nec sine aliquo influxu & actione Angelorum in cœlum Empyreum.

Addo cum illustrissimo D.de Marinis, Avenionensi Archiepiscopo, in Commentariis ad quæstionem 52. D. Thomæ art. 1. cap. 3. *Quod fortè, sicut infernus locat Dæmones, quia ut instrumentum divinæ virtutis agit in illos, eos detinendo; unde resultat in illis passio dolorifera: sic cœlum Empyreum, ut instrumentum divinæ virtutis, suaviter detinet spiritus, ex qua detentione, & quasi amplexu, resultat in eis passio lætitiæ, & gaudii accidentalis.*

Quod diximus de Angelis, idem cum proportione de animabus Beatis in Empyreo existentibus sentiendum est: cùm enim illæ in separationis statu se habeant sicut puri spiritus, & ad modum spiritûs operentur, atque species infusas ad intelligendum recipiant, sicut Angeli; illæ etiam, vel virtute naturali, vel mediante virtute qualitatum gloriæ, ad producendam lucem in Empyreo, vel ad juvandum prædictum illius in corpora inferiora influxum, non minùs quàm Angeli possunt concurrere. Possunt etiam in illo statu moveri localiter, ut patet de anima Christi, quam de fide certum est descendisse ad inferos, & iterùm ascendisse ad sepulchrum. Utrum autem id possint animæ Beatæ, virtute naturali, vel solùm virtute qualitatum gloriæ, disputant Theologi, aliis affirmantibus, aliis negantibus id posse virtute naturali; istisque apertè facere videtur D. Thomas infrà quæst. 117. art.4. ubi ait: *Anima separata suâ naturali virtute non potest movere aliquod corpus.* Quod etiam repetit in responsione ad 1. dicens: *Cùm anima secundùm suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus suâ naturali virtute movere potest.* Quamvis Joannes à S. Thoma hic disp.20.art.2. hæc testimonia conetur exponere, asserens quòd quando S.Doctor negat animabus separatis vim loco motivam, loquitur de suis in ratione formarum, non verò inquantum operantur ut spiritus in vi statûs separationis: unde ibidem ait, animas posse habere contactum virtualem ad corpora quæ non informant, & movere ea, ac se movere per contactum & assistentiam ad illa; licèt multo infirmior sit vis motiva naturalis in anima, quàm in Angelo. Idque probat ex eo quòd naturaliter possint animæ separatæ velle mutare loca; nam animæ quæ sunt in purgatorio, desiderant esse in cœlo: frustra autem daret illis natura appetitum, seu voluntatem mutandi loca, si eas potentiâ motivâ talis voluntatis executivâ privaret. Utrumque probabiliter sustineri potest, licèt pars negativa menti D. Thomæ videatur conformior. 55.

56. Ad alia exempla adducta (de Dæmonibus scilicet in inferno existentibus; de Asmodeo in deserto superioris Ægypti à Raphaële ligato; de animabus Patrũ veteris Testamenti, & puerorum sine baptismo mortuorum, in Lymbo detentis) patet solutio ex suprà dictis. Illi enim spiritus ibi tanquam in loco connaturali non existunt, sed tanquam in loco violento, aut præternaturali: quando autem dicimus Angelos, vel animas separatas, per operationem transeuntem in loco existere, loquimur de loco connaturali, non autem de violento, aut præternaturali: ostendimus enim in ultima conclusione, rationem formalem talis ubicationis & præsentiæ esse passionem, seu passivam alligationem, quâ spiritus ita detinentur & alligantur, ut non permittantur alibi operari. Neque hoc est mutare rationes formales existendi in loco, sed proportionatè assignare illas: sicut corpus Christi naturaliter existit in loco per extensionem quantitatis, supernaturaliter verò, & modo spirituali ac indivisibili, per conversionem sacramentalem.

Addo quod, spiritus alligati corpori, fortè non ita alligantur, quòd priventur omni actione in ipsum, ita ut purè existant per passionem, sed aliquid permittuntur operari, plus vel minus, prout fuerit strictior vel minùs stricta alligatio, per quam corpus, ut instrumentum Dei, impedit & coërcet virtutem operativam Angeli; sicque causat in illo majorem vel minorem pœnam. Ita Ferrariensis 3. contra Gent. cap. 86. ad 1. dicens: *Aliquid in ignem agunt, aut motum, aut aliquid aliud nobis ignotum.*

57. Ad illud quod additur de Angelis custodibus, respondeo illos circa nos semper operari aliquo pacto, vel continendo imaginationem, vel suggerendo bonas cogitationes, vel impediendo nociva: sicut enim infinita propemodum sunt pericula quæ nos latent: ita & ferè infinitæ & quasi continuæ sunt actiones, quas Angeli boni circa nos exercent. Quando verò nihil circa nos operantur, tunc solùm circa nos habent præsentiam illam ordinis, quam suprà ex Cajetano exposuimus, ut satis apertè docere videtur D. Thomas infrà quæst. 113. art. 6. ad 3. dicens: *Angelus licèt interdùm derelinquat hominem loco, non tamẽ derelinquit eum, quantùm ad effectum custodiæ: quia etiam cùm est in cœlo, cognoscit quid circa hominem agatur: nec indiget morâ temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.*

§. VII.

Convelluntur alia fundamenta adversæ sententiæ.

58. Tertiò arguunt Adversarij: Si Angelus per operationem transeuntem in loco existat, sequitur quòd si cesset ab omni operatione externa, velitque solùm contemplari, nullibi erit: Sed hoc videtur inconveniens: Ergo & illud. Sequela Majoris patet: sublatâ enim ratione formali, tollitur effectus formalis. Minorem autem probant: Primò quia substantia Angeli actu existens, nec tamen operans ad extra, finita est & limitata: Sed quod habet esse finitum & limitatum, existitque in rerum natura, alicubi seu in aliquo determinato loco existit; non enim potest esse ubique, cùm immensitas sit attributum soli Deo ratione infinitatis convenions: Ergo substantia Angeli, etiam non operantis ad extra, alicubi existit. Secundò probant eandem Minorem, quia substantia materialis, ablatâ quantitate, remaneret adhuc in loco: Ergo & substantia Angeli, cessante omni operatione ad extra. Consequentia patet, ex paritate rationis. Antecedens probatur à Suare & Molina: nam si Deus ab aqua existente in vase auferret quantitatem, tunc substantia illa aquæ remaneret in eodem loco, scilicet intra illud vas; cùm enim remaneret in rerum natura, & non esset extra prædictum vas, deberet utique esse intra illud.

Addunt, quod si semel ablata quantitate ab aqua existente in vase, Deus posteà, suspendendo illud miraculum, aquam illam suæ naturæ relinqueret, quantitas ex aquæ illius substantia intra vas ipsum de novo resultaret: quod signum est aquæ substantiam ibidem remansisse; alioquin non esset ratio cur potiùs intra vas, quàm alibi prædicta quantitas resultaret.

Respondeo D. Thomam in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. idem omninò argumentum sibi opponere. Sibi enim objicit quarto loco: *Si per operationem conveniat sibi* (id est Angelo) *esse in loco, non nisi inquantum operatur circa locum aliquem: Sed Angeli non operantur semper circa corporalia: Ergo aliquando non alicubi essent. Nec ubique sunt, quia hoc Dei proprium est: Ergo nusquam sunt, quod videtur absurdum.* Cui argumento sic respondet: *Ad quartum dicendum, quòd hoc non reputo inconveniens, quòd Angelus sine loco possit esse & non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec est inconveniens ut tunc nusquam, vel in nullo loco esse dicatur; sicut etiam non est inconveniens, quòd nullo colore coloratus dicatur: sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit.* Itaque illud magnum absurdum quod aliqui reputant, nempe quod Angelus possit non esse in loco, seu ab omni loco absolvi, est inconveniens imaginationis, non rationis; illique qui sic arguunt (inquit Vazquez) dum loquuntur de spiritualibus, non possunt oblivisci corporalia. Unde ad primam probationem in contrarium respondet S. Doctor ibidem in corpore articuli: *Sed ista est valde rudis probatio, quia procedit ex æquivocatione finis: cùm enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine essentiæ & virtutis... & non pro fine dimensionis: locus autem dicitur finiens, vel finitus, secundùm terminos quantitatis dimensivæ: finis autem secundùm utramque acceptionem, nullam commensurationem seu proportionem habet: unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur.* In forma ergo ad argumentum respondeo, distinguendo Majorem. Substantia Angeli actu existens, nec tamen operans, finita & limitata est, finitate & limitatione factâ per terminos essentiæ, concedo Majorem: finitate & limitatione factâ per terminos loci, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Quod habet esse finitum & limitatum, finitate & limitatione factâ per terminos loci, est alicubi tanquam in loco, concedo Minorem: Quod est finitum & limitatum, finitate & limitatione factâ per terminos essentiæ præcisè, nego Minorem, & Consequentiam. 59.

Ad secundam probationem, nego Antecedens: ad cujus probationem, nego quòd ablatâ quantitate ab aqua intra vas existente, substantia aquæ ibidem remaneret: in eo siquidem eventu, licèt aqua illa esset in universo, ut pars in toto, cum aptitudine existendi in loco, nullibi 60.

bi tamen tanquam in loco remaneret, subindéq; nec de illa verificaretur, quòd esset actu intra vas, vel extra illud, sed solùm quòd esset in potentia radicali & remota ad existendum in illo vase, aut extra illud.

61. Ad illud quod subjungitur, dico quòd licèt ablatâ divinitùs quantitate aquæ intra vas aliquod existentis, si Deus postea relinqueret aquam illam suæ naturæ, tunc resultaret ex substantia illius nova quantitas intra vas, hoc tamen non ideo contingeret, quia dum aqua illa existeret sine quantitate, esset in vase tanquam in loco, sed ex eo præcisè quòd suæ naturæ relicta, exigeret recuperare priorem quantitatem, & consequenter præsentiam & ubicationem ad locum illum quem anteà replebat.

62. Instat Molina, dicens se non posse capere quomodo aqua illa, sublatâ quantitate, remaneret in rerum natura, & tamen non esset alicubi; sicut nec quomodo Angelus subtrahens applicationem suæ virtutis operativæ ad locum, adhuc existeret in rerum natura, & tamen nullibi esset. Verùm licèt ista duo concipi non possint, sequendo, sicut sequitur Molina, imaginationis ductum, quæ continuum non transcendit: si tamen Theologus, vel Philosophus, relictâ imaginatione quæ in his rebus seducit, sequatur rationem, tunc facilè concipiet, quòd sicut licèt non sit imaginabile corpus, nisi sub aliqua figura, potest tamen divinitùs dari sine illa, ita, inquam, concipiet, quòd dari possit aliqua substantia creata, quæ sit pars hujus universi, atque adeò in ipso existat tanquam in suo toto, & tamen defectu quantitatis, vel applicationis ipsius ad locum, non sit alicubi tanquam in loco.

63. Objicitur quartò: Si operatio Angeli virtualiter transiens in locum, esset illi ratio formalis essendi in loco, sequeretur Angelum, qui movet primam sphæram, esse in tota illa sphæra tanquam in loco, utpote cùm agat in totam illam: Consequens non debet admitti: Ergo, &c.

64. Respondeo negando sequelam: Non enim quælibet operatio Angeli in locum corporeum est illi ratio formalis essendi in loco, sed illa tantùm quæ est ab ipso immediatè immediatione suppositi; subindéque cùm non agat immediatè immediatione suppositi in totam primam sphæram, sed movendo unam partem immediatè immediatione suppositi, moveat alias solùm mediante istâ, ac proinde immediatè solùm immediatione virtutis; non est formaliter tanquam in loco nisi in una parte illius primi orbis, nempe in illa quæ est in Oriente, vel in alia, quæ per motum circularem illi succedit. Ita S. Thomas hîc art. 2. ubi ait: *Nec tamen oportet quòd si aliquis Angelus movet cœlum, quòd sit ubique* (seu in toto cælo) *primò quidem, quia non applicatur virtus ejus, nisi ad id quod primò ab ipso movetur. Una autem pars cæli est in qua primò est motus, scilicet pars Orientis. Unde etiam Philosophus in octavo Physic. virtutem motoris cœlorum attribuit parti Orientis.* Ex quo intelliges, quòd si Angelus moveret lapidem, ex cujus motu alia moverentur, non oporteret quòd esset nisi ubi esset primum motum, ut ait idem S. Doctor in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 2. Similiter si Angelus moveret baculum pertingentem à terra usque in cœlum, non esset in toto illo baculo, sed in ea tantùm parte cui suam applicaret virtutem, vimque movendi seu impulsum imprimeret.

65. Objicitur quintò: Quod est Angelo ratio formalis essendi in loco, debet esse in ipso: At operatio transiens non est in Angelo, sed in corpore circa quod operatur; cùm actio transiens non recipiatur in agente, sed in passo: Ergo talis operatio non est Angelo ratio existendi in loco.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: Ad cujus probationem dico, actionem per quam Angelus operatur ad extra, esse formaliter immanentem, & virtualiter solùm transeuntem, ut infrà patebit; ac proinde in ipso Angelo recipi, licèt effectus per illam productus, in corpore circa quod Angelus agit recipiatur. 66.

Objiciunt ultimò quidam Recentiores in manuscriptis: Operari in aliquo loco, non est propriè in eo esse: Sol enim non est propriè in visceribus terræ, sed tantùm in cœlo, licèt in visceribus terræ operetur; & secundùm Divum Thomam 3. parte quæst. 52. art. 2. anima Christi Domini verè & propriè descendit solùm in Lymbum Patrum, non verò in infernum damnatorum, quia descendit ad Lymbum Patrum per suam realem præsentiam & substantiam, ad infernum verò damnatorum per suos effectus tantùm. Sed Angeli verè & propriè in locis corporeis existunt: Ergo in illis non sunt tantùm præsentes per operationem. 67.

Respondeo distinguendo Majorem: Operari in aliquo loco immediatè immediatione tantùm virtutis, non est propriè in eo existere, concedo Majorem: Operari in aliquo loco immediatè, tam immediatione suppositi, quàm immediatione virtutis, nego Majorem. Unde quia Sol non operatur in visceribus terræ immediatè per suum suppositum, sed tantùm per virtutem à se diffusam, non est propriè in visceribus terræ. Similiter anima Christi verè & propriè non fuit in inferno damnatorum: quia in eo non fuit immediatè per suum suppositum, sed tantùm per suos effectus. Quando autem dicimus Angelos existere in loco per operationem transeuntem, id intelligimus de operatione transeunte, quæ exit ab Angelo immediatè immediatione suppositi; non verò de illa quæ procedit ab illo immediatè solùm immediatione virtutis, id est per virtutem à se diffusâ & derivatam. Unde suprà dicebamus, quòd licèt Angelus in tota prima sphæra motum localem efficiat, non tamen toti sphæræ substantialiter præsens est, sed solùm parti orientali, cui primò applicat suam virtutem, & in quam agit immediatè non solùm immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi. 68.

Præterea advertendum est, illos Authores multùm hallucinari, & laborare in æquivoco, dum ista duo confundunt: substantia Angeli est in loco: Angelus est in loco per suam substantiam; hæc enim valde diversa sunt. Nam hæc propositio: *substantia Angeli in loco existit*, verissima est, & solùm denotat substantiam Angeli præsentem fieri loco, tanquam subjectum, seu rem quæ est in loco, & movetur localiter; quod libenter concedimus, & nullus Thomistarum negavit. Ista verò: *Angelus est in loco per suam substantiam*, falsa est, & à Thomistis negatur: significat enim substantiam Angeli secundùm se, ac intra propriam lineam consideratam, & ut prævenit operationem, esse rationem formalem quæ tribuit Angelo quòd sit in loco, seu quæ fundat immediatè ubi angelicum; quod à veritate & mente D. Thomæ penitùs esse alienum suprà ostendimus. Solutio ad alias instantias, quæ contra 69.

tra nostram sententiam fieri possent, patebit ex dicendis §. sequenti.

§. VIII.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

70. Ex dictis colliges primò, Angelum non esse propriè in loco, sed tantùm metaphoricè. Nam ut aliquid sit in loco propriè, non sufficit quòd habeat realem præsentiam suæ substantiæ ad locum (hanc enim habet Deus in omnibus locis, & anima rationalis in corpore, & corpus Christi in Eucharistia; & tamen non sunt in illis ut in loco propriè dicto) sed insuper requiritur, quòd à loco circumscribatur & mensuretur; unde ait S. Thomas in 4. dist. 10. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 1. *Nihil per se & propriè loquendo est in loco, ut in loco, nisi quod loco circumscribitur.* Et in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. ad 1. *Locus* (inquit) *est nomen mensuræ; unde esse in loco propriè, significatur ut esse in mensura.* Sed Angelus in loco corporeo ratione operationis existens, ab eo non circumscribitur, nec mensuratur, ut patet; imò potiùs illum effectivè continet & mensurat, ut suprà ex eodem S. Doctore ostendimus: Ergo licèt ratione operationis virtualiter transeuntis, sit intimè & substantialiter præsens loco corporeo, non est tamen in eo propriè tanquam in loco, sed impropriè tantùm & metaphoricè.

71. Confirmatur: Angelus dicitur esse in loco, ex eo quod illum tangit: Sed illum non tangit contactu proprio, sed metaphorico, ut patet ex suprà dictis: Ergo non est in loco propriè, sed tantùm metaphoricè, inquantum scilicet habet aliquid simile rei locali, nempe ut determinetur ad hunc locum potiùs, quàm ad illum, ut ait S. Thomas loco ultimo citato, & infrà magis declarabimus. Ex quo inferes, &

72. Colliges secundò, ubi angelicum non esse proprium & prædicamentale, sed metaphoricum. Ubi enim consequitur ad locum, ejusque naturam sapit: Ergo si Angeli non sint in loco propriè, sed metaphoricè, non habent ubi proprium & prædicamentale, sed metaphoricum tantùm & impropriè dictum.

73. Confirmatur: Ubi prædicamentale, ex Gilberto Porretano, est circumscriptio corporis à circumscriptione loci proveniens: Sed Angeli non circumscribuntur à loco: Ergo non habent ubi prædicamentale, sed tantùm metaphoricum. Unde ait S. Thomas, vel author opusculi 48. tract. de prædicamentis cap. 1. de prædicamento ubi, de Angelis loquens: *De talibus non potest propriè dici esse in ubi: nam ea quæ sunt in ubi continentur in loco; sed hujusmodi magis continent locum, quàm contineantur à loco: non ergo propriè sunt in ubi.*

74. Confirmatur ampliùs: Illud solùm pertinet ad prædicamentum ubi, quod facit per se primò suum subjectum præsens præsentiâ loci, non autem quod dat per se primò aliud genus præsentiæ, putà agentis ad passum, formæ ad materiam, vestis ad vestitum, quamvis secundariò & ex consequenti faciat etiam præsens loco: At ubi angelicum non causat per se primò præsentiam loci, sed tantùm ex consequenti; primariò enim & directè facit præsentiam agentis ad passum: Ergo ubi angelicum non pertinet ad prædicamentum ubi. Major constat, quia effectus formalis ubi prædicamentalis est facere rem præsentem loco: Ergo hoc ipsi convenit per se primò. Unde etiam præsentia & conjunctio animæ ad corpus, non est ubi prædica-

A mentale, licèt nequeat informare nisi in aliquo loco; & præsentia vestis ad rem vestitam, licèt sine loco esse non possit, quia tamen per se primò non constituit rem in loco seu ubicatam, sed indutam, non ponitur in prædicamento ubi. Minor etiam probatur: quia præsentia resultans aut quasi resultans ex contactu agentis ad passum, vel patientis ad agens, est directè & per se primò præsentia agentis ad passum, vel è contra; ex consequenti verò, quia tale passum vel agens est in loco, habet quod sit præsentia ad locum. Similiter præsentia quæ resultat ex unione animæ ad corpus, primariò & directè est præsentia informationis, secundario vero & ex consequenti, præsentia ubicalis: non quod tales præsentiæ secundariæ, sint verè & propriè præsentiæ locales, & ubicales (jam enim quælibet earum poneretur in duobus prædicamentis) sed quia aliquam habent cum præsentia locali, & cum ubi prædicamentali, similitudinem & analogiam, sequenti corollario exponendam.

B

Dices: Ratio substantiæ est univocè communis substantiæ spirituali & corporeæ: Ergo ubi erit etiam commune univocè ubi circumscriptivo seu corporeo, & definitivo seu spirituali; subindéque utrumque in prædicamento ubi ponetur: maximè quia non est assignabile aliud prædicamentum, in quo directè possit collocari ubi angelicum. 75.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem: quia ut aliquid pertineat directè ad prædicamentum substantiæ, sufficit quod componatur ex genere & differentia; hoc vero competit substantiæ spirituali: ut autem aliquid directè ponatur in prædicamento ubi, oportet quod resultet ex circumscriptione loci corporei (ut patet ex definitione seu descriptione ubi, à Gilberto tradita, & à Philosophis communiter recepta) & quod per se primò & directè faciat præsentiam in loco: hæc autem non conveniunt ubi angelico, ut patet ex dictis. 76.

C

Ad illud quod additur dicendum est, quod cùm præsentia Angeli ad locum, nihil aliud sit quàm ejus operatio, formaliter immanens, & virtualiter transiens, secundùm quod exit ab Angelo immediatè immediatione suppositi, & dicit ordinem transcendentalem ad locum, ut sequenti corollario declarabimus; ad illud prædicamentum directè pertinet, ad quod spectant actiones formaliter immanentes: illæ autem in prædicamento qualitatis ponuntur, ut docent nostri Thomistæ in Philosophia: Ergo & ubi angelicum.

D

Colliges tertio, ubi angelicum non distingui realiter formaliter ab ipsa operatione Angeli, seu contactu virtutis angelicæ ad locum, sed esse ejusmodi operationem, secundùm quod ab ipso Angelo immediatè immediatione tam suppositi quàm virtutis procedit, dicitque ordinem aut quasi ordinem transcendentalem ad locum. 77.

E

Patet hoc corollarium ex præcedenti: cùm enim ubi angelicum non sit prædicamentale, sed metaphoricum; nihil aliud esse potest quàm ipsa operatio Angeli, ut habet aliquam similitudinem & analogiam cum ubi corporeo, consistentem in eo quod sicut ubi corporeum & prædicamentale ponit corpus realiter præsens & unitum loco, ac limitat ipsum ad hoc ut sit ita præsens uni loco, ut non sit in alio; ita similiter operatio Angeli in lo-

cum, considerata secundùm respectum quē dicit ad illum, ponit substantiam Angeli præsentem & unitàm tali loco, illamque limitat ad hoc ut ita sit præsens loco adæquato, ut non sit alibi.

78. Confirmatur: Quod anima rationalis facit informando corpus, id præstat Angelus agendo circa corpus; quià ipse est forma activa, non informativa: Sed ex eo quòd anima rationalis informat corpus, non acquirit aliquod ubi distinctum ab ipsa informatione; quia ipsa informatio secundariò facit eam esse in loco: Ergo ex eo quòd Angelus operatur in corpus, non acquirit aliquod ubi ab operatione distinctum; sed ipsamet operatio virtualiter transiens, ut ponit Angeli substantiam præsentem & unitam loco, & dicit ordinem transcendentalem ad illum, est ipsummet ubi angelicum.

79. Ex quo intelliges, quòd sicut relationes in Divinis ratione suæ eminentiæ & perfectionis tria diversa munia præstant: constituunt enim personas divinas personaliter seu incommunicabiliter subsistentes, notionaliter operantes, & inter se relatas, seu relativè oppositas; unde eminenti quodam modo habent rationem subsistentiæ, seu formæ hypostaticæ, rationem originis tam activæ quàm passivæ, & rationem relationis, seu puri respectûs ad terminum. Ita ut priùs secundùm rationem primum munus illis conveniat, deinde secundum, posteà tertium, ut Tractatu præcedenti fusè ostendimus. Ita pariter operatio Angeli virtualiter transiens, tria ratione suæ perfectionis & excellentiæ præstat; conjungit enim agens subjecto seu passo, in eo effectum producit, & Angelum ubicatum seu loco præsentem reddit; unde tria munia inadæquata habet, scilicet rationem applicationis ad locum, rationem operationis in loco, seu productionis effectûs in illo, & rationem ubicationis, seu præsentiæ in loco. Primum munus priùs illi convenit; nam prius in genere causæ materialis est, agens conjungi subjecto per operationem, quàm in eo producere effectum, ut §.4. exposuimus: deinde secundum, quia in genere causæ efficientis prius est Angelum operationem in loco causare, quàm in eo ubi seu præsentiam acquirere: postea tertium, quia ubicatio seu præsentia Angeli, cùm sit præsentia agentis ad passum, operationem virtualiter transeuntem, ut est productio effectûs ad extra, tanquam fundamentum proximum, seu rationem à priori, & causam virtualem supponit; eo ferè modo quo in Divinis relatio secundùm rationem *Ad*, & ut est purus respectus ad terminum seu correlativum, seipsam ut habet rationem originis, tanquam rationem fundandi supponit.

Disp. 11. art. 3.

80. Ex his etiam intelliges, quòd licèt in corpore locato quatuor reperiantur, hoc ipso quòd in loco constituitur; nempe substantia corporea, quæ ponitur in loco; quantitas dimensiva, quæ est ratio locandi; ubicatio seu præsentia localis, quæ est aliquis modus ad prædicamentum ubi pertinens; & denique relatio prædicamentalis mensurati ad mensurā, quæ resultat ex eo quòd corpus locatum à loco mensuratur & circumscribitur: in Angelo tamen non reperiuntur nisi tria; scilicet ejus substantia, quæ præsens & indistans à loco corporeo constituitur; contactus virtutis, seu operatio virtualiter transiens, quæ metaphoricè habet rationem ubicationis & præsentiæ; & relatio prædicamentalis, non mensurati ad mensurā, sed potiùs agentis ad passum, & causæ ad effectum; quæ quia est relatio agentis per virtutem intraneam, & non diffusam, est etiam metaphoricè relatio indistantiæ, quia habet cum ea similitudinem.

81. Contra hoc corollarium duo possunt argumenta fieri. Primum est: Angelus verè movetur de loco in locum: Ergo cùm quilibet motus debeat habere terminum intrinsecum subjecto quod movetur, in Angelo debet admitti aliquod ubi intrinsecum, ejus substantiæ superadditum, & ab ejus operatione distinctum, quod per motum ejus localem producatur seu acquiratur, & per quod formaliter præsens loco denominetur.

Secundum potest sic proponi: Quæ virtualiter distinguuntur in Deo, differunt realiter in creaturis: Sed immensitas, quæ est veluti ubi Dei, virtualiter distinguitur ab ejus omnipotentia; cùm hæ duæ perfectiones diversa attributa in Deo constituant: Ergo ubi angelicum realiter distinguitur ab ipsa operatione Angeli, seu contactu virtutis angelicæ ad locum.

82. Hæc tamen levia sunt & magis sententiā nostram confirmant, quàm infirment. Licèt enim omnis motus propriè dictus, qui est actus imperfecti, & in actione formaliter transeunte consistit, aliquem terminum intrinsecum debeat in subjecto quod movetur producere; secùs tamen motus improprius & metaphoricus, in operatione formaliter immanente, & virtualiter tantùm transeunte consistens, qualis est motus angelicus: quia licèt iste per se ordinetur ad producendum aliquem terminum ad extra, non tamen ad producendum terminum in ipso mobili recipiendum; cùm hoc sit proprium actionis formaliter transeuntis, & motûs physici, qui est actus imperfecti, ut docent nostri Thomistæ in Physica. Ex quo desumi potest argumentum ad hominem, contra Joannem à S. Thoma, qui existimat ubi angelicum esse aliquem modum ab operatione Angeli realiter distinctum, & ad prædicamentum ubi reductivè saltèm pertinentem; & tamen cum aliis Thomistis docet motum localem Angelorum esse operationem formaliter immanentem, & virtualiter tantùm transeuntem. Hæc enim non posse inter se cohærere, vel ex eo convincitur, quòd omnis motus localis, habens pro termino aliquod ubi realiter à se distinctum, sit motus physicus, seu actus imperfecti; eo enim ipso ita actuat & perficit mobile, ut ipsum promoveat per se ad ulteriorem terminum recipiendum: actio autem formaliter immanens, & virtualiter tantùm transiens, non est actus imperfecti; quia licèt per se ordinetur ad producendum aliquem terminum ad extra, scilicet effectum, non tamen ad producēdum terminum in ipso mobili recipiendum; hoc enim est proprium motûs physici, & actionis formaliter transeuntis: Ergo si motus localis Angeli sit operatio formaliter immanens, & solùm virtualiter transiens, non producit in Angelo aliquod ubi, ab ipso realiter distinctum; aliàs talis operatio esset actus imperfecti.

83. Ad aliud argumentum in primis dico, Majorem non esse universaliter veram: nam ratio entis, veri, & boni, distinguuntur virtualiter in Deo, & tamen non differunt realiter in creaturis. Item juxta adversariorum principia, essentia & existentia, natura & essentia in Deo gaudent virtuali discrimine; & tamen illi docent ea realiter identificari in creaturis.

Respon-

84. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: nam ut docent Salmanticenses hîc, probabiliter dici potest, immensitatem & omnipotentiam non esse attributa virtualiter & ex æquo distincta, sed duas rationes inadæquatas unius & ejusdem attributi, secundùm nostrum modum concipiendi distinctas; eo modo quo de scientia & omnipotentia communiter docent nostri Thomistæ in Tractatu de scientia Dei.

85. Colliges quartò, Angelum per se & ratione sui non habere situm, propinquitatem, aut distantiam, sed solùm per accidens & ratione loci corporei, in quo per operationem virtualiter transeuntem existit. Ita Cajetanus hic §. *Sed advertendum*, ubi ait: *Angelus est per accidens distans aut propinquus loco alicui, secundùm corpus in quo est; ita quòd distantia non redundat in ipsum Angelum, sed prædicatur de ipso, ratione corporis in quo est; & sic est propinquus loco propinquo illi corpori, distat à distante.* Ratio hujus est: quia cùm propinquitas & distantia localis importent quoddam genus comparationis inter extrema ut sunt in loco, non possunt intelligi inter aliqua, nisi illa sint in loco, ut locus est: Sed teste D. Thoma in 1. dist. 37 quæst. 3. art. 1. ad 2. *Esse in loco, ut in loco, non convenit Angelo, nisi per accidens, inquantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est*: Ergo situs, distantia, & propinquitas localis, illi non competunt, nisi per accidens, & ratione corporis in quo est.

86. Ex quo intelliges, quòd si Deus mundum corporeum destrueret, vel si Angelos ante mundi corporei machinam condidisset (ut plures ex Patribus Græcis factum existimant) Angeli non essent inter se propinqui, vel distantes positivè, sed negativè tantùm, propinquitate saltèm aut distantiâ physicâ: hæc enim (ut ostendimus) convenit Angelis solùm per accidens, & ratione corporum quæ tangunt, vel spatii in quo remanent. Dixi autem, *propinquitate aut distantiâ physicâ*: quia tunc posset unus Angelus agere in alium, actione morali, eum illuminando, aut illi imperando, & ratione hujus illuminationis, vel imperij, moralem quandam præsentiam & propinquitatem erga illum habere.

87. Dices: Angeli ante vel extra mundum corporeum producti, haberent eandē naturam, easdemque facultates quas nunc habent, ac proinde possent se movere localiter; non enim essent stupidi, fixi, & immobiles sicut rupes: Ergo possent acquirere situm, per quem aliqui essent aliis propinqui, alii verò ab aliis distantes.

Confirmatur: Propinquitas & distantia æquè contradictoriè opponuntur, ac curvitas & rectitudo, & similia: quemadmodum ergo non potest dari linea, quæ non sit recta, aut curva; ita non possunt esse duæ substantiæ inter se nec distantes nec propinquæ.

Confirmatur ampliùs: Destructâ corporei mundi machinâ, adhuc Angeli manerent præsentes & indistantes à Deo: Ergo & inter se.

88. Ad objectionem respondeo, quòd licèt in illa hypothesi Angeli haberent in actu primo facultatem loco motivam, illā tamen per accidens, defectu loci, qui nullus tunc existeret, non possent in actum reducere. Sicut si omnia destruerentur corpora, & solæ animæ rationales à Deo crearentur, illæ quidem haberent vim informativam, per accidens tamen, defectu corporum, actu informantes esse non possent. Et similiter, si Deus totam panis substantiam annihilaret; Sacerdos ratione characteris haberet in actu primo potentiam consecrandi corpus Christi; & tamen per accidens, defectu materiæ, potentiam illam non posset in actum reducere. Denique si Deus omnia corpora quæ sunt in mundo, uno tantùm excepto, destrueret, illud nec posset moveri localiter, nec acquirere novū ubi, vel propinquitatem, aut distantiam; quia hæc necessariò supponunt alia corpora simul existentia.

Ad primam confirmatiouem dicendum est, quòd licèt propinquitas aut distantia inter se cōtrariè opponantur; quia tamen sunt proprietates respectivæ, & important quoddam genus comparationis inter extrema ut sunt in loco, nulla potest, destructo omni loco corporeo, dari positiva distantia aut propinquitas, sed negativa tantùm. Sicut quia æqualitas & inæqualitas sunt proprietates respectivæ quantitatis (una enim quantitas dicitur æqualis per ordinem ad alteram cui commensuratur, & inæqualis per ordinem ad aliam quam excedit, vel à qua exceditur) si daretur una tantùm quantitas, illa neque esset æqualis, neque inæqualis, sed ab utroque abstraheret. Unde, concesso Antecedente, neganda est Consequentia & paritas: curvitas enim & rectitudo non sunt proprietates respectivæ, sicut propinquitas & distantia. 89.

Ad secundam confirmationem nego similiter Consequentiam & paritatem: quia Deus est præsens & indistans à creaturis per operationem virtualiter transeuntem, quâ producit & conservat esse in omnibus rebus, ut in Tractatu de Attributis, agendo de immensitate Dei, fusè ostendimus: unde licèt mundi corporei machinam destrueret, esset tamen intimè præsens & indistans ab Angelis; quia in illis continuâ creatione & conservatione esse produceret & conservaret. At verò præsentia Angelorum ad corpora, non sic fundatur in actione creativa (quæ nulli creaturæ potest cōpetere) sed in actione eductiva, atque adeò supponit subjectum corporeum in quod agat, & ex quo formam educat: subindéque destructis omnibus corporibus, nulla potest in Angelis dari vel concipi positiva propinquitas aut distantia, sed tantùm negativa. Ex quo 90.

Colliges quintò, Angelos nec actu nec potētiâ esse in spatiis imaginariis, aut supra cœlos: quia scilicet ibi nullam actionem transeuntem possunt elicere; cùm nullum sit corpus quod moveant localiter, aut ex quo formam substantialem vel accidentalem educant. 91.

Dices: Beati in corporibus suis gloriosis possunt efferre se supra cœlos; ut certū est de Christo Domino, qui in corpore suo glorioso eminet supra omnem cœlorum altitudinem: Ergo & Angeli. Consequentia videtur manifesta: quandoquidem agilitas corporum Beatorum est tantùm quædam imitatio agilitatis Angelorum. 92.

Sed nego Consequentiam, & paritatem: corpora enim glorificata secum deferunt quantitatem & extensionem localem, ratione cujus non solùm spatium reale, sed etiam imaginarium replere possunt: secùs autem Angeli, cùm sint omnino spirituales & incorporei, nec sint in loco nisi per accidens, & ratione corporum quæ assumunt, vel circa quæ operantur, ut suprà ex D. Thoma ostensum est.

Instabis: Licèt Deus sit spiritus purissimus, & omnis corporis expers, est tamen supra cœlos, &

extra

extra mundum, seu in spatiis imaginariis; cùm ratione immensitatis omnia spatia possibilia & imaginabilia repleat: Ergo quòd Angelus sit incorporeus, non impedit quin supra cœlos, & in spatiis imaginariis possit existere, ibique per motum localem ferri.

Respondeo Deum ratione immensitatis esse supra cœlos, & extra mundum, aut in spatiis imaginariis, negativè, vel in potentia; quatenus ejus virtus & substantia non comprehenditur nec limitatur à locis, sed potest novos mundos supra cœlos creare; ibi tamen actu & positivè non existit, cum ibi nihil actu operetur, ut tract.

Disp. 4. art. 5. §7. 1. agendo de attributo immensitatis, ostendimus & apertè colligitur ex D. Thoma in 1. dist. 37. quæst. 2. art. 3. in argumento *sed contra*, ubi sic ait: *In quocunque est aliquid, illud oportet esse, quia in nihilo nihil omnino est*: & ex D. Bonaventura ibidem puncto 2. art. 1. quæst. 2. asserente, *stultum est dicere, Deum esse in eo quod nihil est.*

94. Urgebis: Si Deus sit in potentia supra cœlos, & in spatiis imaginariis, etiam Angelus poterit dici præsens illis spatiis, si non actu, saltem in potentia.

Sed negatur consequentia, & paritas: quia quantùm ad hoc inter Deum & Angelum notabile reperitur discrimen. Cùm enim virtus divina versetur circa nihil, tanquam circa propriũ subjectum, & ex eo creaturas possit educere, potest dici esse per potentiam in spatiis imaginariis, quia in illis potest operari, & novos mundos producere; Angelus verò non potest dici esse per potentiam in illis: quia ille non operatur per virtutem creativam, sed per eductivam; nec facit, sed præsupponit subjectum in quo operatur: unde cùm in spatiis imaginariis nihil sit circa quod possit operari, non potest dici ibi esse etiam per potentiam. Si tamen Deus supra cœlos aliquod corpus crearet, tunc posset Angelus per motum localem illuc se transferre, ibique tanquam in loco existere: quia tunc posset corpus illud movere localiter, aut aliam actionem transeuntem circa illud habere.

95. Colliges sextò, quòd licèt corpus posset localiter moveri in vacuo, non tamen Angelus: quia ut aliquid moveatur localiter, requiritur alterum è duobus, vel quòd supponat spatium reale quod suo modo repleat & occupet; vel quòd illud secum deferat: corpus autem, utpote extensum, secum defert spatium reale, non verò Angelus, cùm sit spiritualis & incorporeus; nec tale spatium in vacuo supponit: Ergo corpus posset localiter moveri in vacuo, non tamen Angelus, saltem loquendo de motu continuo; nam motu discreto non transeundo per mediũ, posset Angelus applicatus corpori existenti in vacuo, moveri ad corpus distans; ut patebit ex dicendis disputatione sequenti.

96. Colliges septimò, unum Angelum non posse esse in essentia alterius, nec in essentia animæ rationalis, tanquam in loco: quia nullus spiritus creatus potest illabi & applicari menti alterius, aut intra terminos substantiæ vel essentiæ ejus operari. Nam ut ait D. Thomas in 2. dist. 8. qu. 1. art. 5. ad 3. *In essentiam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator.* Juxta illud Ezechiël. 44. *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam.*

Idem docent SS. Patres: Didymus enim lib. 3. de Spiritu Sancto, *negat mentem ipsam & princi-*

A *pale cordis ingredi Sathanam, aut in sensum ejus, atque, ut ita dicam, aditum cordis introire: siquidem hæc potestas solius est Trinitatis.* Cui & Paschasius assentitur ita scribens: *Dæmones corporis latebras intrare possunt, animæ verò interiora adire non possunt. Sciendum ergo est, quod spiritualium nequitiarum dolosa subtilitas, illa membrorum loca suo turbat incursu, quæ interdùm vino nimio, vel febritio fatigantur accensu. In animæ itaque sensus inimica tentatio per malitiam scit irrepere, in animæ verò recessus per naturam nescit influere. Et ideò hujusmodi spiritus immundos, humanæ mentes, ac pectora, non naturarum infusione capiunt, sed voluntatum pravitate concipiunt.* Cujus rei argumentum hoc affert, quòd interiores animæ cogitationes, neque Dæmones, neque Angeli per sese cognoscunt, quod variis Scripturæ testimoniis ostendit, & tandem sic

Lib. 2. de Spiritu Sancto c. 1

B concludit: *Manifestum est quòd penetrare animarum substantias nequeunt, quarum conscientias scire non possunt.* Demum S. Bernardus Serm. 5. in Cantica hæc scribit: *Illud scitote nullum creatorum spirituum per se nostris mentibus applicari; ut videlicet nullo mediante nostri, sive corporis instrumento, ita nobis immisceatur & infundatur, quo ejus participatione docti sive doctiores; vel boni sive meliores efficiamur. Nullus Angelorum, nulla animarum, hoc modo mihi capabilis est, nullius ergo capax. Nec ipsi Angeli ita se alterutrum capiunt. Sequestretur proinde prærogativa hæc summo ac incircumscripto spiritui, qui solus cùm docet Angelum sive hominem, scientiam, instrumentum non quærit nostræ corporeæ auris, sicut nec sibi oris. Per se infunditur; per se innotescit; purus capitur à puris.*

C Ratio etiam suffragatur: Si enim Angelus intra terminos substantiæ vel essentiæ alterius Angeli, aut animæ rationalis operaretur, deberet ibi operari aliquid quod esset intra terminos prædictæ essentiæ; id autem est, vel ipsa essentia, vel existentia, vel subsistentia: At nihil ex illis potest producere: Ergo non potest intra terminos substantiæ vel essentiæ alterius Angeli aut animæ rationalis operari, nec per consequens illabi in essentiam Angeli vel animæ, nec

D ibi esse tanquam in loco, cùm non sit in loco, nisi per operationem.

Dices: Joan. 13. de Juda proditore dicitur: 97.
Post buccellam introivit in eum Satanas: At tunc non intravit in corpus ejus, sed in animam: Ergo Dæmon menti hominis illabi potest, & in animam ejus intrare; subindéque in ea tanquam in loco existere: unde Gregorius 17. Moral. cap. 18. *Dæmon si suggestioni ejus primò non resistitur, repentè totus ad interiora cordis illabitur.*

Respondet D. Thomas in commentario super hunc locum Joannis: *Dæmonis in hominem ingressus dupliciter potest intelligi: Primò quia intrare potest in corpus hominis, sicut patet in his qui corporaliter à Dæmonio vexantur; & sic potest diabolus essen-*

E *tialiter in hominem intrare. Secundò, quòd menti Dæmon essentialiter illabatur; & sic nullus potest intrare in hominem, nisi solus Deus...... Dicitur tamen illabi Dæmon menti humanæ per affectum & effectum malitiæ, inquantùm scilicet homo ab eo seductus, sequitur eum ad perpetrandum malum. Sed cùm suprà dixerit: Cùm diabolus jam misisset in cor, &c. hìc autem dicit, introivit in eum Sathanas, videtur aliud esse mittere & intrare. Sed ad hoc dicendum, quòd hoc non est dictum ad significandum differentiam, sed augmentum malitiæ. Tunc enim dicitur diabolus immittere aliquod malum in cor hominis, cùm homo præbet ei assensum ad malum, tamen cum quadam trepi-*

datione, an hoc facere debeat: sed tunc intrat in cor, quando homo totaliter dat se ad sequendum ejus instinctum, & in nullo ei resistit. Intravit ergo in eum Satanas, ut pleniùs possideret, & ad perpetrandam malitiam duceret in quem priùs miserat ut deciperet. Hic ergo illapsus Dæmonis in animam peccatoris, improprius est & metaphoricus; & de illo loquitur Gregorius, dum ait, quod Dæmon in interiora ejus illabitur: verus enim illapsus de quo hîc loquimur, & de quo fusiùs infrà dicemus, agendo de illuminatione Angelorum, est intima præsentialitas, cum præsidentia, imperio, & perfecta cognitione ejus qui illabitur, ad eum cui fit illapsus: quomodo nulla creatura, etiam spiritualis, potest in substantiam alterius illabi.

Disp. 13. art. 2.

§. IX.

Alia corollaria notatu digna.

OMnia ferè quæ docet D. Thomas de loco Angelorum, deducuntur ex illo principio quod sæpe repetit & inculcat, nempe Angelum esse in loco, per applicationem suæ virtutis, seu per operationem virtualiter transeuntem. Ex hoc enim

98. Infertur primò contra Durandum in 1. dist. 37. Angelos non esse ubique: cùm enim eorum virtus operativa sit finita & limitata, sicut & eorum natura, certam & limitatam habent suæ activitatis sphæram, nec possunt eodem momento potentiam operativam omnibus locis applicare. Unde Gregorius, etsi Angelos corpore carere censeat, ut suprà ostendimus, loco tamen circumscribi asserit: *In hoc* (inquit) *est nunc natura angelica, à natura nostra conditione distincta, quòd nos & loco circumscribimur, & cæcitatu ignorantiâ coarctamur. Angelorum verò spiritus, loco quidem circumscripti sunt: sed tamen eorum scientiæ longè super nos incomparabiliter dilatantur.* Et deinde subdit: *Et mittuntur igitur & assistunt, quia per hoc quòd circumscripti sunt, exeunt.* Similia habet Theodoretus quæst. 3. in Genesim, ubi ait: *Licèt expertem corporum fateamur esse naturam Angelorum, circumscribi tamen asserimus illorum substantiã.* Item Damasc. lib. 2. fidei cap. 3. *Circumscripti sunt* (inquit) *quoniam cùm in cœlo sunt, non sunt in terra; cùm in terram à Deo mittuntur, non manent in cœlo.* Ac deinde: *Cùm autem intelligentiæ sint, etiam intelligibilibus in locis sunt, non corporum more circumscripti: non enim ut corpora secundùm naturam figurantur, neque triplici dimensione constant; sed eo ipso sunt in loco, quòd intelligibiliter præsentes sint, & agant ubicumque esse jussi sunt, nec possint eodem momento simul hîc esse, & illic agere.* Unde inter articulos Parisiis damnatos à Guillelmo ejusdem urbis Episcopo, iste ponitur: *Angelus in eodem instanti potest esse in diversis locis, & est ubique, si vult esse ubique.* Quo decreto Durandi potissimùm notatur opinio.

Lib. 2. Moraliũ, c. 4.

Nec huic sententiæ favet Tertullianus in Apologetico cap. 22. ubi de Angelis ait: *Omnis spiritus ales, hoc est Angeli & Dæmones. Igitur momento ubique sunt: totus orbis illis locus unus est.* Hoc enim dixit Tertullianus, non quòd existimaret Angelos ubique, seu in toto orbe existere, sed ut summam illorum velocitatem & agilitatem declararet: tam promptè enim & celeriter moventur, ut videantur ubique esse; unde in Scriptura veloces appellantur, & Augustinus asserit, quòd omnium avium volatus incredibili celeritate vincunt. Fundamentum autem Durandi ruinosum est: existimat enim Angelos esse

A in loco per potentiam operativam; unde cùm illa sit indifferens ad operandum in omni loco, ex hoc infert Angelos esse ubique. Ad quod facilè respondetur, Angelos esse in loco per potentiam operativam, non nudè sumptam, seu in actu primo consideratam (quo pacto est indifferens ad operandum in quocumque loco) sed per potentiam operativam, ut applicatam ad operandum, & ad actum secundum redactam; sub qua ratione non est indifferens ad operandum ubique, sed alicui certo & determinato loco est applicata & determinata.

Infertur secundò ex eodem D. Thomæ principio, quòd etsi Angelus inextensus sit & indivisibilis, potest tamen esse in loco extenso & divi- 99.
B sibili. Ita docet hîc art. 2. his verbis: *Quidam imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli, ad modum indivisibilitatis puncti; & ideò crediderunt quòd Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifestè decepti sunt: nam punctum est indivisibile habens situm: sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis & situs existens: unde non est necesse quòd determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm, sed est divisibilis, vel indivisibilis.*

Probatur etiam ratione: Angelus est in loco 100.
per applicationem suæ virtutis: Sed illam alicui spatio extenso & divisibili applicare potest: Er-
C go & in eo tanquam in loco existere. Minor probatur: quia licèt potentia operativa Angeli, & ejus operatio, sint in se formaliter indivisibiles, sunt tamen virtualiter ex[illegible]sæ & divisibiles, eò quòd inferant & ca[illegible]mmediatè passionem & effectum divisibil[illegible] & extensum in subjecto circa quod operantur.

Explicatur magis: Hæc est differentia inter indivisibile, quod est tale, ratione limitationis & imperfectionis, sive quia non pertingit ad perfectionem divisibilitatis; & inter indivisibile, ratione perfectionis elevatæ supra materiam, & divisibilitatem, quòd illud nec formaliter nec virtualiter est divisibile, sed omnino indivisibile; & sic limitatur ad hoc ut non possit etiam
D virtualiter coëxtendi rei divisibili, sed habeat situm in continuo tanquam terminus, vel tanquam nexus partium illius: illud verò est divisibile virtualiter; quia sicut habet esse elevatum supra materiam & divisibilitatem formalem; ita habet eminenter seu virtualiter perfectionem divisibilitatis; & ex hoc provenit, quòd possit virtualiter coëxtendi rei divisibili. Angelus autem est indivisibilis, non defectu perfectionis ad divisibilitatem requisitæ, sed propter elevationem supra totam naturam materialem & divisibilem: Ergo non limitatur ad hoc ut tantùm sit in indivisibili, sed potest virtualiter coextendi loco formaliter divisibili, illique virtutem suam
E operativam applicare.

Inferes tertiò ex eodẽ principio contra Gre- 101.
gorium de Valentia hîc disp. 4. quæst. 3. punct. 3. Angelum non necessitari aut coarctari ad existendum in toto loco seu spatio suæ virtuti operativæ adæquato, sed posse in minori se collocare. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc art. 2. Verùm hi qui sentiunt Angelũ esse in loco per suam substantiã, vel per aliquem modum ubicationis, aut unionis cum loco corporeo, difficilè possunt aliquam hujus corollarii reddere rationem; quia substantia Angeli intra propriam lineam est invariabilis, semperque habet eandem perfectionem substantialẽ; ubi autem

tem, seu modus præsentiæ vel unionis ad corpus non potest modò esse major, modò minor, nisi detur aliqua causa vel principium causans vel fundans talem mutationem & diversitatem; quæ tamen nulla potest ab Adversariis assignari. In primis enim causa fundans hujusmodi diversitatem, non potest esse ipsa voluntas Angeli, ut vult Suarez: quia voluntas est solùm causa vel conditio applicativa Angeli ad locum, non verò causa vel ratio formalis per quā existit in loco: effectus autem formalis non variatur ex sola variatione conditionis applicantis, ratione formali manente invariatā, ut patet in nobis, qui licèt liberā voluntate nos moveamus & applicemus ad loca, non possumus tamen in minori aut majori loco pro nostra voluntate nos collocare, nisi in quantitate dimensiva (quæ est causa formalis, per quam in loco constituimur) fiat per compressionem aut dilatationem aliqua mutatio. Non sufficit etiā pro ratione hujus diversitatis, & majoris aut minoris præsentiæ ad locum, assignare ipsam indivisibilitatem substantiæ Angeli, ut assignat Arrubal: nam indivisibilitas, quæ est negatio quantitatis, est æqualis in omnibus Angelis; & tamen unus potest occupare majorem locum, quàm alius; imò stante eâdem indivisibilitate in eodem Angelo, potest ipse modò in majori, modò in minori loco existere.

Lib. 4. de Angelis, c. 11.

Hujus ergo corollarij vix aliquam rationem probabilem assignare possunt Recentiores. Efficaciter tamen illud probant Thomistæ ex illo principio, quod D. Thomas frequenter hîc usurpat, nempe Angelos esse in loco per applicationem suæ virtutis: hanc enim pro suo libito, vel toti loco adæquato, vel solùm medietati, aut tertiæ parti illius, vel minori applicare possunt; & sic vel in toto adæquato, vel tantùm in media, aut tertia parte illius, vel etiam in minori, prout voluerint, se collocare.

102. Ex quo etiam fundamento contra Scotum & Vazquem inferunt hic Thomistæ, Angelum posse in minori & in minori loco in infinitum, imò & in solo puncto se collocare: quia potest suam virtutem & operationem ad minorem & minorem partem sui loci adæquati, usque in infinitū, imò & ad solum indivisibile illius applicare. Et verò si quid obstaret, maximè quia non videtur posse Angelum operari in minori & minori loco, aut in puncto; cùm tam parva possit esse quātitas minoris loci, ut nullius transmutationis sit capax: quod magis urget de puncto, in quod solum nihil potest agere, vel ipsum movere localiter; quia ut probat Aristoteles 6. Physic. & docet S. Thomas quæst. sequenti art. 1. ad 1. indivisibile secundùm quantitatem per se solum moveri nequit. Verùm hæc ratio nullius est ponderis: nam in primis quælibet pars corporis, etiam minima, est composita ex materia & forma, & consequenter habet accidentia: Ergo est capax transmutationis. Deinde, esto non possit Angelus solum punctum movere; potest tamen soli puncto impetum & impulsum imprimere, quo corpus in quo est moveatur, sicque soli puncto suam virtutem applicare. Licèt enim punctum non possit esse subjectum adæquatum motûs localis, bene tamen subjectum impetûs & impulsûs: ut patet si planum perfectum opponeremus perfecto sphærico deorsum cadenti, & illud iterum sursum repelleremus; sicut enim planum non tangeret sphæricum nisi in puncto, ut docent Philosophi in libris Physicorum; ita non in-

A ciperet illi imprimere vim impulsivam, nisi per Punctum. Si ergo actio corporis in corpus, potest immediatè à puncto incipere; nō est cur non possit etiam à puncto incipere operatio Angeli. Item si unum corpus contactu dimensivo possit in solo puncto tangere aliud; cur non poterit Angelus contactu suæ virtutis solum punctum contingere, eiq; impetū & impulsū imprimere?

Favet S. Thomas hic art. 2. dicens: *Angelus est indivisibile extra genus quantitatis & situs existens: unde non est necesse, quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm, sed vel divisibilis, vel indivisibilis.* Quibus verbis rationē à priori insinuat, cur Angelus possit in loco minori & minori in infinitum, vel etiam in solo puncto se collocare. 103.

B Cùm enim ipse Angelus, & ejus operatio sint elevatioris ordinis supra genus quantitatis & sitûs; sicut ratione talis elevationis est ita independens à loco, ut possit ab omni loco se abstrahere, sic potest se applicare indifferenter cuicumque voluerit, sive magno, sive parvo spatio, sive indivisibili ipsius: sicut Corpus Christi in Sacramento Eucharistiæ potest esse sub minoribus & minoribus speciebus, sub quibus substantia panis & vini conservari potest; quia non est ibi commensurativè ad species, sed quodam elevatiori modo.

In contrarium objicit Valentia: Ideo unus Angelus majorem occupat locum quàm alter, quia est nobilioris naturæ, eumque in perfectione substantiali excedit: Sed natura Angeli non mutatur substantialiter, semper enim eandem C perfectionē substantialē habet: Ergo semper est in loco suæ virtuti & perfectioni naturali adæquato, nec potest in majori aut minori existere. 104.

Hoc argumentum difficultatem habet in sententia illorum, qui docent rationem formalem, immediatè tribuentem Angelo quòd sit in loco, esse ipsius substantiam secundùm se consideratam, & ex vi propriæ lineæ: in nostra tamen sententia, nullius est roboris & momenti. Facilè enim respondetur, quòd licèt à quantitate perfectionis substantialis Angeli oriatur tanquam à prima radice, quòd possit esse in tanto loco: ratio tamen proxima, per quam in loco constituitur formaliter, est virtus operativa, ut liberè ap- D plicata, & virtualiter extensa in ordine ad locum per operationem: unde sicut sine mutatione perfectionis substantialis, aut virtutis etiam operativæ, potest Angelus operari circa magnam aut parvam quantitatem, intra sphæram suæ activitatis; ita potest nunc in loco sibi adæquato, nunc in minori se constituere; eo proportionali modo, quo si aliquod corpus haberet in sua dispositione extensionem quantitatis in ordine ad locum, posset eam nunc ad majorem, nunc ad minorem locum applicare, intra tamen latitudinem sui loci adæquati: nam operatio libera Angeli se habet proportionaliter ad virtutem E operativam, sicut extensio in ordine ad locum ad quantitatem dimensivam. 105.

Objicies secundò: Si Angelus posset in solo puncto se collocare, posset etiam in alio Angelo tanquam in loco existere; quia utrique competit indivisibilitas: Sed hoc est absurdum: Ergo & illud. 106.

Respondet Suarez, negando paritatem: quia punctum, cùm sit extremum lineæ, habet situm, & consequenter certam distantiam ad polos mundi; non autem Angelus, cùm sit indivisibile extra genus quantitatis & sitûs existens, ut suprà ex 107.

ex D. Thoma retulimus: unde cùm ad rationem loci requiratur talis distantia determinata, punctum potest esse locus Angeli, non verò alius Angelus.

Hæc solutio optima est, sed parùm congruit cum principiis hujus Authoris: ille enim lib. 4. de Angelis cap. 8. expressè docet inter ipsos Angelos, secundùm se spectatos, dari propinquitatem, & distantiam, & non solùm ratione corporum.

108. Alia ratio disparitatis assignari potest: punctum enim, cùm sit indivisibile habens situm, & intra genus quantitatis existens, potest ab Angelo contactu virtutis tangi, ejusque impetum & impulsum immediatè recipere, ut antea declaratum est: secùs verò Angelus, cùm sit omnino spiritualis & incorporeus, & cùm sit, ut ait D. Thomas, indivisibile extra genus quantitatis & sitûs existens: unde cùm Angelus sit in loco per applicationem & contactum suæ virtutis, unus Angelus in puncto, non verò in alio Angelo, tanquam in loco potest existere.

ARTICULUS II.

Vtrum unus Angelus possit in pluribus locis adæquatis simul existere?

109. Duplex solet distingui locus in Angelis: unus adæquatus, qui Angelo ita proportionatur, ut possit quidem in illo toto existere, non tamen ad majorem se collocare: alter inadæquatus, in quo ita existit, ut tamen ad majorem valeat se extendere, qualis est quælibet pars illius magnitudinis, quæ est locus adæquatus illius. Inquirimus ergo, an Angelus naturali, aut supernaturali virtute, possit in pluribus locis adæquatis simul existere? De inadæquatis verò, discontinuis, & inter se distantibus, dicemus articulo sequenti.

Dico primò: Unus Angelus non potest naturaliter in pluribus locis adæquatis simul existere. Hæc conclusio est ita certa, ut oppositum reputetur error à Magistris, inquit S. Thomas in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 2.

110. Probatur primò: Si Angelus posset esse naturaliter simul & semel in duobus locis adæquatis, eadē ratione posset esse in tribus, & in quatuor, & sic in infinitum, & consequenter posset esse ubique: quod suprà ostendimus esse erroneum: unde Durandus malè audit apud Theologos, eo quòd doceat Angelos ubique existere.

111. Probatur secundò: Si Angelus posset esse simul & semel in pluribus locis adæquatis, non esset necesse quòd se moveret, & quòd transiret de loco in locum: Consequens est falsum, & repugnans Scripturæ, ut patebit disputatione sequenti: Ergo & Antecedens.

112. Probatur tertiò ratione à priori. Adæquatum dicitur illud, quod neque excedit, neque exceditur: Ergo implicat dicere, quòd Angelus simul & semel sit in pluribus locis, quorum quilibet sit adæquatus. Probatur Consequentia: quia neuter esset adæquatus: non primus, quia excederetur ab Angelo existente in aliis; non etiam alia loca, quia similiter excederentur ab Angelo ratione prioris: Ergo, &c.

113. Denique probatur conclusio ratione D. Thomæ hic art. 2. quæ sic potest proponi: Angelus est in loco per applicationem suæ virtutis ad locum; Sed non potest suam virtutem ad plura loca, ut plura sunt, applicare: Ergo nec in pluribus locis adæquatis existere. Major patet ex suprà dictis: Minor ostenditur ex differentia, quæ inter potentiam divinam & angelicam reperitur: nam cùm virtus divina per se primò respiciat ens producibile ut sic (quæ ratio intimè imbibitur in omni conceptu quantùmcumque differentiali) habet ut possit attingere non solùm aliquod unum ens, vel plura sub una ratione formali, sed etiam plura ut plura sunt; quia attingit per se primò rationem quæ transcendit id per quod sunt plura ut plura; & per consequens pluribus locis, etiam ut plura sunt, imò & infinitis, si darentur, applicari potest. At virtus angelica, cùm non sit creativa, sicut divina, sed solùm eductiva, & respiciat aliquod determinatum ens, non potest attingere plura ut plura, nec pluribus locis, ut plura sunt, applicari: quia ratio illa determinata secundùm quam Angelus effectum attingit, non transcendit rationes differentiales plurium. Hic est profundissimus D. Thomæ discursus hîc art. 2. desumptus ex differentia quæ inter virtutem divinam & angelicam reperitur. *Angelus enim* (inquit) *est virtutis & essentiæ finitæ: Divina autem virtus & essentia infinita est, & universalis causa omnium; & ideo virtute omnia contingit, & non solùm in pluribus locis est, sed ubique: virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Vnde cùm Angelus sit in loco per applicationem suæ virtutis ad locum, sequitur quòd non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantùm.* Ex quo infert ibidem in fine articuli, quòd esse in loco, diversimodè convenit corpori, & Angelo, & Deo. *Nam* (inquit) *corpus est in loco circumscriptivè, quia commensuratur loco: Angelus autem non circumscriptivè, cùm non commensuretur loco, sed definitivè, quia ita est in uno loco, quòd non est in alio: Deus autē neq; circumscriptive, neque definitivè, quia est ubique.*

Confirmatur & magis illustratur hæc doctrina D. Thomæ: Limitatio operativæ virtutis 114 non solùm impedit ne agens possit ad omnem effectum sese extendere, sed nec etiam ad quamcumque distantiam operari: demonstratur enim in physica, certam esse sphæram activitatis respectu cujuscumque agentis finiti, ultra quam non potest operari: Ergo etiam virtus operativa Angeli habere debet certam suæ activitatis sphæram, ultra quam non possit operando se extendere, nec per consequens ultra illam Angelum præsentem constituere. Quanta autem sit latitudo illius, non potest determinari à nobis: duo tamen certa nobis esse debent. Primum est, quòd sicut non est omnium Angelorum æqualis virtus, sed major in perfectioribus, ita etiam non est æqualis sphæra activitatis; sed major vel minor, secundùm quod magis vel minus in natura perfecti sunt. Unde etiam certum existimo, nullum dari Angelum ita perfectum, ut ejus virtus possit se simul extendere ad operandum in toto universo: cùm enim mundus iste ad manifestandam Dei virtutem conditus sit, non videtur conveniens quòd virtus finita Angelorum, qui de facto creati sunt, totum universum adæquet; sed soli Deo reservari debuit, quòd totum mundum repleret, juxta illud Jeremiæ 23. *Numquid non cœlum & terram ego impleo?* Dixi, *Angelorum qui de facto creati sunt*; quia non repugnat Deum creare aliquem Angelum ita perfectum, ut ejus virtus ad operandum in toto universo possit se simul extendere: ille enim propterea

pterea non esset immensus; quia non esset ubique per se, sed tantùm per accidens; ut optimè explicat D. Thomas suprà quæst. 8. art. 4. his verbis: *Esse autem ubique per se dico id, cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum milij esset ubique, supposito quòd nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est, quod quâlibet suppositione factâ, sequitur illud esse ubique. Et hoc propriè convenit Deo: quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita, præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primò & per se convenit Deo, & est proprium ejus.*

115. Dico secundò: Quamvis unum corpus non possit etiam de potentia Dei absoluta, simul esse in pluribus locis adæquatis, unus tamen Angelus potest supernaturaliter in pluribus locis naturali suæ virtuti adæquatis existere.

Probatur & simul explicatur differentia inter corpus & Angelum. Corpus enim est in loco circumscriptivè per quantitatem tanquam per causam formalem, quæ ipsi corpori dat & unitatem numericam, & simul occupationem loci: unde fit quòd plura loca occupare non possit, sine pluribus quantitatibus; quia effectus formalis (cùm non sit nisi ipsa forma ut communicata subjecto) nequit, immultiplicatâ ipsâ formâ, multiplicari: implicat autem plures quantitates dari in uno & eodem corpore; cùm à quantitate, aut saltem à materia signata quantitate, corpus habeat suam unitatem numericam; & ideo corpus habens plures quantitates, esset unum ex suppositione, & non esset unum, ob multiplicationem quantitatum. At verò Angelus est in loco per operationem, quæ pendet ab ejus virtute in genere causæ efficientis: potest autem Deus virtutem causæ efficientis augere, & sic efficere quod ille Angelus, qui v.g. non poterat operari nisi circa spatium unius leucæ, in multo majori operetur. Unde notanter dixi in conclusione: *In pluribus locis naturali suæ virtuti adæquatis*: quia ille locus, in quo Angelus per operationem procedentem à virtute sic ampliata existeret, esset revera locus adæquatus operationi Angeli, & virtuti ejus sic ampliatæ; quamvis naturalem illius virtutem excederet.

116. Advertendum est etiam, quod quamvis Angelus extra locum adæquatum suæ virtuti operativæ, sive naturali, sive gratuitæ, esse non possit, modo sibi connaturali, hoc est liberè se ad illum per operationem applicando; nullum tamen videtur inconveniens concedere, Angelum existentem in uno loco adæquato connaturaliter, per virtutis applicationem, posse in alio, imò & in pluribus aliis, de potentia Dei absoluta per passionem constitui. Sicut enim Corpus Christi, per unam rationem locandi potest esse in uno loco circumscriptivè, & per plures conversiones, modosque sacramentales, in pluribus hostiis: ita etiam non videtur repugnare, quòd Angelus per unam rationem locandi, scilicet potentiam operativam, determinatam per operationem, sit in uno loco ipsi adæquato, secundùm talem rationem locandi, & per plures alias sit simul in pluribus aliis. Porro ad hoc ut ita eveniret, deberet Deus ita in locis præternaturalibus Angelum per passionem detinere, ut eum non impediret alibi operari.

ARTICULUS III.

Utrum unus Angelus possit naturaliter esse simul in duobus locis inadæquatis, inter se distantibus, absque eo quòd sit in medio?

§ I.

Proponitur status difficultatis, & conclusio affirmativa statuitur.

Certum est, posse unum Angelum esse simul in pluribus locis inadæquatis continuis, & inter se non distantibus: cùm enim possit esse in loco divisibili, ut suprà ostensum est, potest simul esse in ejus partibus, quæ sunt loca inadæquata respectu Angeli existentis in toto illo loco. Unde solùm difficultas est, an possit esse in duobus locis inadæquatis discontinuis, & inter se distantibus, contentis tamen intra sphæram suæ activitatis. Supponamus v.g. Angelum, cujus sphæra activitatis ad spatium trium leucarum extendatur; & in qualibet ex illis leucis esse unam civitatem: quæritur, an Angelus possit simul esse in illis duabus civitatibus, quæ in prima & tertia leuca continentur, absque eo quòd sit in civitate intermedia, quæ in secunda leuca ædificata est? Vel ut exemplo adhuc faciliori utar, quæritur utrum Angelus possit in quatuor unius aulæ angulis existere & operari, absque eo quòd existat & operetur in medio? Negant Suarez, Molina, Valentia, Vazquez; quos unus ex nostris Joannes à S. Thoma secutus est. Affirmant verò communiter omnes Thomistæ, cum quibus 117.

Dico, posse Angelum esse in duobus locis inadæquatis inter se distantibus, intra sphæram suæ activitatis contentis, absque eo quod existat in medio.

Probatur primò ratione fundamentali, desumptâ ex principiis suprà statutis. Angelus est in loco per liberam applicationem suæ virtutis ad illum, ita ut cùm voluerit, possit virtutem suam applicare toti sphæræ suæ activitatis, vel etiam aliquibus ejus partibus, & in eis tantùm localiter existere, ut suprà contra Valentiam ostendimus: Ergo nihil prohibet, quominus possit illam applicare duabus extremitatibus, & in illis, relicto medio intacto, collocari: sicut & homo potest simul movere duos lapides inter se distantes, quamvis nihil moveat & operetur in medio. 118.

Confirmatur primò: Angelus potest se subtrahere à toto loco adæquato, & nullibi existere; cùm sit in toto loco adæquato per liberâ applicationem, ut suprà ostensum est: Ergo cùm sit etiam liberè in singulis ejus partibus, potest se à qualibet parte subtrahere, & consequenter à medio, remanendo in extremis. 119.

Confirmatur secundò: Tota ratio propter quam nullum corpus potest esse in duobus locis, etiam partialibus, discontinuis, & distantibus, est quia corpus est quid continuum & dependens à loco, subindeq; non potest esse in locis discretis, nisi ejus quantitas dividatur: hæc autem ratio locum non habet in Angelis, cùm careant quantitate, & sint independentes à loco: Ergo isti possunt esse in duobus locis partialibus, discontinuis, & inter se distantibus. 120.

Confirmatur tertiò: Corpus Christi potest simul 121.

simul & semel poni per verba consecrationis in A pluribus hostiis separatis & inter se distantibus, quamvis non existat in medio; imò potest desinere esse in partibus intermediis ejusdem hostiæ, si illæ corrumpantur, manendo tamen in extremitatibus nondum corruptis; quia scilicet non est in Eucharistia commensurativè ad locum, sed modo quodam perfectiori & elevatiori: Atqui similiter Angelus non existit in loco, per commensurationem ad illum, sed modo quodam elevatiori, & à legibus loci absoluto & independenti, ut suprà ostensum est: Ergo etiam Angelus poterit se collocare in pluribus locis inadæquatis inter se distantibus, absque eo quòd existat in medio.

122. Respondet Joannes à S. Thoma, quòd licèt Angelus sit in loco per liberam applicationē suæ virtutis, & sit absolutus à legibus loci, in eoque B non sit commensurativè ad ipsum, sicut res corporeæ, sed modo quodam elevatiori, & ideo possit se subtrahere à toto loco, aut ab aliquib⁹ partibus illius, non tamen ab intermediis, manēdo & operando in extremitatibus: aliàs (inquit) esset in pluribus locis, ut plura sunt: nam loca illa partialia & inadæquata neque essent unum entitativè, ut patet, neque continuitate, essent enim divisa & discontinuata: neque ordine, quia non derivaretur operatio ex uno ad aliud, sed æque primò inciperet ab utroque. Cùm ergo Angelus non possit esse in pluribus locis, ut plura sunt (teste D. Thomâ hîc art. 2. & in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 2.) repugnat etiam illum esse in duobus locis inadæquatis inter se distantibus, C absque eo quòd existat in medio.

123. Hoc est præcipuum ac ferè unicum hujus Authoris fundamentum, quod facilè potest convelli. Licèt enim illud inconveniens sequeretur, si Angelus poneretur in pluribus locis inadæquatis, quorum unus esset extra sphæram propriæ activitatis, non tamen si ponatur in pluribus intra sphæram propriæ activitatis contentis; quia hoc ipso quòd loca partialia & inadæquata cōtineantur intra spatium illud ad quod potest Angelus extendere suā virtutem, simul unicâ ope- D ratione in illud operando, habent rationem unius loci simpliciter. Et hujus ratio est, quia ab alio sumitur unitas loci, respectu rei corporeæ, & ab alio, respectu rei spiritualis: nam respectu rei corporeæ desumitur ab unitate formali superficiei ambientis; quæ unitas formalis, ut docetur in physica, requirit vel unam superficiem continuam, vel plures contiguas, sub eadem determinata distantia ad polos & centrum mundi: At verò respectu rei spiritualis desumitur unitas loci ex eo quòd aliquod corpus ita situatum sit, ut possit simul ab Angelo per suam virtutem operativam & operationem tangi & possideri. Cùm enim res spiritualis sit in loco per operationē, unitas loci ipsius non plus requirit, quàm re- E quirat unitas unius operati: Sed unitas unius operati, requirit solùm quod sit simul unicâ vi operativâ, & unicâ operatione attingibile: Ergo etiam unitas loci rei spiritualis, nihil aliud requirit, quàm quòd sit ita dispositus & situatus, ut secundùm omnes suas partes possit simul uni illius virtuti operativæ, unique operationi adæquatè subjici. Unde ait S. Thomas hîc art. 2. in responsione ad objecta: *Totum illud cui immediatè applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus eius.* Sicut ergo locus baculi, cujus una medietas est in aqua, & altera in terra, unus esse dicitur; quia quamvis superficies aquæ & terræ realiter distinguantur, conveniunt tamen in ratione unius mensuræ continentis & mensurantis locatum, quæ in loco se habet ut formale: ita pariter, licèt duo vel plura loca inadæquata Angeli inter se distantia, intra sphæram ipsius activitatis contenta, nec entitativè, nec continuitate, nec ordine unum sint; sunt tamen unus locus formaliter, quia conveniunt in eo quod in loco Angeli se habet ut formale, nempe in hoc quod est, ab eadem virtute & operatione Angeli simul tangi & possideri.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Contra conclusionem nostram objiciunt in primis Recentiores: Anima nostra, quamvis perfectissima, quantùm ad modum informandi, nequit informare partes extremas corporis, scilicet caput & pedes, quin simul informet intermedias, v.g. collum & pectus. Item lumen, quamvis perfectissimum, non potest derivari à Sole in partem extremam spatii, nisi per media: Ergo similiter Angelus non potest simul esse in duobus locis inadæquatis, inter se distantibus, absque eo quòd existat in medio. 124.

Sed negatur consequentia & paritas, quantū ad utrumque exemplum. Quantùm ad primum quidem: tum quia anima sumit suam unitatem ab unitate corporis quod informat; partes autē dissitæ & divisæ non sunt unum corpus, sed plura: tum etiam quia anima rationalis informat corpus, suppositis dispositionibus, quarum prima est quantitas continua; Angelus verò nec sumit suam unitatem à corpore seu loco, nec ipsum informat. Quantùm verò ad secundùm: quia Sol & lumen sunt quid corporeū & quantum; & ideo debent commensurari spatio & quantitati corporis per quod diffunditur lumen. At oppositum dicendum est de Angelo, propter oppositam rationem, quia scilicet ipse est independens à loco, nec alligatur legibus loci; unde modus essendi in pluribus locis inadæquatis, non exigit in Angelo commensurationem ad locum, ut anteà explicatum est. 125.

Objiciunt secundò: Si posset Angelus naturaliter esse simul in pluribus locis inadæquatis inter se discontinuis, posset simul esse in pluribus locis quâlibet distantiâ à se remotis, sicque simul esse in cœlo & in terra: Sed hoc non est dicendū: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Tota ratio cur in nostra sententia possit simul esse in duobus locis inadæquatis inter se discontinuis, est quia illa duo loca simul sumpta non excedūt locum totalem & adæquatum ipsius Angeli: Atqui poterit designari in cœlo breve aliquod spatium, & aliud in terra; imò & in singulis mundi extremitatibus, quæ omnia simul juncta locum Angeli adæquatum, v.g. unius leucæ, non excedant: Ergo semel admisso, quòd possit naturaliter loquendo esse simul in duobus locis inadæquatis, inter se discontinuis, non potest consequenter negari, quin possit esse in pluribus locis, quâlibet distantiâ à se remotis, sicque simul in cœlo & in terra existere. 126.

Confirmatur: Si distantia quæ est inter duo loca inadæquata Angeli, inter se discontinua, non impedit quominus sit in illis, absq; eo quòd existat in intermediis, hoc etiam non impediet alia major distantia: si enim semel Angel⁹ potest discontinuare præsentiam suam & operationem, ope-

operando inadæquatè in diversis locis separatis & discontinuis, parùm refert quòd multùm aut parùm illa discontinuentur.

127. Respondeo ad objectionem, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, nego Majorem: tota siquidem ratio, cur Angelus possit naturaliter esse simul in duobus locis inadæquatis, quamvis inter se discontinuis, est non solùm quia non excedunt locū adæquatum illius Angeli, sed etiam & maximè, quia non continentur intra sphæram activitatis ipsius, seu spatii ejus adæquati: duo autem spatia in cœlo & in terra designata, quantumcumque sint brevia, ratione tamen distantiæ quæ intercedit inter utrumque, sunt extra sphæram activitatis cujuscumque Angeli; utpote cùm nullus sit Angelus, cujus activitatis sphæra tanta sit, ut à cœlo usque in terram possit se extendere. Per quod patet ad confirmationem: quando enim distantia inter aliqua loca maxima est, hoc impedit quo minùs hæc loca intra sphæram activitatis Angeli contineantur, subindéque quòd ad illum per modū unius loci comparentur, sed tunc habent rationem plurium: unde cùm Angelus non possit in pluribus locis, ut plura sunt, simul existere, non potest etiam in pluribus locis inadæquatis, intra sphæram propriæ activitatis non contentis, se collocare; licèt id possit, quando loca partialia & inadæquata intra sphæram activitatis illius continentur, quia tunc illa se habent per modum unius, ut anteà declaratum est.

128. Dices: Loca illa inadæquata, si comparentur ad diversos Angelos, habent rationem plurium locorum, propter discontinuitatem & distantiā quam habent inter se: Ergo ob eandem rationem, respectu unius Angeli, non per modum unius, sed per modum plurium se habent.

129. Respondeo negando Antecedens: Nam loca illa, si comparentur ad distinctos Angelos, habent rationem plurium locorum, non propter distantiā, sed propter pluralitatem virtutis quæ attingit illa: unde non sequitur illa respectu ejusdem Angeli habere rationem plurium, cùm per unam virtutem ab illo attingantur.

130. Instabis: Licèt Angelus per unicam virtutem & potentiam loca illa partialia & inadæquata attingat, illa tamen contingit per plures operationes; quæ interdum sunt diversæ rationis, utpote inferentes & causantes in illis effectus specie diversos, putà in uno lumen, in alio motum, aut aliud quippiam: Ergo loca illa partialia & inadæquata se habent, etiam respectu ejusdem Angeli, non per modum unius, sed per modum plurium locorum.

131. Sed dato Antecedente, nego Consequentiam: licèt enim Angelus loca partialia & inadæquata intra sphæram suæ activitatis contenta, per operationes diversæ rationis contingeret, illa tamē non per modum plurium, sed per modum unius loci se haberent: quia tota hujusmodi operationum diversitas, se haberet merè materialiter, & illæ respicerentur ab Angelo, sub una ratione formali, quatenus scilicet essent applicativæ ad illud spatiū, quod potest unicâ totali operatione tangere & possidere. Unde rectè observavit Navaretta, quòd si Angelus existens per operationem univocam in loco sibi adæquato, aut in extremitatibus ipsius, & non in medio, vellet operationem mutare, & in aliqua parte incipere operari effectum diversæ rationis, non mutaret locum, quia illa mutatio & diversitas operationis se haberet materialiter; eo modo proportionali, quo per mutationē superficierū ambientiū, servatâ eâdem distantiâ ad polos & centrū mundi, res materialis non mutat locum, sed semper censetur in eodem loco formaliter remanere: quia mutatio illa superficierū se habet materialiter, & unitas formalis loci, ex determinata distantia ad polos & centrum mundi desumitur.

Objicies tertiò: Si Angelus simul esset in duobus locis inadæquatis, discontinuis, ac inter se distantibus, haberet simul duplicem præsentiam saltem numero distinctam, respectu illorum locorum: Sed hoc non debet admitti: Ergo nec illud. Minor probatur: quia non est assignabilis actio per quam acquireret duplicem illam præsentiam: neque enim posset illam acquirere, per motum continuum, nec per discretum. Supponamus v.g. quòd per unam horam Angelus fuisset in extrema parte aulæ, & posteà non relictâ illâ extremâ parte fieret præsens alteri oppositæ, non autem intermediis; ibi non esset motus continuus, quia spatium non esset continuum; nec etiam discretus, quia ut infrà dicemus, ad motum discretum requiritur derelictio termini à quo, hic autem non desereretur terminus à quo, cùm supponamus Angelum in priori loco remanere: Ergo, &c. 132.

Respondeo distinguendo Majorem: Duplicem haberet præsentiam, inadæquatam, concedo: adæquatam nego: esset enim in illo casu unica duntaxat præsentia adæquata, per quā Angelus utrumque locum ut unum adæquatè respiceret. Ad probationem in contrarium dico, illam secundam præsentiam non fore acquirendam per motum continuum, nec per discretum, sed per mutationem quandam ad motum discretum reductam. Sicut enim, quando Angelus occupat minorem locum quàm possit, & deinde paulatim occupat locum adæquatum, acquirit etiam præsentiam per mutationem, quæ reducitur ad motum continuum: ita in proposito acquireret secundam illam præsentiam, per mutationem, quæ reduceretur ad motum discretum, de quo infrà. 133.

ARTICULUS IV.

Vtrum plures Angeli possint simul esse in eodem loco?

HUjus difficultatis resolutio facilis est, suppositâ distinctione loci Angeli in materialem & formalem, naturalem & violentum, adæquatum & inadæquatum (de qua suprà) & distinctione causæ efficientis in principalem & instrumentalem; de qua Philosophi 2. Physicorum. His ergo distinctionibus suppositis,

Dico primò: Plures Angeli possunt simul in eodem loco materiali existere.

Probatur: Locus materialis dicitur corpus illud seu spatium, in quo Angelus operatur: Sed plures Angeli possunt eidem corpori vel spatio simul se applicare, diversos specie effectus in eo producendo, v.g. si unus Angelus producat lucem in hac parte aëris, & alter motum; quia si non repugnat idem subjectum suscipere diversos effectus, neque repugnabit plures Angelos, quemlibet in ratione diversi agentis, illi uniri: Ergo plures Angeli possunt simul in eodem loco materiali existere. 134.

Confirmatur: Tobiæ 8. dicitur quòd Raphaël Angelus apprehendit dæmoniū, & religavit illud 135.

lud in deserto superioris Ægypti: Ergo tunc simul erant in eodem loco deserti duo Angeli, unus ut alligans, & alius ut alligatus. Item Marci 5. asseritur fuisse in uno homine legionem Dæmonum, id est sex mille sexcentos sexaginta sex: non est autem credibile, quod singuli diversas corporis illius hominis particulas occuparent, licèt absolutè hoc non esset impossibile: Ergo plures in eadem parte existebant, vel per operationem diversos in ea effectus producendo, vel quod probabilius est, per alligationem, & passivam detentionem.

Dico secundo: plures Angeli non possunt in eodem loco formali adæquato & connaturali, per modum causarum principalium, simul existere.

136. Probatur: Unitas formalis loci in Angelis non sumitur ex eo quòd eundem habeant situm, eandémque distantiam ad polos & centrũ mundi (ut perperam docent Vazquez, & quidam alii) sed ex unitate virtutis operativæ, & operationis ab ea procedentis; adeò ut totum illud spatium sit formaliter unus locus, ad quod per suam virtutem operativam, & unicam operationem illi adæquatam, potest Angelus se extendere, ut articulo præcedenti ostendimus; & rationem ibidẽ assignavimus, quia nimirum sicut prima ratio quâ corpus dicitur esse actu in loco, est superficies à qua continetur, ita prima ratio per quam immediatè Angelus est præsens loco, est ejus virtus operativa & operatio; atque adeò sicut ab unitate superficiei corporis ambientis, desumitur unitas loci rei corporeæ; ita ab unitate virtutis operativæ & operationis adæquatæ cujuslibet Angeli, desumitur unitas formalis loci ipsius; cùm primum in unoquoque genere sit mensura cæterorum: Atqui (subsumo) plures Angeli non possunt eandem numero operationem tanquam causæ totales & principales elicere; cùm idem numero effectus non possit exire à duabus causis totalibus & adæquatis, saltem principalibus, nec inter se subordinatis, ut docet D.Thomas hic art. 3. & fusè probant nostri Thomistæ in 2. Physicorum, idque omnes concedunt saltém de potentia ordinaria, de qua solùm in præsenti loquimur: Ergo plures Angeli non possunt in eodem loco formali adæquato, per modum causarum principalium existere. Dixi, *per modum causarum principalium*, quia non repugnat duas causas totales instrumentales eundem numero effectum producere; ut idem S.Doctor 3.parte quæst. 82.art.2.ad 2. docet de pluribus Sacerdotibus de novo ordinatis, eandem hostiam cum Episcopo ordinante consecrantibus, si simul verba consecrationis proferant: unde etiam possunt plures Angeli assumi à Deo ut instrumenta, ad producendum in eodem loco unum & eundem effectum; & sic in eodem loco formali, per modum causarum instrumentalium, existere.

137. Dico tertiò: Possunt plures Angeli esse simul in eodem loco, qui sit violentus utrique, vel qui sit connaturalis uni, & violentus alteri.

Probatur prima pars: Possunt plures Angeli pati ab eodem corpore, per hoc quòd ibi simul alligentur & detineantur; videmus enim arte magicâ plures Dæmones virtute superiorum eidem corpori alligari; & multò magis virtute divinâ id potest fieri: Ergo cùm sint in loco violento per passionem, & alligationem (ut art. 1. conclusione ultimâ declaravimus) possunt simul

A plures Angeli in eodem loco violento existere.

Ex quo probata manet secunda pars: Nã cùm unus Angelus superior alligat alium inferiorem alicui loco, tunc uterque est in prædicto loco, superior ut agens & alligans, & ut in loco connaturali; inferior verò ut patiens & alligatus, & tanquam in loco violento: Ergo duo Angeli possunt esse in eodem loco, qui sit connaturalis uni, & violentus alteri.

Dico ultimò: Non repugnat absolutè duos vel plures Angelos esse in eodem loco formali, connaturali, partialiter & inadæquatè: quamvis regulariter bonis Angelis id non conveniat.

Prima pars probatur: Non repugnat quòd duo vel plures Angeli suam virtutem, quæ aliàs esset 138.

B sufficiens ad totum effectum, ita attemperent, ut partialiter conjungatur cum alia ad producendum eundem effectum; quia cùm sint agentia libera, possunt moderatione uti in exercitio suæ virtutis, & sic coaptare illam cum virtute alterius, in ordine ad eundẽ effectũ: Sed hoc est esse in eodem loco formali partialiter & inadæquatè, ut patet ex suprà dictis: Ergo non repugnat plures Angelos in eodem loco formali & connaturali partialiter & inadæquatè existere.

Quod autem hoc bonis regulariter loquendo 139. non conveniat, colligitur ex D. Thoma hic art. 3. & in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 3. quia cùm Angeli sint suprema entia universi, & agentia perfectissima, non operãtur regulariter ut causæ partiales, sed immediatè contingunt locũ, per modum agentis & continentis perfecti, & quilibet

C eorum est sufficiens, vel suâ, vel virtute divinâ, ad producendos effectus ad quos destinatur, ut ait S.Doctor locis citatis: unde propterea cuilibet orbi cœlesti unicus tantùm Angelus assistit. Dixi, *regulariter*, quia aliquando plures Angeli, ad denotandam excellentiam effectûs, aut etiam in honorem illius propter quem talem operantur effectum, concurrunt ut causæ partiales. Sic Christo Domino, propter reverentiã ipsius, plures Angeli ministrabant; quos valdè probabile est sæpe applicatos fuisse eidem spatio, per ejusdem effectûs productionem, quamvis potuerint illi applicari, per productionẽ diversorum effectuum. Addidi, *bonis Angelis*, quia cùm mali perdiderint suam rectitudinem per peccatum, & in

D omnibus actionibus quas exercent, congruum rebus ordinem pervertant, non est mirum si ex sua nequitia, & maximè ad decipiendos homines, aut torquendos energumenos, affectent interdum se simul eidẽ loco aut corpori applicare ad producendum partialiter eundem effectum, quem quilibet seorsum totum posset producere. Et ita contigisse videtur in illo energumeno, in cujus corpore Dæmonum legio habitabat: quid enim tam diversum in illo corpusculo, vel in diversis ejus partibus, potuissent operari?

E

DISPUTATIO V.

De motu locali Angelorum.

Ad quæst. 53. D.Thomæ.

Quia motus localis est acquisitio loci: explicato modo quo competit Angelis esse in loco, sequitur ut de motu locali ipsorum disputemus, ejusque existentiam, naturam, species, ac durationem exponamus.

ARTI-

ARTICULUS IV.

An, & quot modis, Angelus possit moveri localiter?

Dico primò, Angelos posse moveri localiter, seu de uno loco transire in alium: quamvis talis motus, per comparationem ad corporalia, sit tantùm æquivocè motus.

1\. Prima pars hujus conclusionis est contra Herveum & Durandum, qui ex opposito fundamento negarunt Angelos posse moveri localiter: Herveus quidem, quia existimavit Angelos non esse in loco; Durandus verò, quia putavit illos esse ubique: quæ duo fundamenta suprà à nobis impugnata sunt. Unde hæc pars nostræ conclusionis ab aliis Theologis recipitur; & colligitur manifestè ex variis Scripturæ locis, quibus asseritur Angelos descendere de cœlo, ut Matth. 28. *Angelus autem Domini descendit de cœlo*; vel in cœlum ascendere, ut Judicum 13. *Cùm ascenderet flamma altaris in cœlum, Angelus Domini pariter in flamma ascendit*: Lucæ 2. *Discesserunt Angeli à pastoribus in cœlum*. Item Job. 1. Sathan ait: *Circuivi terram, & perambulavi eam*. Et Tobiæ 5. Raphaël Angelus dixit: *Omnia itinera ejus frequenter ambulavi*.

Ratio etiam suffragatur: Cùm enim Angeli intellectu & voluntate præditi sint, possunt cognoscere & appetere præsentiam in aliquo loco, vel absentiam ab illo: Sed frustra natura talem appetitum eis tribueret, si potentiam loco motivam, quâ ad illa loca possent accedere, vel ab eis recedere, denegaret: Ergo Angeli possunt moveri localiter, seu de uno loco transire in alium.

2\. Secunda pars conclusionis, quam negant Recentiores, expressè docetur à D. Thoma hîc art. 1. ubi ait: *Sicut esse in loco, æquivocè convenit corpori & Angelo, ita etiam & moveri secundùm locum*. Et in 1. dist. 37. quæst. 4 art. 1. *Quia*, inquit, *moveri in loco, sequitur ad esse in loco, ideò eodem modo convenit Angelo moveri in loco, sicut esse in loco; & utrumque est æquivocè respectu corporalium*.

3\. Confirmatur: Motus localis propriè dictus, qualis est in rebus corporeis, est actus existentis in potentia, ac proinde actus imperfecti: talem autem non esse motum Angeli docet idem S. Doctor citatus hîc in resp. ad 2. dicens: *Motus qui est secundùm applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundùm quod actu est*. Item motus localis in rebus corporeis habet pro termino modum aliquem ubicationis, pertinentem ad prædicamentum ubi, non autem in Angelis; cùm ubi Angelicum non sit realiter distinctum ab operatione Angeli, per quam existit in loco ut disputatione præcedenti ostensum est: Ergo motus Angeli, comparativè ad motum corporeum, est tantùm æquivocè motus.

Dico secundò: Angeli possunt moveri localiter motu per se, & motu per accidens.

4\. Prima pars est certa, quia Angelus potest operari successivè in diversis corporibus immotis, aut in diversis ejusdem corporis immoti partibus: tunc autem Angelus moveretur localiter, quandò quidem fieret præsens successivè diversis locis; & non moveretur per accidens, quia supponitur nihil aliud moveri, sed corpus, in quo successivè operatur, manere immotum: Ergo moveretur per se.

A Secunda verò pars suadetur: Aliquid moveri per accidens, est moveri ad motum alterius cui conjungitur; sive hæc conjunctio fit per modum quo forma substantialis aut accidentalis unitur subjecto; sive ut agens unitur passo; sive ut sacramentaliter contentum sacramentaliter continenti, qui modus est proprius corporis Christi sub speciebus sacramentalibus: sed Angelus potest uniri corpori, saltem ut agens passo, & motor mobili, & ad motum illius moveri: Ergo motu per accidens moveri potest: sicut anima per accidens movetur, ad motum corporis; & corpus Christi in Eucharistia, ad motum specierum. Unde S. Thomas suprà quæst. 51. art. 3. ad 3. *Angeli* 5.

B *moventur per accidens, motu hujusmodi corporibus* (scilicet quæ assumunt) *cùm sint in eis, sicut motores in mobilibus: & ita sint hic quod non alibi: quod de Deo dici non potest. Unde licèt Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est: Angeli tamen moventur per accidens, ad motum corporum assumptorum*.

Dices: Impossibile est, aliquid moveri localiter, nisi mutet locũ: Sed Angelus existens in corpore quod movetur, non mutat locum: Ergo nõ movetur etiam per accidens. Major patet, Minor probatur. Angelus est in loco per operationem: Sed non operatur in alio loco, quàm in prædicto corpore: Ergo non mutat locum. 6.

C Respondeo distinguendo Majorem, nisi mutet locum, vel per se, vel per accidens, concedo Majorem: per se semper, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Angelus existens in corpore quod movetur non mutat locũ: per se, concedo Minorem; per accidens, nego Minorem. Ad cujus probationem dico, quòd licèt operatio sit Angelo ratio existendi per se in loco, ratio tamen alicubi existendi tantùm per accidens, non est operatio ipsius, sed motus localis corporis in quo existit & operatur; subindeque ratione talis motûs, non verò alicujus operationis de novo productæ, dicitur Angelus moveri per accidens. Sicut licèt informatio sit ratio formalis per quam anima existit in corpore, ut tamen illa per accidens moveri dicatur, non requiritur quòd aliud 7.

D corpus de novo informet, sed sufficit quòd corpus in quo existit & cui per modum formæ conjungitur, moveatur localiter.

Dices rursus: Si Angelus moveretur per accidẽs ad motum corporis in quo existit, sequeretur illũ posse simul moveri & quiescere, nec non duobus motibus contrariis, qualis est motus sursum & motus deorsum, simul moveri: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela majoris patet, in casu, quo unus Angelus existeret in duobus lapidibus, tanquam in loco adæquato, & unus ex illis moveretur, altero remanente immoto: vel in casu quo unus sursũ, & alius deorsũ moveretur. 8.

Respondeo primò, negando sequelã Majoris: 9.

E nam ut ait D. Thomas in 1. dist. 37. quæst 4. art. 1. ad 4. *Nihil movetur per accidens, moto eo in quo est, nisi definitivè sit in eo, ita quod non in alio: sic anima movetur per accidens, moto toto corpore, & non motâ manu tantùm*. Unde cùm in casu proposito Angelus in quolibet illo lapide definitivè non esset, ideò nec simul moveretur & quiesceret, nec motibus contrariis per accidens moveretur: sicut anima non simul movetur & quiescit, quando immoto pede brachium movetur; nec motibus contrariis per accidens movetur, ex eo quòd unum brachium sursum, & aliud deorsum moveatur.

Secundò responderi potest, datâ Majori, negando Minorem: nullum enim est in conveniẽs, quòd eadem res per accidens, & secundùm quid, 10.

simul moveatur & quiescat, aut duobus motibus contrarijs moveatur; ut patet in corpore Christi existente in Eucharistia, quod movetur per accidens in una hostia, & in altera quiescit; in una movetur sursum, & in alia deorsum.

11. Dico tertiò: Motus localis Angeli, quo per se movetur, consistit in diversis contactibus quantitatis virtutis, quibus sine intermedia quiete tangit successivè diversa corpora; sive in diversis operationibus circa diversa loca absque prædicta quiete.

Est contra Recentiores, qui docent prædictum motum Angeli consistere vel in continua acquisitione existentiæ in alia, atque alia parte spatij, vel in variatione modi ubicationis, aut unionis ad corpora, per quem volunt Angelos per se in loco constitui. Est autem D. Thomæ hic art. 1. ubi ait: *Quia Angelus non est in loco, nisi secundùm contactum virtutis, ut dictum est, necessè est, quòd motus Angeli in loco nihil aliud sit, quam diversi contactus diversorum locorum successivè, & non simul.* Et in 1. dist. 37. quæst. 4. art 1. ubi hæc scribit: *Dicitur Angelus esse in loco, in quantùm applicatur loco per operationem; & quia non simul est in diversis locis, ideò successio talium operationum, per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur.* Quibus verbis conclusionem nostram & docuit, & probavit: Angelus enim est in loco per operationem virtualiter transeuntē, quæ contactus virtutis appellatur, ut disputatione præcedenti fusè monstravimus: Ergo movetur loco quatenùs variat operationem circa diversa corpora, eaque sine intermedia quiete successivè contingit.

12. Dices: Angelus qui movet primum mobile, manet immotus localiter, & tamen successivè agit in diversas partes illius: Ergo motus localis Angeli non consistit formaliter in successione aut continuatione operationis ipsius in diversas partes loci corporei.

Respondeo ad motum localem Angeli non sufficere, quòd operetur successivè in diversas partes alicujus corporis, sed requiri necessariò, quòd operetur in diversa loca: illæ autem partes primi mobilis, quas Angelus ejus motor successivè tangit, non sunt diversa loca, sed unus tantùm locus formaliter propter eandem determinatam distantiam ad polos, & centrum mundi, in qua tanguntur. Ita D. Thomas supra quæst. 51. art. 3. ad 3. ubi ait: *Angeli moventur per accidens ad motum corporum assumptorum: non autem ad motum corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundùm totum. Nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundùm aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundùm determinatum situm: quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in 8. Physicorum.*

13. Dices rursus: Priùs, saltem ordine naturæ, requiritur, quòd Angelus sit præsens tali loco secundùm suam substantiam, quàm in eo operetur: Ergo motus localis Angeli, quo fit præsens diversis locis, non consistit in diversis ejus operationibus circa diversa loca. Consequentia patet, Antecedens probatur: Tùm quia approximatio, seu præsentia agentis ad passum est una ex conditionibus necessario prærequisitis ad operandum: Tùm etiam quia si Angelus non deberet priùs esse præsens loco, quàm in eo operetur, sequeretur Angelum non habere limitatam sphæram suæ activitatis ex parte loci; quia nulla erit ratio, propter quam Angelus impediatur ad operandum simul in diversis locis propter majorem aut minorem illorum distantiam.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dico hanc esse differentiam inter agentia spiritualia & corporea, quòd in istis præsentia agentis ad passum est prior saltem prioritate naturæ, quàm operatio; in illis vero è contra operatio est prior præsentiâ prioritate naturæ. Ratio autem discriminis est, quia agentia corporea agunt per virtutem in quantitate subjectatam, & ab illa dependentem; undè in illis, sicut operatio præsupponit virtutem operativam, ita & à fortiori quantitatem, subindeque contactum quantitativum, qui est ipsis ratio formalis essendi in loco; & ita nihil mirum, si in illis esse in loco sit priùs, quàm operari. Cæterùm operatio agentium spiritualium non supponit in ipsis aliquem cōtactum, qui sit proxima ratio essendi in loco, sed ipsa operatio virtualiter transiens habet rationem contactûs applicativi ad locum; undè illa debet præsentiam Angeli in loco prioritate naturæ antecedere: sicut quia informatio animæ habet rationem contactûs virtutis respectu corporis, priùs natura est, quòd anima informet corpus, quàm fiat illi præsens. Itaque præsentia Angeli in loco, in quo operatur, eo prorsus modo requiritur, quo requiritur corpus, quod informat anima, esse organicum: quia scilicet Angelus per operationem fit præsens loco, sicut per informationem animæ corpus fit organicum; ut docēt Philosophi in libris de anima, explicātes definitionē animæ à Philosopho traditā.

Ad secundam probationem Antecedentis, nego sequelam: nam licèt Angelus priusquàm operetur non debeat esse in loco, in eo tamen est per operationē; quæ cum procedat à virtute Angeli finita, non potest ad omnia se extendere; subindeque limitata est Angeli sphæra ex parte loci. Undè S. Thomas quæst. præcedenti art. 2. ait: *Virtus Angeli quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum.*

Dico quartò: Motus localis, quo per accidens movetur Angelus ad motum corporis, in quo localiter existit, in nullo alio consistit, quàm in motu locali inhærente tali corpori.

Probatur: Sicut motis nobis moventur omnia quæ sunt in nobis, ut ait Philosophus; ita moto aliquo corpore, in quo localiter existit Angelus, per accidens ipse Angelus movetur: Ergo sicut motus localis, quo anima nostra per accidens movetur ad motum corporis, quod informat, in nullo alio consistit, quàm in motu locali inhærente ipsi corpori, à quo extrinsecè & per accidens mota denominatur: ita etiam motus localis, quo Angelus per accidens moveri dicitur, nihil aliud esse potest, quàm motus localis inhærens ipsi corpori, quod per se movetur, & in quo Angelus operatur; à quo etiam secundariò & per accidens denominationem moti recipit. 15.

Confirmatur: motus, quo corpus Christi in Sacramento Eucharistiæ movetur ad motum specierum, consistit præcisè in motu locali inhærente ejusmodi speciebus: Ergo idem dicendum est de motu illo, quo movetur Angelus ad motum corporis, in quo localiter existit: nam ut colligitur ex D. Thoma 3. p. quæst. 76. art. 6. ad 1. Christus in Sacramento Eucharistiæ eodem modo movetur (motu scilicet per accidens) quo moventur Angeli. 16.

Ex his intelliges, Angelum non moveri motu per accidens ad motum corporis, in quo localiter exi- 17.

A existit, sicut homo qui vehitur navi, movetur per accidens ad motum ipsius navis. Ratio est, quia (ut docet D. Thomas 3.p.quæst.76. art.6. ad 1.) aliter moventur per accidens, & ad motum alterius, ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora; & aliter ea, quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ & spirituales substantiæ, quales sunt Angeli: corpora enim per accidens, & ad motum alterius moventur efficienter, ut patet in exemplo adducto hominis, qui vehitur navi, quiq; per accidens ad motum navis efficienter movetur, quatenùs navis suo motu eum quasi impellit, sicq; est causa motûs in ipso: At verò Angeli moventur formaliter ipso motu corporis in quo sunt, sicut & formæ spirituales; nec enim quando homo movetur, causat in anima aliquẽ motum localem in ipsa receptum, sed motu ipso recepto in homine ea formaliter moveri dicitur. Quo etiam modo moveri dicitur Christus in Sacramento Eucharistiæ ad motum specierum.

18. Ex dictis etiam habes resolutionem cujusdam difficultatis, quæ non parùm negotij multis facessere videtur, nempe in quo subjecto sit intrinsecè motus Angeli? Dicendum est enim, motum localem, quo Angelus per se movetur, esse inhæsivè in ipso Angelo, si consideretur secundùm illud, quod dicit in recto; si verò consideretur secundùm id, quod connotat in obliquo, recipi in loco corporeo, cui applicatur: motum verò, quo per accidens moveri dicitur esse solùm inhæsivè in eo corpore, ratione cujus movetur.

19. Prima pars hujus resolutionis sequitur ex principijs supra statutis. Nam supra ostendimus, motum localem Angeli, quo per se movetur consistere in diversis ejus operationibus circa diversa loca: Sed illæ operationes, cum sint formaliter immanentes, intrinsecè in ipso Angelo recipiuntur; cum autem sint virtualiter transeuntes, inferunt passionem & effectum corporeum in loco, cui Angelus applicatur, productum: Ergo motus localis Angeli importat aliquid partim ei intrinsecum, & partim extrinsecum; & est inhæsivè in ipso Angelo secundùm illud, quod dicit in recto, recipitur verò in loco corporeo secundùm id, quod in obliquo importat. Undè falsam existimo Cajetani sententiam asserentis, motum localem Angeli esse in loco simpliciter loquendo, nõ verò in Angelo: in illo enim subjecto motus esse debet, cui suum effectum formalem cõmunicat: Sed motus localis cõmunicat Angelo, non verò loco suum effectum formalem: Ergo debet esse in Angelo, nõ verò in loco quoad illud quod dicit in recto. Probatur Minor: Effectus formalis motûs localis est relinquere unum locum, & accedere ad aliũ: Sed hoc tribuitur Angelo, non verò loco, ut patet: Ergo motus localis cõmunicat Angelo, nõ verò loco suum effectum formalem.

20. Altera verò pars hujus resolutionis manifesta est: cum enim motus, quo per accidens Angelus moveri dicitur, nihil aliud sit, quàm motus localis ipsius corporis, in quo Angelus localiter existit, prout extrinsecè, & secundariò Angelum denominat motum, ut supra ostendimus, evidẽs est, motum, quo Angelus movetur per accidens, esse solùm inhæsivè in eo corpore, quod movetur, non verò in ipso Angelo. Sicut motus, quo per accidens Christus movetur in Eucharistia, ratione specierum, non in ipso Christi corpore, sed in speciebus subjectatur; forma enim, quæ extrinsecè tantùm, & secundariò aliquod subjectum denominat, nõ debet in illo recipi, sicut illa, quæ effectum formalem primarium, & intrinsecam denominationem ei tribuit. Itaque licèt motus quo Angelus per se movetur, illi inhæreat saltem secundùm id, quod importat in recto, ut antea exposuimus, nõ tamen ille, quo extrinsecè tantum & per accidẽs moveri dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus motu tàm continuo, quàm discreto moveri possit?

B Duplex distingui, vel concipi potest motus localis; unus continuus, & alter discretus. Motus localis continuus, juxta D. Thomam hîc art. 1. dicitur ille, in quo mobile per partes deserit terminum à quo, & per partes acquirit terminum ad quem: discretus verò, in quo è contra mobile deserit totum simul terminum à quo, & acquirit totum simul terminum ad quem. Inquirimus ergo, utrum Angelus hoc duplici motu localiter moveri possit?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

Dico primo: Angelus motu continuo moveri
C potest. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore hîc art. 1. contra Gregorium in 2. dist. qu. 6, & Vallesium in lib. de sacra Philosophia cap. 41. ac Herveum in 1. dist. 37. qu. 2. ar. 3.

Probatur: Illud mobile movetur motu continuo, quod locum aliquem divisibilem successivè 21.
& divisibiliter acquirit: Atqui Angelus, dum movetur, locum aliquem divisibilem successivè, & divisibiliter potest acquirere: Ergo & motu continuo moveri. Major est certa: Per hoc siquidem præcisè motus localis continuus differt à motu discreto, quod per continuum acquiritur successivè & divisibiliter, sive per partes terminus ad quem; per discretum verò totus simul
D acquiritur. Minor verò probatur: Locum successivè & divisibiliter acquirere quantùm sufficit ad continuitatem motûs, nihil aliud est, quàm mobile sine interruptione sui motûs, priùs ad propinquiores partes spatij pervenire, quàm ad remotiores: Sed hoc præstare potest Angelus; cum enim locus ejus adæquatus sit divisibilis, dum unam partem illius occupat, potest paulatim operationem suam extendere ad reliquas partes illius sine intermedia quiete: Ergo Angelus dum movetur, locum aliquem divisibilem successivè & divisibiliter potest acquirere.

Confirmatur primò: Ideo corpus dicitur mo- 22.
veri localiter motu continuo, quia ejus locus est
E divisibilis, & illum deserit paulatim & per partes sine intermedia quiete, & eodem modo acquirit alium: ita ut quantùm deserit per partes de loco habito, tantùm acquirat de novo de illo, cui fit præsens: Atqui similiter locus Angeli, saltem adæquatus, est divisibilis, potestq; sine intermedia quiete deserere per partes unum ex locis sibi inadæquatis, & eodem modo acquirere alium, ita ut quantùm deserit per partes de illo, in quo erat, tantũ acquirat de alio novo, in quo se constituit: Ergo potest moveri localiter motu cõtinuo.

Confirmatur ampliùs: Omnes conditiones ad rationem motûs continui necessariæ reperiri possunt in motu Angeli: Ergo potest motu continuo moveri. Consequentia manifesta est: Antecedens verò ex dicendis §. sequenti patebit.

simul moveatur & quiescat, aut duobus motibus contrarijs moveatur; ut patet in corpore Christi existente in Eucharistia, quod movetur per accidens in una hostia, & in altera quiescit; in una movetur sursum, & in alia deorsum.

11. Dico tertiò: Motus localis Angeli, quo per se movetur, consistit in diversis contactibus quantitatis virtutis, quibus sine intermedia quiete tangit successivè diversa corpora; sive in diversis operationibus circa diversa loca absque prædicta quiete.

Est contra Recentiores, qui docent prædictum motum Angeli consistere vel in continua acquisitione existentiæ in alia, atque alia parte spatij, vel in variatione modi ubicationis, aut unionis ad corpora, per quem volunt Angelos per se in loco constitui. Est autem D. Thomæ hic art. 1. ubi ait: *Quia Angelus non est in loco, nisi secundùm contactum virtutis, ut dictum est, necesse est, quòd motus Angeli in loco nihil aliud sit, quam diversi contactus diversorum locorum successivè, & non simul.* Et in 1. dist. 37. quæst. 4. art 1. ubi hæc scribit: *Dicitur Angelus esse in loco, in quantùm applicatur loco per operationem; & quia non simul est in diversis locis, ideò successio talium operationum, per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur.* Quibus verbis conclusionem nostram & docuit, & probavit: Angelus enim est in loco per operationem virtualiter transeuntē, quæ contactus virtutis appellatur, ut disputatione præcedenti fusè monstravimus: Ergo movetur loco quatenùs variat operationem circa diversa corpora, eaque sine intermedia quiete successivè contingit.

12. Dices: Angelus qui movet primum mobile, manet immotus localiter, & tamen successivè agit in diversas partes illius: Ergo motus localis Angeli non consistit formaliter in successione aut continuatione operationis ipsius in diversas partes loci corporei.

Respondeo ad motum localem Angeli non sufficere, quòd operetur successivè in diversas partes alicujus corporis, sed requiri necessariò, quòd operetur in diversa loca: illæ autem partes primi mobilis, quas Angelus ejus motor successivè tangit, non sunt diversa loca, sed unus tantùm locus formaliter propter eandem determinatam distantiam ad polos, & centrum mundi, in qua tanguntur. Ita D. Thomas supra quæst. 51. art. 3. ad 3. ubi ait: *Angeli moventur per accidens ad motum corporum assumptorum: non autem ad motum corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundùm totum. Nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundùm aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundùm determinatum situm: quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in 8. Physicorum.*

13. Dices rursus: Priùs, saltem ordine naturæ, requiritur, quòd Angelus sit præsens tali loco secundùm suam substantiam, quàm in eo operetur: Ergo motus localis Angeli, quo fit præsens diversis locis, non consistit in diversis ejus operationibus circa diversa loca. Consequentia patet, Antecedens probatur: Tùm quia approximatio, seu præsentia agentis ad passum est una ex conditionibus necessario prærequisitis ad operandum: Tùm etiam quia si Angelus non deberet priùs esse præsens loco, quàm in eo operetur, sequeretur Angelum non habere limitatam sphæram suæ activitatis ex parte loci; quia nulla erit ratio, propter quam Angelus impediatur ad operandum simul in diversis locis propter majorem aut minorem illorum distantiam.

14. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dico hanc esse differentiam inter agentia spiritualia & corporea, quòd in istis præsentia agentis ad passum est prior saltem prioritate naturæ, quàm operatio; in illis verò è contra operatio est prior præsentiâ prioritate naturæ. Ratio autem discriminis est, quia agentia corporea agunt per virtutem in quantitate subjectatam, & ab illa dependentem; undè in illis, sicut operatio præsupponit virtutem operativam, ita & à fortiori quantitatem, subindeque contactum quantitativum, qui est ipsis ratio formalis essendi in loco; & ita nihil mirum, si in illis esse in loco sit priùs, quàm operari. Cæterùm operatio agentium spiritualium non supponit in ipsis aliquem cōtactum, qui sit proxima ratio essendi in loco, sed ipsa operatio virtualiter transiens habet rationem contactûs applicativi ad locum; undè illa debet præsentiam Angeli in loco prioritate naturæ antecedere: sicut quia informatio animæ habet rationem contactûs virtutis respectu corporis, priùs natura est, quòd anima informet corpus, quàm fiat illi præsens. Itaque præsentia Angeli in loco, in quo operatur, eo prorsus modo requiritur, quo requiritur corpus, quod informat anima, esse organicum: quia scilicet Angelus per operationem fit præsens loco, sicut per informationem animæ corpus fit organicum; ut docēt Philosophi in libris de anima, explicātes definitionē animæ à Philosopho traditā.

Ad secundam probationem Antecedentis, nego sequelam: nam licèt Angelus priusquàm operetur non debeat esse in loco, in eo tamen est per operationē; quæ cum procedat à virtute Angeli finita, non potest ad omnia se extendere; subindeque limitata est Angeli sphæra ex parte loci. Undè S. Thomas quæst. præcedenti art. 2. ait: *Virtus Angeli quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum.*

Dico quartò: Motus localis, quo per accidens movetur Angelus ad motum corporum, in quo localiter existit, in nullo alio consistit, quàm in motu locali inhærente tali corpori.

15. Probatur: Sicut motis nobis moventur omnia quæ sunt in nobis, ut ait Philosophus; ita moto aliquo corpore, in quo localiter existit Angelus, per accidens ipse Angelus movetur: Ergo sicut motus localis, quo anima nostra per accidens movetur ad motum corporis, quod informat, in nullo alio consistit, quàm in motu locali inhærente ipsi corpori, à quo extrinsecè & per accidens mota denominatur: ita etiam motus localis, quo Angelus per accidens moveri dicitur, nihil aliud esse potest, quàm motus localis inhærens ipsi corpori, quod per se movetur, & in quo Angelus operatur; à quo etiam secundariò & per accidens denominationem moti recipit.

16. Confirmatur: motus, quo corpus Christi in Sacramento Eucharistiæ movetur ad motum specierum, consistit præcisè in motu locali inhærente ejusmodi speciebus: Ergo idem dicendum est de motu illo, quo movetur Angelus ad motum corporis, in quo localiter existit: nam ut colligitur ex D. Thoma 3. p. quæst. 76. art. 6. ad 1. Christus in Sacramento Eucharistiæ eodem modo movetur (motu scilicet per accidens) quo moventur Angeli.

17. Ex his intelliges, Angelum non moveri motu per accidens ad motum corporis, in quo localiter exi-

existit, sicut homo qui vehitur navi, movetur per accidens ad motum ipsius navis. Ratio est, quia (ut docet D. Thomas 3.p.quæst.76.art.6.ad 1.) aliter moventur per accidens, & ad motum alterius, ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora; & aliter ea, quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ & spirituales substantiæ, quales sunt Angeli: corpora enim per accidens, & ad motum alterius moventur efficienter, ut patet in exemplo adducto hominis, qui vehitur navi, quiq; per accidens ad motum navis efficienter movetur, quatenùs navis suo motu eum quasi impellit, sicq; est causa motûs in ipso: At verò Angeli moventur formaliter ipso motu corporis in quo sunt, sicut & formæ spirituales; nec enim quando homo movetur, causat in anima aliquē motum localem in ipsa receptum, sed motu ipso recepto in homine ea formaliter moveri dicitur. Quo etiam modo moveri dicitur Christus in Sacramento Eucharistiæ ad motum specierum.

18. Ex dictis etiam habes resolutionem cujusdam difficultatis, quæ non parùm negotij multis facessere videtur, nempe in quo subjecto sit intrinsecè motus Angeli? Dicendum est enim, motum localem, quo Angelus per se movetur, esse inhæsivè in ipso Angelo, si consideretur secundùm illud, quod dicit in recto; si verò consideretur secundùm id, quod connotat in obliquo, recipi in loco corporeo, cui applicatur: motum vero, quo per accidens moveri dicitur esse solùm inhæsivè in eo corpore, ratione cujus movetur.

19. Prima pars hujus resolutionis sequitur ex principijs supra statutis. Nam supra ostendimus, motum localem Angeli, quo per se movetur consistere in diversis ejus operationibus circa diversa loca: Sed illæ operationes, cum sint formaliter immanentes, intrinsecè in ipso Angelo recipiuntur; cum autem sint virtualiter transeuntes, inferunt passionem & effectum corporeum in loco, cui Angelus applicatur, productum: Ergo motus localis Angeli importat aliquid partim ei intrinsecum, & partim extrinsecum; & est inhæsivè in ipso Angelo secundùm illud, quod dicit in recto, recipitur verò in loco corporeo secundùm id, quod in obliquo importat. Undè falsam existimo Cajetani sententiam asserentis, motum localem Angeli esse in loco simpliciter loquendo, nō verò in Angelo: in illo enim subjecto motus esse debet, cui suum effectum formalem cōmunicat: Sed motus localis cōmunicat Angelo, non verò loco suum effectum formalem: Ergo debet esse in Angelo, nō verò in loco quoad illud quod dicit in recto. Probatur Minor: Effectus formalis motûs localis est relinquere unum locum, & accedere ad aliū: Sed hoc tribuitur Angelo, non verò loco, ut patet: Ergo motus localis cōmunicat Angelo, nō verò loco suum effectum formalem.

20. Altera verò pars hujus resolutionis manifesta est: cum enim motus, quo per accidens Angelus moveri dicitur, nihil aliud sit, quàm motus localis ipsius corporis, in quo Angelus localiter existit, prout extrinsecè, & secundariò Angelum denominat motum, ut supra ostendimus, evidēs est, motum, quo Angelus movetur per accidens, esse solùm inhæsivè in eo corpore, quod movetur, non verò in ipso Angelo. Sicut motus, quo per accidens Christus movetur in Eucharistia, ratione specierum, non in ipso Christi corpore, sed in speciebus subjectatur; forma enim, quæ extrinsecè tantùm, & secundariò aliquod subjectum denominat, nō debet in illo recipi, sicut illa, quæ effectum formalem primarium, & intrinsecam denominationem ei tribuit. Itaque licèt motus quo Angelus per se movetur, illi inhæreat saltem secundùm id, quod importat in recto, ut antea exposuimus, nō tamen ille, quo extrinsecè tantum & per accidēs moveri dicitur.

ARTICULUS II.

Vtrum Angelus motu tàm continuo, quàm discreto moveri possit?

Duplex distingui, vel concipi potest motus localis; unus continuus, & alter discretus. Motus localis continuus, juxta D. Thomam hîc art. 1. dicitur ille, in quo mobile per partes deserit terminum à quo, & per partes acquirit terminum ad quem: discretus verò, in quo è contra mobile deserit totum simul terminum à quo, & acquirit totum simul terminum ad quem. Inquirimus ergo, utrum Angelus hoc duplici motu localiter moveri possit?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

Dico primo: Angelus motu continuo moveri potest. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore hîc art. 1. contra Gregorium in 2. dist. qu. 6, & Vallesium in lib. de sacra Philosophia cap. 41. ac Herveum in 1. dist. 37. qu. 2. ar. 3.

Probatur: Illud mobile movetur motu continuo, quod locum aliquem divisibilem successivè & divisibiliter acquirit: Atqui Angelus, dum movetur, locum aliquem divisibilem successivè, & divisibiliter potest acquirere: Ergo & motu continuo moveri. Major est certa: Per hoc siquidem præcisè motus localis continuus differt à motu discreto, quod per continuum acquiritur successivè & divisibiliter, sive per partes terminus ad quem; per discretum vero totus simul acquiritur. Minor vero probatur: Locum successivè & divisibiliter acquirere quantùm sufficit ad continuitatem motûs, nihil aliud est, quàm mobile sine interruptione sui motûs, priùs ad propinquiores partes spatij pervenire, quàm ad remotiores: Sed hoc præstare potest Angelus; cum enim locus ejus adæquatus sit divisibilis, dum unam partem illius occupat, potest paulatim operationem suam extendere ad reliquas partes illius sine intermedia quiete: Ergo Angelus dum movetur, locum aliquem divisibilem successivè & divisibiliter potest acquirere. 21.

Confirmatur primò: Ideo corpus dicitur moveri localiter motu continuo, quia ejus locus est divisibilis, & illum deserit paulatim & per partes sine intermedia quiete, & eodem modo acquirit alium: ita ut quantùm deserit per partes de loco habito, tantùm acquirat de novo de illo, cui fit præsens: Atqui similiter locus Angeli, saltem adæquatus, est divisibilis, potestq; sine intermedia quiete deserere per partes unum ex locis sibi inadæquatis, & eodem modo acquirere alium, ita ut quantùm deserit per partes de illo, in quo erat, tantū acquirat de alio novo, in quo se constituit: Ergo potest moveri localiter motu cōtinuo. 22.

Confirmatur ampliùs: Omnes conditiones ad rationem motûs continui necessariæ reperiri possunt in motu Angeli: Ergo potest motu continuo moveri. Consequentia manifesta est: Antecedens verò ex dicendis §. sequenti patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

23. Objicies ergo primò: Ad continuationem motûs tres saltem requiruntur conditiones, nempe divisibilitas spatii, à qua divisibilitas motûs dependet: unitas, seu continuatio temporis (quando enim intercedit mora & quies, non est ampliùs unus motus) & divisibilitas mobilis, ut docet Philosophus 6. Physic. cap. 4. & 10. ex quo ibidem infert punctum non posse moveri motu continuo: Sed hæ conditiones non videntur posse convenire motui locali Angelorũ, præcipuè ultima: Ergo nõ moventur motu cõtinuo. Minor probatur: Inprimis enim Angelus cum sit indivisibilis, & inextensus, non potest se collocare in spatio extenso & divisibili: item ejus operationes non mensurantur tempore continuo, sed discreto; ejusq; substantia, cum sit immaterialis & omnino indivisibilis: Ergo conditiones ad continuitatem motûs requisitæ, non videntur posse convenire motui Angelico.

24. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam tres illæ cõditiones convenire possunt motui Angelico licèt non ita propriè, nec cum illo rigore, cum quo in motu locali corporum reperiuntur. Cùm enim Angelorum motus comparatus motui locali corporum, sit æquivocè tantùm motus, ut supra ostendimus, etiam ejus continuitas, comparata motui corporum, debet tantùm esse æquivocè talis, seu habere aliquam proportionem, similitudinem, & analogiã cum continuitate motûs corporei. Prima ergo conditio motui Angelorum convenit; quia licet Angelus sit indivisibilis & inextensus, potest tamen in loco divisibili & extenso se collocare, ut disp. præcedenti ostendimus: cum enim non sit indivisibilis ratione limitationis & imperfectionis, sicut punctum, quod ad perfectionem divisibilitatis non potest pertingere; sed ratione perfectionis elevatæ supra materiam & divisibilitatem, ut ibidem declaravimus; non limitatur ad hoc, ut sit in indivisibili, sed potest virtualiter coextendi loco formaliter divisibili, illique virtutem suam operativam applicare. Undè secunda conditio ad continuitatem motûs requisita, scilicet unitas, aut continuatio temporis motui Angelico non deest: quia licèt operationes, quibus Angelus deserit simul locum, qui est terminus à quo, & simul, id est non per partes, acquirit terminum ad quem, mensurẽtur tempore discreto, ut infra patebit: illa tamen operatio, seu illæ operationes, quibus per partes acquirit unum locũ, & relinquit alium, debent mensurari tempore cõtinuo.

Art. 1. §. 2. corol. 2.

Quantùm ad tertiam conclusionem, de qua major videtur esse difficultas, similiter dicendum est, illam motui Angelico convenire: quia licèt Angelus entitativè, & quantùm ad substantiam non sit divisibilis, ut locatus tamen, extensus ac divisibilis est, utpotè in spatio extenso ac divisibili existens. Sivè, ut alij dicunt, quamvis non sit divisibilis formaliter, est tamen divisibilis virtualiter, vel æquivalenter; quia ratio formalis, per quam locatur ejus scilicet operatio, quatenùs est virtualiter transiens, divisibilis est, utpote inferens & causans effectum divisibilem, & extensum in loco corporeo.

25. Dices: Quod movetur localiter motu continuo, partim est à termino à quo, & partim in termino ad quem: Ergo debet habere partes, & per consequens esse divisibile formaliter.

Respondeo illud quod movetur localiter motu continuo, debere quidem esse partim in termino à quo, & partim in termino ad quem; partialitatem tamen illam non esse necessariò referendam ad substantiam ipsius mobilis, sed sufficere quòd referatur ad locum; sufficit enim quòd virtus ejus partim uni, & partim alteri loco applicetur, ut docet S. Thomas hîc art. 1. ad 1. & art. 3. ad 3. ubi ait: *Angelus est partim in uno loco continuorum, & partim in alio; non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci, & ad partem secundi.*

Objicies secundò: Motus Angeli consistit in diversis contactibus & operationibus illius circa diversa loca; ut art. præcedenti ostendimus: Sed illi diversi contactus & operationes non possunt unum motum continuum efficere: Ergo motus Angeli non potest esse continuus. Minor probatur: Operationes illæ interdum sunt specie diversæ: Sed quæ specie differunt, continuari non possunt, licèt possint esse contigua: Ergo illæ unum motum continuum efficere nequeunt. Minor videtur certa, Major verò probatur. Angelus descendens, v. g. à cœlo in terram, potest causare in cœlo motum, in aëre lucem, aut in una parte aëris motum localem rectũ, & in alia circularẽ: Sed illi motus, aut operationes specie differunt, ut patet: Ergo operationes, ex quibus motus localis Angeli cõstat, interdum sunt specie diversæ. 26.

Respondeo illas operationes esse quidem interdum specie diversas materialiter & entitativè, formaliter tamen, & prout sunt ratio essendi in loco, sivè quatenùs sunt locativæ, & applicativæ ad locum, esse ejusdem rationis, ac proindè posse unum unitate continuitatis motum efficere. Sicut disputatione præcedenti dicebamus, locum formaliter non variari per mutationem, aut diversitatem specificam superficierum ambientium, dummodo eadem distantia ad polos & centrum mundi servetur: quia diversitas illa merè per accidens & materialiter se habet; cum unitas formalis loci ex determinata distantia ad polos & centrum mundi sumatur. 27.

Objicies tertiò, authoritatem D. Thomæ ex 1. sent. dist. 37. quæst. 4. art. 1. ubi concludit, motum Angeli non esse continuum, quod etiam formaliter docet quodlib. 9. art. 9. 28.

Respondeo primò, D. Thomam solùm velle motum Angeli non esse continuum necessariò, sicut in rebus corporeis, sed posse esse discretum, ut dicemus §. sequenti.

Secundò responderi potest, D. Thomam negare solùm motui locali Angelorum continuitatem formalem & propriè dictam, qualis reperitur in motu locali corporũ, non tamen virtualem, & quæ sit tantùm æquivocè talis, qualis solùm motui Angelico convenit, ut supra annotavimus.

Tertiò dici potest, S. Doctorem loqui de motu Angelorum, secundùm quod dicit operationes Angeli, ut sunt formaliter immanentes, & quatenùs se tenent ex parte ipsius; sub qua ratione nõ mensurantur tempore continuo, sed discreto; nõ verò loqui de motu Angelorum, ut importat easdẽ operationes, quatenùs sunt virtualiter transeuntes, & habent terminum ad extra productum; sic enim habent continuitatem, quatenùs contingunt diversa loca successivè, & sine quiete intermedia, & tempore continuo mensurantur.

§. III.

§. III.

Altera difficultas resolvitur.

Dico secundò, Angelos posse moveri localiter motu discreto. Est contra Scotum, Molinam, & quosdam alios. Est tamen divi Thomæ hîc art. 1. & pluribus aliis locis.

29. Probatur, deserere per ultimum esse totum aliquem locum, & immediatè post per primũ esse acquirere alium totum simul, & non per partes, est moveri motu discreto: Sed hoc potest præstare Angelus: Ergo motu discreto moveri potest. Major constat ex dictis initio hujus articuli: per hoc siquidem differt motus discretus à continuo, quòd in motu continuo, mobile per partes deserit terminum à quo, & per partes acquirit terminum ad quem: in motu autem discreto è contra mobile deserit totum simul terminum à quo, & immediatè post, totum simul terminum ad quem acquirit. Minor verò probatur: Angelus est indivisibilis, subindeque non commensuratur loco in quo existit: Ergo potest per ultimum esse suæ operationis deserere totum aliquem locum, & immediatè post, per primum esse alterius operationis in totum alium locum, illum totum simul acquirere. Probatur consequentia primò: quia hoc ipso quod Angelus non commensuratur loco, non debet esse in illo secundùm exigentiam ejus, subindeq; nec moveri continuè & per partes in loco illo, licèt sit continuus. Secundò probatur eadē consequentia. Ex sola mobilis extensione provenit quòd non possit acquirere totum simul terminum ad quem: Sed Angelus hoc ipso quòd est indivisibilis, caret extensione: Ergo &c. Probatur tertiò: Anima rationalis, eo ipso quòd est indivisibilis, in momento actuat totum corpus divisibile, & in instanti totum simul ipsum deserit: quidni igitur poterit Angelus locum aliquem totum simul & semel deserere, & alium immediatè post similiter totùm simul acquirere?

30. Confirmatur: Ideò corpus non potest moveri motu discreto, sed continuo tantùm, quia cùm sit extensum, subindeque habeat partes correspondentes partibus loci, non potest simul totũ aliquem locum deserere, sed necesse est quòd ultima pars sui, priùs egrediatur ab ultima parte loci in quo est, & ingrediatur alium locum, quàm prima pars: Sed Angelus caret extensione: Ergo motu discreto moveri potest.

§. IV.

Respondetur argumentis in contrarium.

31. Objicies primò: De ratione motûs etiam discreti est quòd sit unus: Atqui motus quo Angelus ita se habet, quòd per ultimum esse suæ operationis deserat totum simul terminum à quo, & immediatè post per primum esse alterius operationis, acquirat totum simul terminum ad quem, non est unus, sed aggregatum ex pluribus instantaneis mutationibus: Ergo non est motus discretus. Major est certa, probatur Minor. Motus interruptus quiete, non est unus: Sed iste motus Angeli est interruptus aliquâ quiete: Ergo non est unus. Minor probatur: Angelus non acquirit terminum ad quem in instanti immediatè sequenti, aliàs cùm ex suppositione deserat totum terminum à quo in instanti, duo instantia sibi immediatè succederent: Ergo in tempore medio inter illa duo instãtia intercedit aliqua quies.

32. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego similiter Minorem; & ad hujus probationem, nego quòd Angelus non acquirat totum terminum ad quem in instanti. Ad probationem verò in contrarium dico, quod licèt in tempore nostro duo instantia non possint sibi immediatè succedere; bene tamen in tempore discreto & angelico, quo motus discretus & operationes liberæ Angeli mensurantur: nam tempus illud nihil aliud est, quàm indivisibilium durationum sive instantium numerus, ut infra patebit.

33. Objicies secundò: Angelus non movetur motu discreto, dum est in termino à quo; nam in termino à quo mobile nondum movetur, sed adhuc quiescit: neque quando pervenit ad terminum ad quem; quia quando mobile est in termino ad quem, jam est motum, & non movetur ampliùs: neque ut est partim in termino à quo, & partim in termino ad quem; nam ut docet S. Thomas hîc art 1. ad 1. tunc solùm partim est Angelus in termino à quo, & partim in termino ad quem, quando movetur motu continuo: Ergo Angelus nunquam movetur motu discreto, sed solùm motu continuo.

34. Respondeo Angelum in neutro termino præcisè & absolutè sumpto moveri motu discreto, sed in utroque, prout unus dicit habitudinem ad alium: successio enim & habitudo unius termini ad alium, habet rationem alicujus medij. Ita S. Thomas hîc in resp. ad 1. ubi ait: *Si motus non esset continuus, posset dici quòd aliquid movetur dum est in termino à quo, & dum est in termino ad quem: quia ipsa successio diversorum ubi, circa eandem rem, motus diceretur.* Et in 1. distinctione 37. quæstione 4. art. 1. ad 3. *Et ideò*, inquit, loquens de motu discreto Angeli, *nec in A. nec in B. movetur, licèt A. & B. sint partes ejus: sed successio horum quòd est esse in A, & esse in B, motus ejus vocatur.*

35. Pro majori luce hujus solutionis & doctrinæ, observandum est Cajetano hîc art. 1. §. *in responsione ad primum*, existentiam in termino à quo posse sumi dupliciter, nempe aut secundùm se & absolutè, aut ut dicit ordinem cujusdam potentialitatis ad existentiam in termino ad quem sibi immediatè succedenti. Si sumatur primo modo, verum est Angelum, dum est in termino à quo, non moveri: si autem sumatur secundo modo, falsum est; quia secundùm hanc rationem est terminus successionis discretæ, in quâ consistit motus discretus; & hoc satis est ut existentia sic sumpta dicatur inchoativè successio & motus. Similiter existentia in termino ad quem, potest dupliciter sumi, scilicet absolutè, vel ut dicit ordinem actuantis & terminantis potentialitatem, quam importat existentia in termino à quo. Primo modo sumpta non dicitur motus; sumpta tamen secundo modo, dicitur motus terminativè. Ratio verò ob quam quælibet ex his existentijs, ut dicit ordinem ad alteram, potest dici motus discretus, sumitur ex propria natura hujus motûs; nam motus discretus, nihil est aliud quàm numerus diversarum operationum, ratione quarum Angelus est successivè in diversis locis; undè sicut numerum componunt unitates, non quidē absolutè consideratæ, sed una in habitudine ad aliam, sic etiam motum discretum componunt operationes diversæ, non absolutè sumptæ, sed prout una dicit ordinem ad aliam.

A

ARTICULUS III.

Utrum Angelus possit transire de uno loco ad alium non transeundo per medium?

36. POstquam Doctor Sanctus articulo 1. hujus quæstionis docuit Angelum motu continuo & discreto posse moveri, articulo sequenti quærit, utrum Angelus transeat per medium? & duas statuit conclusiones. In prima docet, quòd si motus Angeli sit continuus, non potest moveri de uno extremo in alterum, nisi transeat per medium: *Quia ut dicitur in 6. Physic. medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quàm in quod mutatur ultimum. Ordo enim prioris & posterioris in motu continuo, est secundùm ordinem prioris & posterioris in magnitudine, ut dicitur in 4. Physic.* In altera verò conclusione asserit, quòd si motus Angeli non sit continuus, possibile est quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio: Tum quia si Angelus suo motu discreto omnia loca intermedia pertransiret, actu numeraret media infinita, quod est impossibile; inter quælibet enim duo extrema loca, sunt infinita loca media, sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia: Tum etiam, quia substantia Angeli non est subdita loco, ut contenta, sed est superior illi, ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium, vel sine medio. Idem docet in 1. distinctione 37. quæst. 4. art. 2. & ibidem ad Annibaldum quæst. 2. art. 1. ad 4. & quodlib 1. art. 5.

37. Hanc Angelici Præceptoris doctrinam non sequuntur, nec approbant Scotus, Suarez, Molina, Valentia, & alij ex Recentioribus, quibus non adhæret Vazquez; imò potiùs severè in eos animadvertit, dicens hîc disputatione 196. cap. 3. *Recentiores illos de rebus spiritualibus ferè in omnibus instar rerum corporalium philosophari, illisque necessarium esse sensibilia relinquere: & altiorem modum spiritualia contemplandi investigare.* Pro resolutione hujus celebris quæstionis,

38. Supponendum est, quòd sicut Philosophi distinguũt duo genera partium in quantitate continua, scilicet communicantium, seu proportionalium & non communicantium, seu aliquotarum, ita etiam medium quod Angelus omittere potest transeundo de uno extremo ad aliud potest esse duplex, communicans scilicet, & non communicans: v. g. si Angelus existens in primo palmo unius corporis tripalmaris, velit transire ad tertium palmum, medium non communicans erit secundus palmus, qui ut distinctus ab alijs duobus habet suam magnitudinem, nec de extremis aliquid participat; medium verò communicans erit si sumatur aliquid de primo palmo, & aliquid de secundo, vel aliquid de secundo, & aliquid de tertio. Porrò ista media communicantia de extremis sunt infinita in potentia: nam post aliquam partem indeterminatam primi palmi potest à quolibet puncto mensurari aliquis palmus, qui aliquid participet de primo, & aliquid de secundo; & cùm puncta, partesque proportionales sint infinitæ in potentia, media etiam participantia erunt in potentia infinita. Hoc supposito, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, Angelum posse moveri motu discreto, absque eo quòd transeat per medium; sive illud sit communicans, sive non communicans cum partibus intermedijs.

Probatur primò conclusio ratione fundamentali, quam Divus Thomas insinuat locis citatis. Angelus est in loco per operationem, sive applicationem liberam suæ virtutis ad locum: Ergo potest moveri motu discreto de uno loco ad alterum extremum, sine transitu per medium. 39.

B Probatur consequentia: quia sicut ex eo quòd Angelus sit in loco per applicationem liberam suæ virtutis ad locum, liberum illi est applicare toti loco sibi adæquato suam virtutem, vel solùm parti inadæquatæ; ita propter eandem rationem potest libere applicare eandem virtutem partibus extremis alicujus spatij, non applicando eam, sive non operando in intermedijs: in quo casu constat quod movebitur de extremo ad extremum, sine transitu per medium. Ita discurrit D. Thomas loco citato ex primo sententiarum, ubi sic ait: *Essentia Angeli secundùm se absoluta est ab omni loco, & non definitur ad locum, nisi per operationem: non autem per operationem secundùm quod exit ab essentia, sed secundùm quod terminatur ad*

C *operationem in loco. Unde quando operatur circa hunc locum, ab essentia sua (cum non sit ex se determinata vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habent ad omnia inquantum in se est) potest egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum; nec operatio ad distans dependet ab operatione ad propinquum.*

Confirmatur primò; Ideò corpus non potest moveri de extrema parte alicujus, ad aliam partem extremam, sine transitu per medium, quia cùm sit in loco per commensurationem ad ipsũ, & tanquam illi subditum, ex eo quòd continetur ab illo, debet sequi in suo motu leges ipsius: Atqui Angelus non ita existit in loco, sed ut continens, & superior illi, atque adeò ab eo independens: Ergo de uno extremo ad aliud potest 40.

D moveri, non transeundo per medium. Ita idem S. Doctor quodlibeto 1. art. 5. dicens: *Quia corpus est in loco sicut contentum ab eo, ideò oportet quòd in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media, priusquàm ad extrema loci proveniat. Sed cùm Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentum ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco: unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci, sed voluntati suæ subest quòd applicet se per contactum virtutis huic loco & illi, & si vult absque medio. Sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, & postea nigro indifferenter, vel cogitando vel non cogitando de medijs coloribus: quamvis corpus subjectum colori non possit moveri de albo in nigrum, nisi per media.*

E Confirmatur secundò; Ideò corpus Christi potest desinere esse in media parte hostiæ consecratæ, remanendo in extremis partibus, quia est ibi modo elevato, quamvis supernaturali: Sed Angelus existit in loco, modo essendi elevato, quamvis naturali. Ergo potest existere in partibus extremis alicujus spatij, non existendo in intermedijs, subindeque moveri discretè de una ad aliam, non transeundo per medium. 41.

Pro-

42. Probatur secundo conclusio, & specialiter ostenditur Angelum posse transire de extremo ad extremum, non pertransito medio comunicante cum partibus intermedijs, discursu quem habet D. Thomas hic artic. 2. Inter quælibet duo loca extrema mediant infinita loca communicantia, tum indivisibilia, tum divisibilia: Sed non potest Angelus transire discretè per omnia illa: Ergo oportet necessariò, quòd in suo motu locali discreto, relinquat aliqua ex prædictis locis intermedijs impertransita; ac proinde poterit transire de extremo ad extremum, non pertransito medio communicante. Major constat ex suppositione ante conclusionem facta, & fusè ostenditur à D. Thoma loco citato. Minor verò probatur. Infinitum non potest pertransiri dinumerando, alioquin etiam denumerando ad ultimam ejus unitatem deveniretur, & ita non esset quid infinitum, sed finitum: At si Angelus discrete per omnia illa media pertransiret, ea omnia, subindeque infinitum dinumeraret. Ergo ea discretè pertransire non potest.

43. Dices: Angelus motu continuo pertransit omnia media communicantia, tam divisibilia, quàm indivisibilia; & tamen propterea non dicitur infinitum dinumerare: Ergo idem dicendum est de motu discreto ejusdem Angeli.

Sed negatur consequentia, & paritas; ratio disparitatis est, quia ut rectè advertit Vazquez hic in explicatione secundi articuli, in motu continuo, etiamsi mobile infinita loca pertranseat, ea non numerat; utpote cùm numerus in discretione consistat, & numerari nihil possit, nisi discretè.

44. Probatur ultimò conclusio specialiter de medio nullo modo communicante. Primò quia nō videtur major ratio, cur Angelus in suo motu discreto ab uno extremo loci ad aliud extremū, possit media communicantia impertransita relinquere, quam media non communicantia: Sed potest primum, ut jam ostensum est, & concedunt Scotus & Suarez: Ergo & secundum. Major probatur: Tota ratio quam afferunt Adversarij, cur Angelus in suo motu discreto de extremo ad extremum non possit aliquod medium non communicans impertransitum relinquere, est quia, inquiunt ordo naturæ exigit quòd mobile priùs per partes viciniores transeat, quàm attingat remotiores: Sed hæc ratio vel nullam habet vim in motu Angelico, propter independentiam Angeli à loco; vel æqualiter procedit de medijs participantibus, quæ viciniora sunt, quàm partes remotæ, ac de medijs non communicantibus: Ergo &c.

Secundò Dum Angelus existens in cœlo, in terram descendit motu discreto, non potest omnia media non communicantia pertransire: nam juxta Adversarios motum suum discretum unico instanti perficit: Sed inconceptibile est, Angelū uno instanti è cœlo in terram descendere, & omnia media pertransire; alioquin eodem momento esset in pluribus locis sibi adæquatis, vel saltē in loco majori quàm sit ille maximus quem habere potest: Ergo plura media etiam non participantia, in suo transitu prætermittere debet.

§. II.

Solvuntur objectiones.

45. OBjicies primò authoritatem Divi Thomæ hîc artic. 2. ubi secundo loco sibi objicit: Anima potest suâ cogitatione transire de uno extremo ad aliud, non transeundo per medium: Ergo Angelus poterit eodem modo moveri. Respondet autem negando paritatem: *Quia Angelus*, inquit, *dum movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis: animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa*: Ergo ex Divo Thoma Angelus nequit transire de uno extremo ad aliud, relicto medio.

Respondeo Divum Thomam in argumento quod sibi objicit, velle probare, quòd Angelus possit motu continuo transire de uno extremo ad alind, relicto medio, exemplo animæ rationalis, quæ per cognitionem etiam continuam potest cogitare de locis extremis, non cogitando de medijs, & quantum ad hoc rectè respondet esse differentiam inter cogitationem & motū, quòd cogitatio, etsi continua, non applicat substantiam ipsis rebus, sed trahit res ad se; potest autem cogitatio continua trahere ad se res non continuas: per motum verò continuum non potest applicare spatijs non continuis suam substantiam; quia hoc est contra rationem continuitatis ex parte motûs. 46.

Objiciunt secundò Adversarij: Anima rationalis non potest informare partes extremas corporis, non informando intermedias: Ergo neque Angelus moveri de uno extremo ad aliud, non transeundo per medium. Probatur consequentia: quia sicut anima se habet in informando, ita Angelus in agendo & movendo. 47.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio disparitatis est, quia anima unitur corpori, ut forma materiæ, ac proinde omnino necessariò & dependenter à dispositionibus ad talem unionem requisitis, inter quas præcipua est colligatio & cōtinuatio partium corporis: Angelus verò unitur loco, ut agens passo, vel ut motor mobili, subindeque liberè, & independenter à quacumque corporis dispositione, & per consequens independenter à partibus intermedijs loci, potest se applicare ad extrema, & in illis operari. 48.

Objicitur tertiò: Angelus non potest prætermittere, vel invertere ordinem partibus hujus universi præfixum: Sed ordo partibus hujus universi præfixus, est ordo situalis, consistens in eo quòd nulla creatura possit rem ulteriorem sine priori attingere: Ergo Angelus non potest extrema alicujus spatij, non tactis locis intermedijs, contingere. 49.

Huic argumento facilè respondetur, concessâ Majori, negando Minorem: nam ut optimè ait Cajetanus, ordo situalis præfixus à Deo partibus universi materialibus, consistit in eo quod ignis sit sursum, terra deorsum, aër & aqua inter utrūque medient &c. unde hunc ordinem non potest Angelus invertere, faciendo quod unum elemētum locum alterius occupet, vel quod gravia sursum, & levia deorsum tendant, vel inducendo vacuum in rerum natura, ac destruendo mirabilem illam unionem & colligationem partium universi, in qua ejus perfectio & pulchritudo consistit: non enim Deus Angelis orbem terræ subjecit, ut ait Apostolus, ad Hebræos 2. Quoad coëxistentiam verò & præsentiam Angeli ad partes universi, non est positus hic ordo à Deo, ut priùs tangat partes intermedias quàm extremas; imò potius, ratione suæ immaterialitatis & spiritualitatis, à tali obligatione quam habent corpora 50.

pora, liber est. Undè secundò responderi potest distinguendo Minorem: Ordo partibus hujus universi præfixus consistit in eo, quòd nulla creatura possit rem ulteriorē fine priori contingere, Nulla creatura corporalis, & contenta à loco, legibusque loci subjecta, concedo Minorem. Nulla creaura spiritualis, & continens locum, atque independens ab illo, nego Minorem & Consequentiam.

51. Dices: Angelus est subditus legibus temporis, quantùm ad hoc, quòd non possit transire de præterito ad futurū absque eo, quòd transeat per præsens: Ergo pariter subditus erit legibus loci, quoad hoc, quòd non possit transire de uno extremo alicujus spatij ad aliud, nisi per medium; non enim minùs est ordo inter partes permanētes spatij, quàm inter partes successivas tēporis.

52. Sed negatur Consequentia & paritas: Ratio discriminis est, quia Angelus non potest ratione suæ durationis tangere partes futuras temporis, antequam existant; hoc enim est proprium æternitatis, ut aliàs ostensum est: partes autem extremas spatij, quia de facto existunt, cùm sint permanentes, potest Angelus tangere, non tangendo intermedias.

In tractatu de scientia Dei disp. 4. art. 7.

53. Objicitur quartò: Sequitur ex nostra opinione, corpus, v. g. lapidem posse moveri de extremo ad extremum absque eo, quòd transeat per medium; si nimirum Angelus illud deferat in suo motu discreto de extremo ad extremum absque transitu per medium. Sequitur etiam Angelū posse extendere suam operationem ultra sphærā suæ activitatis saltem in casu, quo distantia locorū, inter quæ esset motus discretus Angeli, superaret latitudinem sphæræ activitatis illius.

54. Respondeo negando utramque sequelam: primam quidem, quia Angelus deferens corpus aliquod, non potest moveri motu discreto; non potest enim tollere à corpore, quin sit in loco, per commensurationem & contactum quantitativum, & consequenter quin moveatur per commensurationem suarum partium ad partes loci: undè hoc ipso, quòd Angelus vult se movere portando aliquod corpus, necesse est, ut motus ejus sit continuus. Alteram vero sequelam nego, quia ut Angelus operaretur ultra sphæram activitatis, deberet manendo in loco, in quo est, & consequenter operando circa illud, operari in alio ad quamcunque distantiam; quod nostra sententia non ponit: quia si Angelus movetur, oportet quod relinquat terminum à quo, dum alibi incipit operari, ut alium locum acquirat.

55. Objicitur, quintò: In quolibet motu debet dari aliquod moveri ante mutatum esse: Ergo debet dari aliquod medium inter terminum à quo, & inter terminum ad quem. Consequentia probatur: quia dum mobile est in termino à quo, nondum movetur, dū vero est in termino ad quem, est in mutato esse.

56. Respondeo cum D. Thoma hîc art. 2. ad 3. quòd in motu discreto, in quo mutatum esse est pars motûs, non debet dari moveri ante mutatum esse; sed solùm in motu continuo, in quo mutatum esse non est pars, sed terminus: de quo infra redibit sermo.

57. Denique objicit Molina, quod transitus ille Thomistarum statim, ut menti sese offert, judicatur impossibilis: undè, inquit, non tàm pertinet ad nos illum impugnare, quàm ad illos eum probare.

Verum respondeo, quòd transitus ille (non Thomistarum, sed Angelorum) judicatur quidem impossibilis ab his qui sequuntur ductum imaginationis, quæ continuum non transcendit, ut ait S. Thom. in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 2. non tamen ab illis, qui sensibilia relinquentes, de rebus spiritualibus longè aliter de corporeis philosophantur. Undè ut supra retulimus, Vazquez prudenter Recentiores illos admonet, ut corporalia & sensibilia relinquant, & altiorem modum spiritualia contemplandi investigent.

Addo, transitum illum, licèt à sensibus remotissimum, non debere tamen judicari impossibilem, cum etiam corpus Christi, quod modo quodam spirituali adest in Eucharistia, per divinam potentiam in cœlo simul, & in varijs terræ locis præsens quotidie fiat sine ullo medij transitu. Quo respexisse videtur sponsa, dum Cant. 2. ait: *Ecce venit is saliens in montibus, transiliens colles, similis capreæ, hinnuloque cervorum.* Salit in montibus, qui supra cœli altitudinem ascendit; transilit colles, qui in instanti sine transitu per medium fit præsens corporaliter in terra, & in pluribus altaribus simul adest absque eo, quòd corporibus intermedijs assistat. Cur ergo judicabitur repugnans, quòd Angelus ex sua spiritualitate connaturaliter habeat non dependere à transitu per medium, quod corpus potest habere supernaturaliter, siquidem spiritus naturaliter non dependet à commensuratione corporis sicut dependet corpus: Ergo quod corpus supernaturaliter accipit, potest Angelus connaturaliter habere.

Addo etiam, quòd si anima rationalis posset de suo corpore migrare in aliud, immediatè informaret illud, etiamsi esset distans, non informando prius corpora intermedia: quidni ergo similiter poterit Angelus uniri corpori distanti, non informativè, sed activè absque eo, quòd uniat se corpori intermedio? nam sicut anima se habet in informando, ita Angelus in agendo, & movendo.

ARTICULUS IV.

Vtrum motus Angeli, tàm continuus, quàm discretus in instanti per correspondentiam ad nostrum tempus fieri possit?

58. PRo resolutione hujus difficultatis, quam movet D. Thomas hîc art. 3. notandū est, quòd cum moveri localiter nihil aliud sit, quàm acquirere de novo aliquem locum, duplicē possumus distinguere motum localē, juxtà duplicem modum, quo aliquid potest fieri de novo præsens alicui loco, unū impropriùm, qui dicitur simplex mutatio, quando scilicet taliter acquiritur locus de novo, quòd non relinquatur alius locus positivus, sed proceditur à simplici negatione; alium proprium & strictè sumptum, qui est transitus de uno loco positivo ad alium, cōstans duplici mutatione, unâ quâ deseritur unus locus, & aliâ quâ alter acquiritur; cum tamen in priori non interveniat nisi una mutatio, quâ acquiritur locus de novo. Proposita difficultas non procedit de simplici mutatione, quæ non fit verè & propriè motus; nam certum est illam posse fieri in instanti tam Angelico, quàm nostro, puta si Angelus de novo crearetur in aliquo loco, vel si supponamus Angelum nullibi existentem, aut operantem incipere in instanti operari in aliquo loco.

Solùm

Solùm ergo quæstio est, an motus localis Angeli propriè dictus, & constans ex positiva derelictione unius loci, & acquisitione alterius, possit fieri in instanti, per correspondentiam ad nostrum tempus, sive unica operatione Angeli, quæ uni tantùm instanti nostri tẽporis coëxistat?

Affirmant Scotus, Molina, Suarez, & alij Recentiores: negant Thomistæ cum præceptore Angelico hîc art. 3. quibus subscribit Vazquez disp. 197. licèt rationẽ D. Thomæ non approbet.

§. I.

Pars negativa defenditur.

Dico igitur: Motus Angeli, sive continuus, sive discretus, unico instanti fieri nequit. Ita S. Thomas hîc art. 3. in calce corporis articuli dicens: *Unde relinquitur quod motus Angeli sit in tempore; in continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus.* Idem docet in 1. dist. 37. quæst. 4. art. 3. & quodlibeto 11. art. 4.

59. Probatur primò conclusio, specialiter de motu continuo, ratione à priori. Nullum successivum fieri potest in instanti: Sed motus continuus Angeli successivus est: Ergo in instanti fieri nequit. Major est evidens: nam fieri successivè, est fieri paulatim, & partẽ post partem; fieri verò in instanti, est fieri totum simul. Minor verò probatur primò. Continuum dividitur ab Aristotele in permanens & successivum: Sed motus continuus Angeli non est quid permanens, ut patet: Ergo successivus est. Secundò, Ubi est intrinsecè prius & posterius, ibi est intrinseca successio: Sed in motu continuo Angeli est intrinsecè prius & posterius: Ergo & intrinseca successio. Minor probatur: In spatio ut pertransibili motu continuo, est ordo prioris & posterioris: Ergo & in ipso motu. Hæc consequentia patet: aliàs enim motus adæquaretur spatio, & non adæquaretur: adæquaretur quidem, quia, ut supponimus illi correspondèret, & ex eo esset continuus: non adæquaretur verò quia non haberet ordinem prioris, & posterioris, sicut spatium. Addo quod, cùm spatium sit permanens, in eo non est ordo ille prioris, & posterioris, nisi secundùm denominationem extrinsecam à motu in ipsum redundantem: intantum enim in aliquo spatio permanenti intelliguntur partes priores & posteriores, inquantum secundùm aliquid sui est prius motu pertransibile, & posterius secundùm aliud.

60. Probatur secundò conclusio, & magis adhuc ostenditur motum continuum Angeli non posse fieri in instanti, ratione quam articulo præcedenti insinuavimus. Angelus motu continuo transiens ex uno loco in alium, tangit omnia loca intermedia: Sed non potest Angelus descendens v.g. à cœlo in terram, omnia loca intermedia unico instanti contingere; aliàs simul contingeret plura loca naturali suæ virtuti adæquata, & simul esset in cœlo, & in aëre intermedio; quod disputatione præcedenti ostendimus esse impossibile, & expresè negatur à Damasceno libro 2. fidei cap. 3. dicente, Angelum non posse simul esse in cœlo & in terra: Ergo motus continuus Angeli, non potest fieri in instanti.

Potest hæc ratio illustrari exemplo corporis bicubitalis, quod si unico momento columnam centum cubitorum pertransiret, simul in pluribus locis sibi adæquatis existeret: Ergo similiter, si Angelus in una leuca, tanquam in loco sibi adæquato existens, unico instanti spatium centum leucarum motu continuo pertranseat, in pluribus locis adæquatis simul existet.

Hæ duæ rationes probant etiam motum discretum Angeli nõ posse fieri in instanti, quod sic ostenditur. Successio unius operationis post aliã, non potest fieri in instanti; implicat enim in instanti esse successionem, aliàs instans esset divisibile in partem priorem & posteriorem: Sed motus discretus Angeli est successio unius operationis post aliam: Ergo in instanti fieri nequit. Minor probatur: Motus discretus Angeli importat unam operationem, per quam Angelus fit in termino à quo, & aliam per quam fit in termino ad quem: Sed non potest utramque illam operationem importare, ut simul existentem; aliàs illi duo termini non essent termini à quo, & ad quem, sed haberent rationem unius loci adæquati resultantis ex duobus partialibus: Ergo motus discretus Angeli est successio unius operationis post aliã. Major patet: Nam omnis motus propriè sumptus debet esse inter duos terminos positivos, per hoc enim differt à simplici mutatione: Ergo motus localis discretus Angeli debet esse inter duo loca in quibus Angelus existat. Atqui (subsumo) Angelus existit in loco per operationem, ut suprà vidimus: Ergo motus localis discretus Angeli debet importare unã operationem, per quam fit in termino à quo, & aliam, per quam fit in termino ad quem. 61. Disp. 4. art. 1.

Præterea, si Angelus unico instanti posset duo corpora motu discreto contingere, posset in unico instãti in duplici loco sibi adæquato existere: supponimus enim quodlibet corpus successivè contactũ ab Angelo, esse locum adæquatũ illius.

Denique probatur conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. quæ potest sub hac forma proponi. Mutationes instantaneæ sunt termini alicujus motûs continui: Sed motus discretus Angeli non est terminus alicujus motûs continui: Ergo non est instantaneus. Minor est evidens: Major probatur primò inductione in omnibus mutationibus quæ naturaliter in instanti fiunt: nam generatio est terminus præviæ alterationis, & illuminatio terminus motûs localis, quo Sol ad orizontem nostrum accedit. 62.

Secundò probatur ratione: Non est possibile quod aliquid toto aliquo tempore quiescat in aliquo termino, & in instanti terminativo illius temporis sit in alio termino; sicut enim de ratione intrinseca motûs est quod in quacumq; parte signata, vel in quocumq; indivisibili motûs, etiam in illo quod intrinsecè terminat motum, mobile alio modo se habeat quàm priùs; ità in quacumque parte signata, vel in quocumq; indivisibili quietis privativæ (de qua loquitur S. Doctor) quiescens debet eodem modo se habere ac priùs, etiam in ultimo indivisibili extrinsecè illam terminante; quies enim exigit uniformitatem, sicut motus difformitatem: Atqui si illud quod toto aliquo tempore in aliquo termino quiescit, in instanti terminativo illius temporis esset in alio termino, in tali instanti non eodem modo se haberet ac priùs, ut patet; esset siquidem in diverso termino & loco: Ergo implicat quod aliquid toto aliquo tempore quiescat, & & quod in instanti terminativo illius temporis sit in alio termino: alioquin in illo instanti simul quiesceret & nõ quiesceret, ac se haberet & non haberet eodem modo, ut consideranti patebit.

lumine speculativè cognoscimus Deũ esse summum bonum, ac propterea summo modo diligendum,& tamen solis viribus naturæ non possumus id practicè judicare: ita similiter quàvis in Angelo principium intelligendi & operandi ad extra realiter non differant, non sequitur tamen,quòd quidquid Angelus potest intelligere, possit & operari,sed intellect⁹ ut practicus, seu ut potentia operativa habet limitatam activitatis sphæram,quam nõ habet ut est speculativus, & principium cognoscendi & intelligendi.

80. Dices rursus: Modus agendi duntaxat per imperium non est conveniens ulli creaturæ,sed soli Deo possibilis, cujus voluntati omnia subjecta sunt.

Respondeo modum agendi duntaxat per imperium nõ esse convenientem ulli creaturæ purè corporeæ,vel mixtæ, seu constanti ex spiritu &corpore, benè tamen substantiæ simplici, & purè intellectuali: cùm enim in ista non possunt dari,nisi potẽtiæ purè spirituales, quæ sint tantùm duæ, intellect⁹ scilicet & voluntas; quidquid agit,vel ad intra,vel ad extra, hoc totum mediãtibus illis potentijs, subindeq; per actum imperij,elicitum ab intellectu,ut moto&applicato à voluntate,operari debet, ut supra adduxim⁹. In hoc tamen differt imperium Angeli ab imperio Dei,quòd primum est limitatæ&finitæ virtutis, habetq; determinatam suæ activitatis sphærã:Divinũ verò est infinitæ virtutis&efficaciæ,& se extẽdit non solùm ad ea,quæ sunt, sed etiã ad ea,quæ nõ sunt ut ait Apostol⁹ ad Rom.4.

DISPVTATIO VI.

De ævo & tempore Angelorum.

EXplicato motu Angelorum, consequens est, ut mensuram existentiæ & operationum ejus exponamus,& de ævo ac tempore Angelorum breviter disseramus. Undè sit

ARTICULUS UNICUS.

Quæ sit mensura esse Angeli, & operationum ejus?

DIco primò, esse Angeli mensurari ævo. Ita D. Thomas suprà quæst. 10. art. 5. quodlib. 5. art. 7.

1. Probatur: Esse Angeli non potest mensurari tempore,nec æternitate:Ergo ævum est propria ejus mensura. Consequentia patet: quia tres tantùm dantur mensuræ durationis rerum, scilicet æternitas, ævum & tempus. Antecedens verò,quoad primam partem, est etiam manifestum: Nam tempus est solùm mensura rerũ successivarum & corruptibilium; esse autem Angeli est totum simul & incorruptibile supposito influxu divino, quem connaturaliter postulat, ut disp. 1. art.4.ostensum est:quoad ad secundã verò partem convincitur ex ipsâ æternitatis natura, quæ definitur duratio rei omninò immutabilis; qualis profectò non est substantia Angeli,quippe quæ (ut ibidem monstravimus) pluribus mutationibus obnoxia est.

2. Confirmatur:Nam ut docet D. Thomas locis citatis, æternitas mensurat durationẽ rei omninò invariabilis, & secundùm substantiam,& secundùm operationem:temp⁹ mensurat duratio-

A nem rei variabilis in esse&in operatione; nam mensurat res corruptibiles, quæ sunt in perpetuo fluxu & corruptione: unde D. Basilius homil. 1. in exameron ait: *Quæ sunt orta, quia aut incrementa, aut decrementa suscipiunt, fixionem autem stabilitatemque nullam, aut pertenuem obtinent, à temporis ipsius contineri natura*: ævum denique medio modo se habet; nam mensurat esse invariabile,& tamen admittit variationẽ secundùm operationes. Subsumo autem: Sed Angelus,licèt sit immutabilis secundùm esse substantiale, compatitur secum mutabilitatem quantùm ad aliquas operationes: quia Angeli mutabiles sunt, & secundùm locum, & secundùm diB versas cognitiones&affectiones, quas possunt exercere vel non exercere quando voluerint: Ergo esse Angeli ævo mensuratur.

Confirmatur ampliùs:Esse Angeli est inferioris ordinis ad esse divinum, & superioris ad esse rerum corruptibilium:Ergo debet mensurari aliquâ mensurâ,quæ sit inferior æternitati,& superior tempori;cùm inter mensuram & mensuratum debeat esse proportio: Sed hæc mensura nulla alia esse potest,quàm ævum, quòd, ut ait D. Thomas,ubi suprà, medium est inter æternitatem&tempus:Ergò idem quod priùs. 3.

Objicies: Duratio Angeli, cùm sit indivisibilis& tota simul, continet omnes temporis dif- 4.
C ferentias, & coëxistit præsenti, præterito,& futuro: Sed omnibus temporis differentijs coëxistere proprium est æternitatis:Ergo duratio Angeli non est ævum,sed æternitas.

Respondeo quòd licèt in Angeli duratione nõ sit aliqua successio, sed suam durationem totam simul habeat,in eâ tamen actu non continentur omnes differentiæ temporis: quia ut aliqua duratio possit simul continere præsens, præteritũ, & futurum,non sufficit,quòd sit indivisibilis, & tota simul,sed insuper requiritur,quòd intra lineam durationis sit infinita:unde cùm æternitas utroq; hoc privilegio gaudeat,& sit duratio infinita simul & indivisibilis, utpote mensura esse divini, quod est infinitum & simplicissimum, in
D unico nunc indivisibili omnes temporis differentias continet, & ut ait D. Bernardus serm. 80. in Cantica: *Tempora sub ea transeunt, non ei: futura non expectat, præterita non recogitat, præsentia non experitur.* Ævum verò,quamvis sit indivisibile & totum simul;cùm tamen sit finitum,utpote mensura esse Angeli, quod finitum & limitatum est; non coëxistit rebus temporalibus, nisi quandò actu sunt,& earum transitum, & adventum expectare debet,ut ea continere & mensurare possit. Unde ævum assimilatur baculo fixo in medio fluminis,vel arbori ad ripam plantatæ;quæ non coëxistit simul & semel toti aquæ fluenti, sed paulatim & successivè non quidem per sui mu-
E tationem & successionem,sed per mutationem & fluxum ipsius aquæ. quæ continuò fluit ac decurrit. Æternitas verò, ratione sui vastissimi sinûs, rectè comparatur ripæ aut alveo, qui tam aquam fluminis semper continet, nec ejus fluxum & transitum expectat, ut illam mensuret: nam ut ait D. Thomas suprà quæst 14. art. 13. *Æternitas tota simul existens, ambit totum tempus.* De quo plura diximus in Tractatu de scientia Dei, agendo de præsentia rerum in æternitate. Disp. 4. art. 7.

Dico secundò, operationes Angelorum diversas habere mensuras, & aliquas mensurari æternitate participatâ, alias ævo, alias tempore discreto,& alias tempore continuo. 5.

virtus maxima,& consequenter infinita,ad movendum in non tempore, sive in instanti.

70. Secundò dico,quòd sicut non colligitur perfectio infinita in aliqua causa, ex eo quòd possit producere plura & plura individua in infinitum intra eandem speciem:ita non colligitur potentiam loco motivam Angeli esse infinitam simpliciter, ex eo quòd possit movere in majori&majori velocitate, &consequenter in minori &minori tempore in infinitum: ad hoc enim sufficit potentia finita superioris ordinis ad potentiam loco motivam rerum corporearum,& ab omnibus impedimentis expedita. Unde in forma respondeo negando sequelā Majoris,ad cujus probationem, distinguo Antecedens.Potentia quæ potest perfectiorem & perfectiorem effectum producere debet esse simpliciter infinita, si perfectior effectus requirat in tali causa majorē perfectionem,concedo Antecedens: si non requirat majorem illam perfectionē, nego Antecedens. Quamvis autem productio intensioris & intensioris visionis beatæ, requirat majorē perfectionem intensivam in lumine gloriæ;movere tamē in majori & majori velocitate, subindeq; in minori & minori duratione in infinitum,non est de genere horum effectuum,qui requirunt majorē & majorem perfectionem intensivam in potentia; sicut nec infinitas individuorum producibilium ab eadem causa: sed solùm exigit,ut diximus, remotionem omnium impedimentorū, ac potentiam loco motivam superioris ordinis ad potentiam loco motivam omniū corporum.Unde D.Thomas suprà qu.25.art.2.ad 3. docet infinitatem divinæ potentiæ non manifestari in motu;cùm tamen constet illam motum velociorem & velociorem in infinitum efficere posse.

71. Dices rursus, Hinc sequi Angelum superiorē non posse velociùs moveri quàm inferiorem; quia æque bene potest inferior moveri majori & majori velocitate in infinitum:Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam sicut non est inconveniens, quòd Angelus superior non sit magis immaterialis quàm inferior, quia utrique convenit immaterialitas simpliciter, ratione elevationis supra gradum corporeum; ita nullum est inconveniens, quòd Angelus superior non possit velociùs moveri, quàm inferior; quia ambo ex elevatione quā in suo motu habet supra corporea, possunt moveri in majori&majori velocitate:quamvis cum hoc stet, quod Angelus superior habeat nobiliori modo suum illū motum velociorem & velociorem,quàm inferior,putà quia potest moveri minùs multiplicando operationes circa spatium, propter majorem sphæram activitatis: sicut in corporibus equus habet nobiliori modo cursum æqualis velocitatis, quàm canis; quia ratione majoris extensionis paucioribus gressibus æquale spatium percurrit æquali tempore.

Addo quod licèt Angelus superior non possit velociùs & in minori duratione moveri, quā inferior, potest tamen velociùs movere corpora: virtus enim quam habet Angelus ad efficiendum motum velociorem & velociorem in infinitum, tantùm se extendit ad motum ipsius, non autem ad motum corporum; quæ cùm ex se non sint tātæ velocitatis capacia, etiamsi ad propria loca moveatur,aliquo modo moventi extrinseco resistunt: unde Angelus qui movet cœlū superius, majoris est virtutis & perfectionis eo qui movet cœlum inferius; cùm cœlum superius majori velocitate ab intelligentia moveatur,quàm inferius.

Ex his colliges, miram & prorsus stupendam esse Angelorum celeritatem, illamque omnium corporū velocitatem incomparabiliter excedere: potest enim Angelus motū continuo, intrà brevem temporis morulam, longum spatiū peragrare; & motu discreto, in duobus instantibus,ab uno loco in alium, quantumcumque distantem, se transferre, non transeundo per medium, ut suprà ostensum est. Quà ratione SS. Patres hanc Angelorum celeritatem ita exaggerant, ut dicant eos esse ubique,& in momento totum orbem peragrare. Ita Tertullianus in Apolog. cap. 22. *Omnis spiritus*,inquit,*ales est, hoc Angeli & Dæmones: igitur momento ubique sunt: totus orbis illis locus unus est; qui ubique quod geratur tam facile sciunt, quàm enuntiant: velocitas divinitas creditur, quia substantia ignoratur*. Hieronymus verò Epist. 25. contra Vigilantium cap. 2. *Dæmones*, inquit,*toto vagantur orbe, & celeritate nimia ubique præsentes sunt*. Item Nazianzenus orat. 34. de cœlestibus virtutibus ait: *Loca omnia peragrant, omnibus impigrè adsunt, tum ob ministerij promptitudinem, tum ob naturæ levitatem*. Denique Dionysius de cœlesti Hierarchia cap. ultimo: *Pennatos*, inquit, *Sanctorum Angelorum pedes Theologia finxit: penna enim declarat sursum ducere valentem celeritatem*. Ob eandem rationem ibidem docet eos in Scriptura appellari ventos, flammam ignis, nubes, aquilas, rotas igneas, flumina, equos &c. quia hæc omnia summam velocitatem innuunt. Interdum etiam in Scriptura ad eandem velocitatem declarandam Angeli dicuntur in momento operari:nam Sapientiæ 18. habetur quòd uno temporis momento Angelus omnia Ægyptiorum primogenita interfecit. Et Cyrillus Alexandrinus in commentarijs in Habacuc docet, illum Angeli manibus in puncto temporis,in foveam leonum ubi erat Daniel delatum fuisse, ut ei prandium afferret: quod sacer textus innuere videtur, dum ait: *Apprehendit eum Angelus Domini in vertice ejus, & portavit eum capillo capitis sui, posuitque eum in Babylone super lacum in impetu spiritûs*. Verùm licèt Angelus potuerit subitò & quasi in ictu oculi transferre Habacuc ex Judæa in Babylonem, & eadem celeritate reducere, id tamen in instanti non potuit operari: quia ut præclarè Tostatus cap. 2. Exodi in hanc rem philosophatur, *Quantumvis subitanea sit Angeli operatio, oportet tamen dari aliquod tempus in quo fiat, quantùmcumque parvum sit. Sicut enim Deus non potest communicare Angelo quod possit creare, quia repugnat creaturæ; & quia creare est potentia infinitæ, quæ soli Deo convenit: ita operari sine tempore, non potest communicari creaturæ, quia arguit potentiam infinitam, quæ nullo modo communicabilis est*. 72.

Dices: Illuminatio fit in instanti, & si corpus moveretur per vacuum, ejus motus etiā in instanti fieret;quia tunc nulla esset resistentia media, à qua successio motûs localis oritur:Ergo similiter motus localis Angeli in instanti fieri potest. 73.

Respondeo concesso Antecedente, quantùm ad primam partem,negando Consequentiam & paritatem:nā in motu locali Angeli idem Angelus transit per medium ad extremum, & ibi nullus est ordo causalitatis: At in illuminatione nō eadem pars luminis quæ est in medio, transit ad extre-

art.7. expressè negat ævum subjectivè esse in Lucifero: quia ævum consideratū in ratione mensuræ, nō respicit esse simpliciter & absolutè, sed esse secundùm quod habet minùs de mutabilitate accidentali adjunctum. Unde quia Lucifer, ab uno summo bono recedens, variis se imersit rerum quarum primatum ambivit affectionibus, aliisque inordinatis, ac depravatis mutationibus, in cujus signum dicitur illi Ezechiel. 28. *In multitudine negationis tuæ repleta sunt interiora tua iniquitate, & peccasti*: ideò operando amisit rationem mensuræ respectu aliorum æviternorum. Unde ait D. Thomas opusculo citato: *Supposito quod Lucifer fuisset maximus Angelorum, si stetisset, in eo foret ævum ut in subjecto: Sed quia ejus natura non est perfecta perfectione gloriæ æternæ, non est in eo aliquid quod sit ævi mensura, sed in eo qui magis inter omnes est gloriæ particeps.*

11. Neque obstat quòd in speculabilibus Lucifer manserit æquè perfectus sicut antea: sufficit enim quòd in practicis ita sit mutatus, quòd majorem mutabilitatem & difformitatem in operando incurrerit. Præterquam quod valde credibile est, quod advertens se ex inclinatione & ordinatione naturali inclinari ad intelligendum sine divisione specierum suarum, dividit illas ex odio in Deum, & sæpiùs cum illa divisione cognoscit, quàm secundùm modum connaturalem & proportionatum suæ naturæ, ut ita verificetur quod in inferno *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*, ut dicitur Job cap. 10.

12. Alia sententia, licèt pia ac probabilis videatur, est etiam à mente D. Thomæ & à veritate aliena: tum quia idem S. Doctor locis citatis docet ævum residere in supremo bonorū Angelorum: tum etiā quia licèt anima Christi excedat in donis supernaturalibus omnes Angelos, in naturalibus tamen minoratus est paulominùs ab Angelis, ut dicitur Psal. 8. & ad Hebræos 1. ævum autem est mensura naturalis ordinis, & daretur in in Angelis, si essent in puris naturalibus.

Addo quod operationes Christi, extra visionem Beatificam, etiā nisi supernaturales sint, in modo tamen operandi, qui conformatur modo naturali, minùs universali modo procedunt, quā operatiōes Angeli; sicut de speciebus scientiæ infusæ animæ Christi docet S. Thomas 3. p. quæst. 11. art. 6. & sic minùs rediguntur ad unitatem & uniformitatem, quàm species Angelorum: illud autem habet rationē mensuræ, quod simplicius & uniformius est: Ergo ævum in ratione mensuræ non est subjectivè in anima Christi. Multò minus est in anima Beatissimæ Virginis, ut quidam volunt: quia licèt illa in beatitudine & donis supernaturalibus omnes Angelos excedat, est tamen in natura illis inferior; uniformitas autem manendi & operandi in æviternis, præcipuè attenditur ex natura ipsius substantiæ spiritualis, ut pertinet ad ordinem naturalem, licèt illa possit augmentum ex gratia & gloria recipere: unde S. Thomas opusculo citato ait: *Ille qui perfectiorem naturam habet in gloria, habet in se unde alij mensurentur.*

13. Dicendum igitur est cum eodem S. Doctore locis citatis, & cum pluribus ejus Discipulis, Lucifero peccante, durationem Angeli supremi qui remansit in gratia, rationem mensuræ accepisse respectu durationum aliorum Angelorum: quia illa retinuit majorem uniformitatem naturalē in suis operationibus, quæ ex adhæsione ad Deū, & unione ad summum Bonum, per gratiā & gloriam, perfecta & consummata fuit. Sicut enim si daretur quod jam motus primi mobilis deficeret ab illa uniformitate & regularitate quam habet, statim ejus duratio rationem mensuræ respectu motuum inferiorū amitteret, & illa ratio mensuræ remaneret aut resultaret in corpore cœlesti quod magis uniformiter & regulariter moveretur: ita pariter statim atque Lucifer, per peccatum ab uno summo bono recedens, defecit à regularitate & uniformitate quam habebat in operando, amisit rationem mensuræ respectu aliorū Angelorum, & supremus inter bonos Angelos, qui immobilis permansit in regularitate & uniformitate quam habebat in operando, rationem illā mensuræ acquisivit. Nec est inconveniens, quod ævum possit mutare subjectum materialiter loquendo: nam formaliter non mutat, cùm subjectum ævi formaliter, sit illa substantia immutabilis, quæ minori mutabilitati in operando conjuncta est, seu quæ est radix operationū magis regularium & uniformium, ubicumque aliàs hoc inveniatur. Sicut locus formaliter sumptus, est superficies ambiens, ut tot gradibus distans à polis & centro mundi, quæcumque aliàs illa sit materialiter & in individuo. Et sic si ille qui est supremus Angelus, & minori mutabilitati obnoxius, redderetur mutabilior quàm ille qui est ei inferior, amitteret ejus duratio rationem ævi seu mensuræ quæ petit majorem uniformitatē; & duratio inferioris Angeli qui maneret uniformior, diceretur ævum, seu mensura durationis aliorum Angelorum.

Dices: Ad hoc ut aliqua duratio possit dici mēsura respectu aliarum, oportet quòd sit notior illis, ad hoc enim mensuræ ordinantur, ut per eas nobis notificetur quantitas mensurati: Sed duratio Angeli supremi, non est quid notius quàm sint durationes cæterorum Angelorum: Ergo nō obtinet rationē mensuræ. Minor probatur: Quia quilibet Angelus inferior longè clariùs cognoscit propriam & intrinsecam durationem, & ea omnia quæ sunt intra se, quā durationem & alia quæ sunt in Angelo superiori: Ergo duratio Angeli supremi non est quid notius, quàm durationes cæterorum Angelorum. 14.

Respondeo, ad rationem mensuræ nō semper requiri quòd sit notior quoad nos, & ex parte cognoscētis, sed sufficere quòd sit notior quoad se, & ex parte rei cognitæ: causa enim est mēsura perfectionis effectûs, quia licèt effectus sint magis & priùs nobis noti quàm causæ, viâ originis & imperfectionis, tamen causæ sunt magis notæ quoad se, & viâ perfectionis & resolutionis: unde ut perfectè & scientificè effectus cognoscamus, deducimus eos in principia & causas, & eorum perfectionem, ex perfectione & nobilitate causæ venamur, ac metimur. Quare licèt Angelus inferior cōnaturaliùs, & cognitione magis sibi proportionatā, magisq; adæquante modum cognoscibilitatis objecti, propriam & intrinsecam durationem, & ea omnia quæ sunt intra se cognoscat; quia tamen cognoscendo Angelum superiorem, videt ejus durationem longè perfectiorē & regulariorem esse, eā quæ sibi suisque operationibus naturalibus, convenit istam in durationem Angeli supremi, operationumque ejus, tanquam ad regulam ac mensuram reducit, & uniformitatem suæ durationis, per uniformitatem durationis Angeli superioris cognoscit. 15.

Quæres secundò, an sit unum numero tempus Angelorum, quod sit mensura actuum liberorū, sicut est unum eorum ævum, quo illorum operationes naturales & necessariæ mensurantur? 16.

Ratio

Ratio dubitandi est, quia actiones liberæ Angeli supremi non videntur habere uniformitatē requisitam ad rationem mensuræ, cum ipse possit habere plures, vel pauciores operationes liberas, vel etiam omnem actum liberum suspendere, subindeque videtur in eo non dari unum numero tempus continuum, vel discretum, quo mensurentur actus liberi aliorum Angelorum.

Deinde, actiones liberæ Angeli superioris non sunt cognitæ ab inferiori, sed ei occultæ: Ergo non habent rationem mensuræ, quæ debet esse notior mensurato.

Præterea, Angelus inferior in suis actiōibus liberis nullo modo subditur superiori: Ergo quoad istas operationes nullo modo mensuratur ab B illo.

Denique contingere potest, quòd dum Angelus inferior liberè operatur, superior nullum actum liberum eliciat: Ergo non poterit tunc actio libera Angeli inferioris regulari & mensurari per tempus & durationem operationis liberæ Angeli superioris.

Propter hæc argumēta plures ex nostris Thomistis negant dari unū tempus in supremo Angelo: quo actiones liberæ Angelorum inferiorū mensurentur; sicut datur unum ævum, quod naturales ac necessarias metitur illorum operationes, nempe cognitionem naturalem, quā se cognoscunt, & amorē, quo se naturaliter diligunt. C

17. Nihilominùs Cajetani sententia, quæ unum numero tempus in supremo Angelo magis ordinatè & regulariter operante agnoscit, videtur probabilior, ac principijs supra statutis conformior. Ratio autē hujus est, quia illa, quæ sūt multiplicata & dispersa, debēt mensurari & regulari per illud, in quo sunt magis unita; per ea enim, quæ ad majorem unitatē accedunt, cætera mensuramus & regulamus, ut docet Arist. 4. Physic. c. 14. Sed multæ operationes Angelorum inferiorum reperiuntur in unica supremi Angeli operatione unitæ; cum hic intelligat per species universaliores, pluraq; objecta repræsentantes, quàm Angelus inferior; ita ut si quatuor aut quinque operationes requirantur in D Angelo inferiori ad aliqua objecta cognoscenda, duæ aliquando, vel etiā una in Angelo superiori ad eorundem cognitionem sufficiant; quia aliquando una species repræsentat intellectui Angeli superioris illa omnia, quæ per quatuor, vel quinq; species intellectui Angeli inferioris repræsentantur: Ergo Angelus supremus est in operando mensura & regula inferiorum, & per consequens duratio etiam operationū ipsius, est mensura & regula durationis operationum Angeli inferioris. Sicut enim per unicam speciem, & unicam intellectionem Angelus superior cognoscit ea, quæ per plures species, & intellectiones ab inferiori cognoscūtur, ita unico instanti intellectione perlustrat illa, in quorum cognitione plura instantia Angelus inferior consumit. E

18. Ex quo patet respōsio ad primum fundamentum adversæ sentētiæ; licèt enim Angelus superior possit habere modò plures, modò pauciores actiones liberas; quia tamen per species magis universales intelligit, quàm Angeli inferiores, & plures rationes percipit in quolibet objecto, minùs multiplicat suas operationes, quā Angeli inferiores: ubi autem est minor multiplicitas, est major simplicitas ac uniformitas; quia difformitas & confusio nascitur ex multitudine minùs ordinata: undè in actib⁹ liberis Angeli supremi reperitur uniformitas sufficiens ad rationem mensuræ.

Ad secundum respondetur, quòd licèt operatiōes liberæ Angeli superioris ex se & ex natura sua sint occultæ, sunt tamē manifestabiles, & de facto plures manifestātur Angelis inferiorib⁹ per illuminationes, locutiones, aliasq; actiones hierarchicas; quòd sufficit ut modus procedēdi Angeli superioris in suis operationibus liberis possit ab inferiori cognosci, eiq; pro regula & mensura suorum actuum liberorū deservire. Ex quo habes solutionē ad tertium: licèt enim Angelus inferior in suis operationibus liberis non subdatur superiori Angelo effectivè, ei tamē subditur exemplariter, quatenùs ad ejus modū operandi simpliciorem & magis uniformē debet se conformare; sicut etiam esse unius nō dependet ab alio effectivè, & tamen, ut suprà vidim⁹, mensuratur per ævum & durationē alterius: ad rationem enim mensuræ, ut talis est, non requiritur necessariò, quòd sit causa effectiva respectu mensurati, sed sufficit, quòd sit causa exemplaris illius. 19.

Ad ultimum dicendum est, quòd si contingat Angelum supremum nullum elicere actum liberum, dum inferior liberè operatur, tunc operatio libera Angeli inferioris mensurabitur, vel tempore particulari & intrinseco, non verò tempore communi & extrinseco in solo supremo Angelo existente; sicut cùm tempore Josuē Sol, ac per consequens primum mobile, in quo est tempus, stetit, motus corporum inferiorum tempore solùm particulari & intrinseco, non autem communi & extrinseco mensurabantur: Vel tunc operatio libera alterius Angeli superioris poterit habere rationem regulæ & mensuræ respectu actûs liberi eliciti ab inferiori: sicut supra dicebamus, quòd si motus primi mobilis cessaret, vel ab ea, quam habet, regularitate, & uniformitate deficeret, tunc ratio mensuræ respectu motuum inferiorum in alio corpore cœlesti resultaret, quod magis uniformiter & regulariter moveretur. *Accidit enim tempori, quòd sit numerus motûs firmamenti* (inquit D. Thomas infrà quæst. 66. art. 4. ad 3.) *inquantùm hic motus est primus motuum; si autem esset alius motus primus, illius motûs mensura esset tempus: quia omnia mensurantur primo sui generis.* Propter hoc fortasse Aristoteles definiens tempus, solùm ait, illud esse numerum motûs secundùm priùs & posteriùs. Non dixit numerum motûs primi mobilis: quia accidentale est tempori, quòd per motum primi mobilis, vel alterius corporis cœlestis mensuretur. 20.

DISPVTATIO VII.

De quidditate cognitionis Angelicæ.

Ad quæstionem 54. D. Thomæ.

Explicatis his, quæ ad substantiam Angeli pertinent, consideratam tàm in ordine ad se, quàm per respectum ad alia, exponenda nobis sunt cum D. Thoma ea, quæ spectant ad ejus cognitionem; quæ sunt præcipuè quatuor, nempe quidditas ejusmodi cognitionis; medium ipsius, scilicet species intelligibilis; res, seu objecta, quæ ab ea attinguntur; & modus, quo illa fit. De quibus differit S. Doctor à quæst. 54. usq; ad 59. De primo agemus in hac disputatione; de alijs verò in sequentibus.

ARTI-

ARTICULUS UNICUS.

Vtrum intelligere Angeli sit eius substantia, vel eius esse?

1 SUppono tanquam certum, Angelos intellectuali cognitione prædítos esse. Patet hæc suppositio: Primò quia Angelus est substantia omnino immaterialis, ut disput. 2. ostensum est; immaterialitas autem est radix intellectualitatis ut docet D. Thomas suprà qu. 14 art. 1. & pluribus aliis in locis. Secundò, natura Angelica est liberi arbitrii compos, & perfectæ beatitudinis capax: hæc autem à natura intellectuali originé habent aut complementum. Tertiò, Angelus ad imaginem Dei conditus est; imò perfectiori modo similitudinem Dei participat, quam homo: unde *signaculum similitudinis* Ezechiel. 28. appellatur, ut eleganter expendit Gregorius lib. 39. Moral. cap. 18. dicens: *Licèt homo ad similitudinem Dei creatus sit, Angelo tamen quasi majus aliquid tribuens, non eum ad similitudinem Dei conditum, sed ipsum sigillum Dei similitudinis dicit: ut quò subtilior est in natura, eò in illo similitudo Dei pleniùs credatur expressa.* Porrò imago Dei in notitia & mente præcipuè splendet: unde D. Thomas infrà qu. 39 art. 3. probat Angelum magis ad similitudinem Dei esse, quàm hominem, quia intellectualis natura in eo perfectior est. Deniq; Angeli in Scriptura describuntur loquentes inter se, & cũ hominibus: omnis autem locutio præsupponit in loquente cognitionem, cùm loqui sit exprimere animi sui conceptus: certum igitur ac indubitatum est, Angelos intellectuali cognitione præditos esse. Unde solùm potest revocari in dubiũ, an per suam substantiam & essentiam, vel per aliquam actualitatem ab ea realiter distinctam, sint intelligentes, saltẽ respectu alicujus objecti?

2 Partem affirmativam tenuisse videtur Commentator 12. metaph textu 52. ubi docuit quod in substantiis separatis essentia & operatio non distinguuntur, ac proinde quòd intelligere Angeli est ejus substantia. Ad quam opinionem proximè accedit Durandus in 2. dist. 3. qu. 5. ad 1. asserens quòd licet intellectio illa quâ Angelus intelligit alia à se, distinguatur realiter à substantia ejus, non tamen intellectio quâ seipsum intelligit.

Dico tamen: Intelligere Angeli non est ejus substantia, vel ejus esse. Ita D. Thomas hìc art. 1. & 2. & communiter Theologi, licèt Valentia ejus rationes non approbet.

3 Probatur primò: Visio Beatifica est quædam intellectio: At certum est illam realiter distingui à substantia Angeli; cùm nulli creaturæ possit esse connaturalis, & multò minus illi identificata, ut in Tractatu de visione Beata ostensum est: Ergo aliqua Angeli intellectio, non est ejus substantia. Idem dicendum est de aliis intellectionibus supernaturalibus, quas Angeli, sive in via per fidem, sive in patria per alios habitus elicuerunt, vel eliciunt: Ergo certum est plures dari intellectiones in Angelis, quæ ab eorum substantia vel essentia realiter distinguuntur. Unde Dionysius de cœlesti Hierarchia cap. 2. dividit Angelum in substantiam, virtutem & operationem. Et Augustinus lib. 11. de civit. cap. 10. ait: *Licèt Angelus semper sit sapiens, non est tamen suum sapere; & licèt semper sit intelligens, non est suus intellectus & suum intelligere, quia participatione tantùm sapientiæ & intellectus, sapiens est & intelligens.* Hinc etiam à Nazianzeno & Damasceno appellantur Angeli secundaria lumina, ex primario ac sempiterno lumine splendorem haurientia.

Ex quo deduci potest secunda ratio, & contra Durandum probari, Angelum non intelligere seipsum per suam substantiam. Si enim Angelus esset intelligens seipsum per suam substantiam, & cætera objecta, per actus & qualitates productas, ejus actus intelligẽdi non haberent uniformitatem, sed toto genere inter se distarent; alii enim essent substantia, & alii qualitates, ut patet: Sed hæc varietas absurda videtur: Ergo & Durandi sententia. 4

Præterea, Si Angelus esset per substantiam suam intellectio sui ipsius, esset etiam amor sui per substantiam; hæc enim connexa & proportionata sunt, intellectio nimirum & amor: Atqui Angelus non est essentialiter sui amor: Ergo nec sui intellectio. Minor probatur: Si Angelus esset amor sui per substantiam, talis amor esset essentialiter, ac invariabiliter rectus in Angelo: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: Tota siquidem substantia Angeli est creata à solo Deo, quæ autem à solo Deo sunt, necessariò & essentialiter ordinata sunt. Minor verò suadetur: Angeli mali non habent rectum & ordinatum sui amorem; cùm rectus & ordinatus sui amor, non possit subsistere cum peccato & odio Dei: unde Ps. 10. dicitur: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam:* Ergo in Angelis amor sui non est essentialiter & invariabiliter rectus. 5

Tertiò probatur conclusio rationibus D. Thomæ. Prima est: Si substantia Angeli esset suum intelligere, esset actus purus; quia sibi identificaret ultimam actualitatem ordinis intellectualis, ac proinde nihil haberet potentialitatis admixtum: Sed nulla substantia creata potest esse actus purus: Ergo substantia Angeli non potest esse suum intelligere. 6

Dices: Quamvis substantia Angeli non esset in potentia ad intelligere, esset tamen in potentia ad alios actus, v. g. ad subsistentiam, vel existentiam, aut ad volitionem: unde cùm de ratione actus puri sit omnem prorsus potentialitatem à se excludere, quamvis substantia Angeli esset suum intelligere, non esset propterea actus purus. 7

Sed contrà: Quod identificat sibi remotius, debet sibi identificare propinquius: Ergo si Angelus sibi identificet suum intelligere, quod est quid remotius à propria substantia, quàm sint virtus intellectiva, esse, & subsistentia, identificabit etiam sibi virtutem intellectivam, subsistentiam & existentiam: unde necessariò erit actus purus; & in genere entis, quia ultima actualitas illius generis est esse; & in genere intellectuali, cujus ultima actualitas est intelligere. 8

Confirmatur: Linea intellectualis est omnium linearum perfectissima, & radix aliarum in natura intellectuali: Ergo si substantia Angeli sit ultima actualitas, subindeq; actus purus in linea intellectuali, id etiam debebit habere in aliis lineis in illa priori radicatis; & per consequens debebit esse suum velle, sicut & suum intelligere; & sui amor, sicut & sui intellectio. 9

Secunda ratio D. Thomæ sic procedit. Si intelligere Angeli esset ipsius substantia, esset etiam subsistens, sicut & ipsa Angeli substãtia: Sed in- 10

telligibilis tanquam vicaria ipsius objecti, & non sufficit sola extrinseca objecti præsentia, ut asserit Vasquez loco citato.

4. Confirmatur: Objectum ut est extra intellectum, habet solùm rationem termini notitiæ intellectualis, aut determinationis intellectûs ad illam: Ergo ut sit illius principium, necessariò debet esse intra intellectum, illique uniri ut forma intelligibilis, intellectum constituens in actu. Quod adeò verum est, ut etiam objectum potentiæ appetitivæ, licèt appetitionē terminare possit ut est à parte rei, nequeat tamen esse illius principium, aut movere ad illam, nisi mediâ formâ, seu specie intelligibili intra animā existente.

5. Minor autem, quæ asserit essentiam Angeli non posse habere rationem speciei repræsentātis alia à se, probatur ratione D. Thomæ hic art. 1. Substantia Angeli nequit repræsentare alia distinctè & secundùm proprias eorum differentias, sed tantùm confusè, & secundùm rationes communes: Ergo non potest habere rationem speciei intelligibilis, per quam Angelus alia à se clarè & distinctè, & secundùm proprias eorum differentias cognoscat. Consequentia patet, Antecedens probatur. Substantia Angeli non continet alia à se distinctè, & secundùm proprias eorum differentias, sed tantùm secundùm rationes communes entis, substantiæ, & intellectualitatis: Ergo illa non repræsentat distinctè, &c. Consequentia est legitima: substantia enim Angeli cùm non sit per se primò ad repræsentandum instituta, nequit alia à se repræsentare, nisi quatenus illa in sua entitate continet. Antecedens verò suadetur: Nam vel substantia Angeli proprias rerum differentias formaliter contineret, vel eminenter? Non formaliter, quia diversorum generum, & diversarum specierum, diversæ, imò & oppositæ sunt differentiæ, atque adeò non possunt eidem rei formaliter convenire. Non etiam eminenter, quia continentia eminentialis rerum secundùm proprias differentias, illi tantùm potest competere, qui est causa entis in tota sua latitudine, scilicet Deo. Quod sic ostenditur: Cùm enim rerum differentiæ, utpote se totis diversæ, in nulla ratione conveniant, nisi in ratione entis; & aliunde una debeat esse ratio, sub qua omnes suos quælibet causa contineat & producat effectus; non potest aliqua causa eminenter continere res omnes secundùm proprias differentias, nisi sub universali ratione entis illas inspiciat, possitque subinde quidquid sub ratione entis continetur attingere: atque adeò cùm hoc soli Deo competat, solus etiam ipse in sua essentia & omnipotentia res omnes creatas & creabiles, secundùm proprias earum differentias continet; sicque sola essentia & omnipotentia Dei, potest habere rationem medii, in quo res omnes creatæ & creabiles, clarè, distinctè, & secundùm proprias earum differentias cognoscuntur. Unde S. Doctor hic quæst. 55. art. 1. in resp. ad 3. sic habet: *Ea quæ sunt infra Angelum, & ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus: non quidem perfectè, neque secundùm propriam rationem, cùm Angeli essentia finita existens, secundùm propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundùm quandam rationem communem. In essentia Dei sunt omnia perfectè, & secundùm propriam rationem, sicut in prima & universali virtute operativa, à qua procedit quidquid est in quacumque re proprium vel commune. Et ideò Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.*

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio & doctrina D. Thomæ. Una res non potest repræsentare aliam perfectè, nisi vel ratione convenientiæ & similitudinis cum illa, vel ratione causalitatis, vel quia est effectus illius, & procedit ab illa: Sed nullo ex his modis potest essentia Angeli repræsentare distinctè & perfectè alias creaturas: Ergo nec habere rationem speciei repræsentantis alia à se. Major patet, Minor probatur. Nam in primis Angelus non procedit ab aliis creaturis ut effectus, sicut procedit à Deo; subindeque licèt hac ratione possit repræsentare Deum tanquam effectus ejus, non tamen creaturas. Similiter Angelus non est causa aliarum rerum: multæ enim ab ipso fieri nequeunt, putà res spirituales, & ordinis gratiæ, cœlum, aliaque omnia quæ per creationem solùm fieri possunt; & sic non possunt illa repræsentari in ipso sicut in causa. Quantùm ad alias res quæ per generationem & motum fiunt, non possunt in essentia, aut in virtute Angeli, etiam ad eas concurrentis per motum suum, perfectè repræsentari aut cognosci: Tum quia Angelus non causat totum quod in re invenitur, & ex quo componitur; non enim causat materiam: Tum etiam quia non causat formam virtute suâ immediatè, sed applicando activa passivis, & præcisè per motum localem: unde etiam ex vi suæ virtutis & causalitatis, non cognoscit formas istas & effectus ut sunt in se, sed quatenus pendent à motu locali, & ab activis & passivis quæ applicat; ideòque nec perfectè, sed solùm confusè eas cognoscit. Deniq. si attendatur sola convenientia & similitudo Angeli cum aliis rebus, constat quòd non perfectè potest illas repræsentare, nec cognoscere per suam essentiam, quia in multis prædicatis non convenit cum illis. Nec in vi hujus similitudinis potest etiam Deum cognoscere, nisi valde confusè & imperfectè. Veruntamen quia ipse est effectus Dei valde perfectus, potest ex sui ipsius cognitione, plus per essentiam suam de Deo cognoscere, quàm ex aliis effectibus, ut infrà patebit. Constat ergo Angelum non posse alia à se per suam substantiam repræsentare, nec cognoscere, sed debere intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. 6.

Objicit Valentia contra hanc rationem Divi Thomæ: Angelus per speciem leonis v. g. perfectè cognoscit ipsum leonem; & tamen leo non continetur formaliter vel eminenter in tali specie, utpote cùm ipsa sit accidens, leo verò substantia: Ergo licèt substantia Angeli non contineat formaliter vel eminenter omnia entia naturalia, malè tamen inde inferimus, quod per eam, tanquam per formam intelligibilem, non possit illa cognoscere. 7.

Respondeo quòd licet species intelligibilis per quam Angelus cognoscit leonem, non contineat formaliter naturam leonis in esse entitativo, illam tamen continet formaliter in esse intentionali seu intelligibili, imò in tali esse est ipsamet substantia leonis, ut ostendimus in Tractatu de visione beatifica, & fusè probant nostri Thomistæ in libris de anima. 8. *Disp. 2, art. 1. notabili 3.*

Dices: Quamvis substantia Angeli non contineat omnia entia naturalia in esse naturali seu enti-

entitativo, ea tamen continet in esse intentionali seu intelligibili: Ergo si sufficiat ad hoc ut Angelus per speciem leonis perfectè & distinctè naturam ejus intelligat, quòd hujusmodi species contineat substantiam leonis in esse intelligibili, ipsa etiam substantia Angeli poterit habere rationem medii, in quo clarè & distinctè omnia entia naturalia cognoscantur.

9 Respondeo negando Antecedens: nam ut egregiè observavit Cajetanus hic artic. 3. duo sunt entium genera; unum eorum quæ per se primò instituta sunt ut sint, & alterum eorum quæ per se primò instituta sunt ut repræsentent. Ea quæ sunt primi generis, non continent naturas rerum in esse intentionali vel intelligibili, nec sunt formales illarum similitudines: unde non possunt illas repræsentare, seu habere rationem medii in quo clarè & distinctè cognoscantur, nisi eas in esse entitativo eminenter contineant (repugnat enim illas in esse entitativo contineneri formaliter in alio) ut suprà vidimus. Illa verò quæ ad secundum genus pertinent, cùm ad perfectionem naturæ cognoscitivæ, quatenus cognoscitiva est, ordinentur, & cognitio fiat per assimilationem potentiæ cum objecto, ideò sunt formales rerum similitudines, easque in esse intentionali seu intelligibili formaliter continent etiam secundùm proprias illarum differentias & rationes. Unde cùm substantia Angeli non sit per se primò instituta ad repræsentandum, sicut species intelligibilis, per quam cognoscit, v.g. naturam leonis, non debet continere illam naturam in esse intentionali vel intelligibili, sicut illam continet talis species.

10 Ex quo intelliges quomodo species quas sententia communis admittit in intellectu Angelico, quamvis sint in essentia & perfectione finitæ contineant nihilominus & repræsentent plures naturas specificas, putà omnes illas quæ continentur sub genere animalis; non verò Angeli substantia: Ratio enim disparitatis constat ex dictis, quia nimirum cùm Angeli substantia sit de genere illorum entium quæ per se primò instituta sunt ad essendum, si plures naturas specificas contineret, eas in esse naturali & entitativo continere deberet; quod tamen est impossibile, eò quòd specificæ illarum naturarum differentiæ, sint inter se oppositæ in esse entitativo, ac proinde incompossibiles: è contra verò cùm species Angelorum mentibus inditæ per se primò institutæ sint ad repræsentandũ; & ea quæ in esse entis opponuntur, non sint opposita in esse repræsentativo; ut verbi gratiâ albedo & nigredo in esse quidem entis sunt qualitates contrariæ, sed non in esse repræsentativo; unde & in una specie superioris ordinis, putà in specie sensûs communis continentur: hinc fit, quòd species intelligibilis supremi v.g. Angeli, quamvis sit finitæ & limitatæ perfectionis, plures tamen naturas specificas inter se oppositas simul continere & repræsentare possit.

11 Objicies secundò: Essentia Angeli est radicaliter intellectiva totius entis: Ergo ipsâ comprehensâ, necesse est omnia quæ sub ente continentur comprehendi: Sed quilibet Angelus comprehendit suam substantiam: Ergo per eam comprehendit omnia alia quæ sub ente continentur. Subsumptum & Antecedens à nullo negari possunt; secunda Consequentia sequitur necessariò posito Antecedente; prima verò sic probatur. Ut essentia Angeli cognoscatur comprehensivè, necesse est quòd attingatur prout est radicaliter intellectiva omnis entis; aliàs non attingeretur quantùm intelligibilis est ex parte rei intellectæ: Sed nequit hoc modo intelligi, nisi ejus cognitio attingat omnia quæ sub ente continentur: Ergo, &c.

Confirmatur: Ad comprehensionem omnipotentiæ divinæ requiritur quòd cognoscantur omnia possibilia, quia est factiva omnium possibilium: Ergo etiam ad comprehensionem essentiæ Angelicæ requiritur quòd cognoscantur omnia quæ sub ente continentur; quia est illorum omnium radicaliter intellectiva. 12 13

Respondeo quòd ut essentia Angeli cognoscatur quantùm cognoscibilis est, oportet quidem ut attingatur prout est intellectiva radicaliter omnis intelligibilis, etiam secundùm proprias rationes: sed ad hoc non requiritur nisi confusa cognitio omnium intelligibilium. Ratio est, quia in eo quod est esse radicaliter intellectivum omnium intelligibilium, etiam secundùm rationes distinctas, non involvitur actualis eorum continentia, aut habitudo ad illa secundùm speciales rationes, sed solùm indifferens capacitas ad proprias eorum species recipiendas, quibus actualiter ea contineat, & determinatè respiciat: unde fit ut ad comprehensionem illius, quod est solùm radicaliter intellectivum omnium intelligibilium, non aliud requiratur, quàm quod cognoscatur ejus capacitas, ut indifferens ad quaslibet intelligibilium formas recipiendas; in quo non importatur nisi confusa eorum notitia. Ex quo patet responsio ad confirmationem: concesso enim Antecedente, neganda est consequentia & paritas: nam omnipotentia divina continet omnia possibilia per modum potentiæ in ordine intelligibili, sicut essentia Angeli.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli intelligant per species à rebus acceptas? 14

CElebris est hæc controversia inter Angelici & Subtilis Doctoris Discipulos: nam licèt Scotus concedat Angelum à principio suæ creationis habere species inditas rerum universaliũ, imò & illorum individuorum quæ in illo instanti simul cum ipso extabant, subindeque eas non accipere ab ejusmodi objectis; contendit tamen ipsum mutuari à rebus species illorum singularium quæ decursu temporis fiunt, nec ipsi ab initio nota sunt, imò quòd posset Angelus universaliter loquendo omnes omnino species ab objectis desumere, nisi per accidens aliquæ in prima sui productione fuissent illi inditæ. Oppositum docet D. Thomas hic art. 2. quem sequuntur communiter Theologi, excepto Richardo, Gregorio, & paucis aliis.

§. I.

Conclusio negativa statuitur, & ex Scriptura, ac SS. Patribus suadetur.

DIco igitur: Angelos non intelligere per species à rebus acceptas, sed eas accepisse à Deo in primo instanti creationis. 15

16. Probatur primò ex Sacra Scriptura Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientiâ, & perfectus decore ..... in die quâ conditus es ..... perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ.* Quæ verba continent exprobrationem Lucifero factam, quòd malè usus fuerit tot perfectionibus, quibus à primo suæ creationis puncto præditus fuerat; inter quas numeratur plenitudo sapientiæ, ad quam necessariò requiruntur species: Ergo Lucifer (& idem dic de aliis Angelis) ab initio suæ conditionis habuit rerum species sibi inditas, non verò illas successu temporis à rebus accepit.

17. Confirmatur: Angelus fuit creatus in gratia; unde dicitur *plenus sapientiâ, & perfectus decore .... perfectus in viis suis à die conditionis suæ*: Ergo in illo primo instanti debuit habere aliquem actum supernaturalem dispositivum ad illam; non accepit enim gratiam & justificationem ut parvulus, sed ut adultus, & per proprium actum se disponendo: Ergo debuit habere cognitionem supernaturalem à qua regularetur actus voluntatis disponens ad gratiam: Ergo & species, sine quibus talis cognitio haberi non potest.

18. Probatur secundò ex Dionysio cap. 7. de divin. nomin. ubi formaliter dicit, quòd *Angeli non congregant divinam cognitionem à rebus divisibilibus aut sensibilibus.*

19. Probatur tertiò ex Augustino lib. 2. super Genesim ad litt. cap. 8. & lib. 4. cap. 24. & lib. 5. cap. 4. ubi asserit res fuisse à Deo creatas priùs in mente Angelorum, quàm in proprio genere: Sed non poterant esse creatæ in mente Angelorum, nisi in esse intentionali quod habent in speciebus: Ergo omnium rerum species fuerunt à Deo inditæ mentibus Angelorum: unde in libro de causis propositione decimâ dicitur: *Omnis intelligentia plena est formis.*

20. Nec dici potest, hæc Scripturæ & SS. Patrum testimonia solùm convincere, Angelum à principio suæ creationis habuisse inditas species repræsentantes res quoad rationes universales, non verò species repræsentantes singularia, maximè illa quæ decursu temporis fiunt. Nam contra est, quia si istæ species infusæ Angelo, quasque naturaliter exigit, repræsentent ita res in universali, quòd non possint deservire ad cognoscenda singularia, quando illa producuntur, sed indigeat Angelus novâ specie ipsius singularis, ab illo acceptâ, ut docet Scotus, sequitur quod Angelus ex natura sua requirat species valdè imperfectas & confusas; quia repræsentatio solùm in in universali, & quæ non potest extendi ad singularia, est repræsentatio imperfecta; & sic Angelus non esset à die creationis suæ plenus sapientiâ; quia careret aliquâ sapientiæ parte, eâ scilicet quæ versatur circa singularia.

21. Confirmatur: Scientia solùm in communi sive in universali sufficit ad summum ad perficiendum intellectum speculativum, non verò practicum: Sed qui non habet intellectum practicum perfectum, non potest vocari absolutè (sicut in Scriptura vocatur Angelus) plenus sapientiâ: Ergo &c.

22. Confirmatur ampliùs: Si Angeli acciperent species à singularibus quæ successu temporis decurrunt, falsum esset quod ait Dionysius citatus, Angelos scilicet non congregare divinam cognitionem à rebus divisibilibus, aut sensibilibus: hæc enim singularia divisibilia & sensibilia sunt. Denique D. Augustinus locis citatis docet res

A fuisse creatas priùs in mente Angelorum, quàm in seipsis: Ergo loquitur de rebus secundùm quod terminant divinam productionem sive creationem: Sed illam terminant secundùm esse individuale, non verò secundùm rationes communes & universales: Ergo docet mentibus Angelorum fuisse inditas species repræsentantes res in singulari, non verò solùm in communi & in universali.

Dices cum Gregorio, Augustinum non loqui de cognitione naturali creaturarum, sed de supernaturali, quâ res istius universi cognoscuntur ab Angelo in Verbo per visionem Beatificam. 23.

Sed contra primò: Augustinus de ea cognitione loquitur quam habuerunt Angeli ex quo facti sunt, seu in primo instanti suæ creationis: At non fuerunt in sua creatione Beati, ut ostendit D. Thomas infrà quæst. 62. art. 1. Ergo non loquitur de cognitione seu visione Beatifica.

Contra secundò: Ibi Augustinus loquitur de cognitione communi omnibus Angelis ante lapsum malorum: Sed hæc non est cognitio habita per visionem Beatificam, ut patet: Ergo idem quod priùs. Nec obstat D. Augustinum cognitionem illam appellare cognitionem in Verbo: nam ut docet D. Thomas loco proximè citato ad 3. etiam cognitione naturali cognoscit Angelus res in Verbo, licèt imperfectè.

§. II.

Rationes D. Thomæ expenduntur.

PRæter tam clara & expressa Scripturæ & SS. Patrum testimonia, multæ supetunt rationes egregiæ ex D. Thoma desumptæ, quibus nostræ conclusionis veritas efficaciter suaderi potest.

Prima quam habet hic art. 2. & secundo contra Gent. cap. 69. sic procedit. Idem constituendus est ordo & distinctio inter substantias spirituales (servatâ tamen proportione) ac inter substantias corporeas: Sed inter istas hic est ordo & distinctio, ut substantiæ superiores, quales sunt cœlestia corpora, habeant à Deo suam potentiam (scilicet materiam primam) totaliter expletam per formam, ab instanti primæ conditionis, ita ut prædicta materia non habeat successivè accipere ab aliis agentibus novas formas: Ergo etiam inter substantias spirituales admittendus est proportionaliter similis ordo & distinctio; ita ut superiores inter illas, nempe Angeli, habeāt à primo instanti suæ creationis, & à Deo, totaliter completam suam potentiam, nempe intellectum, per formas intelligibiles; & è contra inferiores substantiæ, quales sunt animæ nostræ, non habeant illam à Deo completam à primo instanti quo conditæ sunt, sed paulatim & successivè prædictas formas intelligibiles acquirant. 24.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Quamvis species intelligibilis sit forma accidentalis, habet se tamen respectu intellectûs, considerati prout secundùm se est tabula rasa, sicut actus primus ad puram potentiam; quomodo etiam se habet forma substantialis ad materiam primam: Ergo sicut est possibile, & de facto datur corpus, cujus materiæ primæ potentia sit à prima sua productione completa per actum primum illi correspondentem, putà per formam substantialem; ita erit possibilis, & de facto dabitur substantia intellectualis, cujus intellectus potentia sit à primo instanti suæ creationis com- 25.

cipitur, & esse intelligibile: Atqui si creatura intellectualis carens sensibus & phantasiâ reciperet species ab objecto sensibili, jam ejusmodi objectum transiret ab esse materiali & sensibili quod habet in se, ad esse intelligibile, non transeundo per esse imaginabile sive phantasticum, ut constat: Ergo fieret transitus ab extremo in extremum, sine transitu per medium, à natura inter illa constitutum.

33 Dices cum Scoto: Vel esse imaginabile sive phantasticum est medium necessarium ex parte objecti, vel solùm ex parte potentiæ cognoscentis? Primum dici non potest: aliàs (inquit) nullus intellectus, etiam divinus, posset cognoscere esse sensibile, nisi priùs haberet esse in imaginatione. Si autem secundum dicatur, nulla erit ratio D. Thomæ: quod enim est medium necessarium respectu potentiæ inferioris & debilioris, non est tale respectu superioris & efficacioris: unde quamvis detur quod esse imaginabile sit medium ex parte potentiæ inter esse omnino sensibile & esse intelligibile ab intellectu humano, non sequitur tamen illud esse medium inter esse omnino sensibile & esse intelligibile ab intellectu angelico.

34 Sed contra: Licet esse imaginabile sit mediū inter esse omnino sensibile, & esse intelligibile, necessarium non solùm ex parte potentiæ cognoscentis, sed etiam ex parte objecti materialis quod debet cognosci; hoc ipso tamen quod tale objectum non præcisè secundùm quod est terminativum, sed quatenus est motivum intellectûs, & causativum suæ speciei, indiget tali medio, non sequitur, ut malè infert Scotus, quod nullus intellectus possit naturaliter cognoscere objectum sensibile, nisi priùs habeat esse in imaginatione; sed tantùm sequitur quòd hujusmodi objectum non possit movere intellectum, & immittere sui speciem in ipsum, nisi transeundo per imaginationem: cum quo tamen stat, quòd sicut intellectus divinus & angelicus possunt ipsum cognoscere absque eo quòd immittat ejusmodi species, ita possunt de illo perfectam habere notitiam, absque eo quod priùs tale objectum habeat esse in aliqua imaginatione vel phantasia.

35 Hæc ratio, sicut & duæ præcedentes, probant solùm Angelos non recipere species à rebus corporeis, & potest magis expendi vis illius. Quia inferius non potest attingere superius, nisi in infimo illius, ac per suum supremum; nam ut docet Dionysius 7. de divin. nomin. ordo universi postulat ut supremum infimi attingat infimum supremi: Sed infimum ordinis intelligibilis est humanus intellectus, supremū verò ordinis sensibilis est phantasma: Ergo sensibile non potest attingere ordinem intelligibilem, nisi in solo intellectu humano, & per phantasma.

36 Nec dicas phantasma contineri sub sensibili ut sic, subindeque non esse medium inter sensibile & intellectuale. Respondetur enim sensibile sumi dupliciter: primò pro eo omni quod sensu percipitur; & hoc modo sub se continet phantasma: secundò strictiùs pro objecto extra existente, & sensus externos immediatè immutante; inter istud autem & intelligibile mediat phantasma, quod est supremum sensibilis primo modo sumpti.

§. III.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis colliges primò, in Angelis non esse intellectum agentem & possibilem, sicut in nobis, nisi fortè æquivocè. Nam ut ait S. Doctor 2. contra Gentes cap. 96. *Intellectus possibilis & agens in anima intellectiva inveniuntur propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam à sensibilibus: nam intellectus agens est qui facit species à sensibilibus acceptas esse intelligibiles: intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas: cùm igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem à sensibilibus, non est in eis intellectus agens & possibilis: unde & Aristoteles in 3. de anima intellectum possibilem & agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.* Quibus verbis corollarium illud & docuit & probavit. 37

Colliges secundò, Angelum non posse, etiam supernaturaliter, intelligere per species à rebus naturalibus acceptas. Ratio est, quia cùm species quam accipit intellectus, ipsum in genere causæ formalis perficiat; nihil autem possit supernaturaliter causa formalis, nisi quod potest naturaliter; ut intellectus Angeli posset supernaturaliter intelligere per species à rebus corporeis desumptas, deberet id posse naturaliter: quod tamen constat ex tertia probatione fieri non posse. 38

Addo quod cùm species perficiat, subindeque actuet intellectum, non minùs autem implicet id quod est materiale, cujusmodi est species desumpta à rebus corporeis, actuare formam omnino spiritualem, qualis est Angelus, quàm materiam actuare formam; Angelum speciem accipere ab objecto corporeo, manifestam arguit implicantiam.

Dices, Quamvis species desumpta à rebus corporeis sit materialis, posse tamen Deum ipsam depurare ab omnibus conditionibus materialibus, & sic depuratam immittere in intellectum Angeli. 39

Sed contra: Intellectus Angeli in illo casu speciem illam non reciperet immediatè ab ipso objecto, sed à Deo; unde perinde se haberet in receptione illius, ac si nullo modo esset desumpta à tali objecto, eamque à solo Deo productam reciperet.

Addo quod talis species, etiam sic depurata à conditionibus materialibus, adhuc diceret habitudinem sive dependentiam ab objecto corporeo à quo esset desumpta, utpote sibi essentialem, sicque remaneret adhuc corporea: unde existimo quod neque etiam in illo casu posset Angelus ipsam etiam divinitùs recipere; quia nimirum aliàs id quod est materiale, actuaret id quod est purè spirituale.

Colliges tertiò, Angelum non posse recipere species à rebus etiam spiritualibus, puta ab aliis Angelis.

Probatur: Ut unus Angel⁹ produceret species intelligibiles in intellectu alteri⁹, deberet illabi menti illius. Sed hoc repugnat: Ergo & illud. Minor probata fuit suprà disp. 4, art. 1. §. 7. coroll. 7, Major verò suadetur: quia deberet Angelus immediatè immediatione suppositi hujusmodi species intra intellectū alterius producere; cùm enim sint spirituales, non possent diffundi per medium: Ergo per earum productionem Angelus constitueretur secundùm esse naturale 40

intra

nali beneficio intellectûs agentis: Ergo à fortiori convenit intellectui Angelico.

48 Respondeo distinguendo Majorem: Si dicant perfectionem simpliciter, & ab omni imperfectione depuratam, concedo Majorem: si dicant perfectionem solùm secundùm quid, & imperfectione admixtam, nego Majorem. Sicut enim licèt intelligere per discursum, & componendo ac dividendo, sit aliqua intellectûs humani perfectio; tamen quia est solùm perfectio secundùm quid, habens admixtam imperfectionem, intellectui Angelico non convenit, ut infrà videbimus. Ita pariter, quia habere vim educendi species ex rebus sensibilibus, non dicit perfectionem simpliciter in nobis, sed secundùm quid tantùm, cùm supponat imperfectionem potentialitatis & inferioritatis in gradu intellectuali, non debet reperiri in Angelis.

49 Objicitur quartò: Non minoris efficaciæ est objectum intelligibile in actu, quàm sensibile in actu intra suam lineam: Sed sensibile in actu diffundit speciem in sensum: Ergo etiam objectum intelligibile in actu, qualis est res spiritualis, diffundit speciem sui in intellectum Angelicum, utpote non dependentem à sensibus: Ergo quamvis Angeli non accipiant species à rebus sensibilibus, eas tamen habent a rebus immaterialibus.

50 Respondeo quod etsi sensibile in actu diffundat speciem in sensum, intelligibile tamē in actu non immittit speciem in intellectum. Ratio disparitatis est, quia sensibile in actu habet hanc virtutem ex eo quòd est objectum potentiæ aptæ recipere species successivè; intelligibile verò in actu est objectum proportionatum potentiæ, quæ naturaliter est in actu respectu omnis intelligibilis; quatenus omnem intelligibilem formam postulat habere ab initio, suæ conditionis, & eam actu recipit à Deo: unde intelligibile in actu, non habet virtutem diffundendi suam speciem in prædictam potentiam; quia nulla datur virtus activa cui non correspondeat aliqua passiva. Neque ex hoc sequitur, quòd sit minoris efficaciæ, quàm sensibile in actu; sicut nec sequitur quòd sit minoris efficaciæ, quàm ignis verbi gratiâ, quamvis non possit calefacere: quia cum hoc stat quòd sit principium perfectioris & immaterialioris operationis, quàm objectum sensibile, & perfectiori modo, nimirum per modum speciei impressæ, ad sui cognitionem concurrat, ut dicemus disputatione sequenti; & sic quamvis non habeat illam vim diffundendi speciem, est tamen simpliciter efficacius, quàm objectum sensibile.

51 Objicitur quintò: Si species Angelorum essent infusæ à Deo, & non à rebus acceptæ, essent supernaturales; quod enim à Deo infunditur: & ab illo solo fieri potest, supernaturale est.

52 Respondeo species non esse supernaturales, licèt infundantur à Deo: quia non infunduntur à Deo ut authore supernaturali, sed à Deo ut operante juxta naturalem capacitatem Angeli, & exigentiam ejus; sicut infundit & creat animam rationalem, quando materia est disposita. Ita S. Thomas infrà quæst. 89. art. 1. ubi tertio loco sibi objicit: quòd si anima separata intelligeret per species intelligibiles divinitùs infusas, hæc cognitio non esset naturalis, sed gratiæ. Et respondet negando hoc sequi: *Quia* (inquit) *Deus est auctor non solùm influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.*

Objicitur ultimò: Si Angelus non acciperet species à rebus, sed eas ab initio suæ productionis haberet, cognosceret futura contingentia, & cogitationes cordium, etiam quandiu manent secretæ; utpote cùm ad illorum cognitionem requirantur solùm potentia cognoscitiva, & species intelligibilis illorum repræsentativa: Sed hoc dici nequit, ut patebit disputatione sequenti: Ergo nec illud. 53

Respondeo negando sequelam: nam ut ibidem ostendemus, quamvis species futurorum contingentium, & cogitationum cordis, sint repræsentativæ illorum in actu primo, ad hoc tamen ut ea repræsentent in actu secundo & in exercitio, requiritur, tanquam conditio sine qua non, existentia futurorum, & manifestatio cogitationum cordis. 54 art. 4. & 5.

ARTICULUS III.

An species per quas Angelus intelligit, ab eius essentia fluant ut propriæ passiones?

Partem affirmantem tenent Bannez, Nazarius, & Valentia hic; pro qua etiam citant Capreolum & Cajetanum. Sententia tamen negans communior est in Schola D. Thomæ, & principiis suprà statutis conformior, eamque docent Ferrariensis 2. contra Gentes cap. 98. Navarretta tomo 3. controversi. 55. Salmanticenses, Joannes à S. Thoma, & alii: unde sit. 55

§. I.

Hæc sententia ut probabilior eligitur.

Dico igitur, species intelligibiles Angelorum, non esse propriè & in rigore proprietates ipsorum.

Probatur primò ex D. Thoma infrà quæst. 89. art. 1. ad 3. ubi ait: *Anima separata non intelligit per species innatas &c. sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut & aliæ substantiæ separatæ.* Et art. 3. in corp. *Anima separata* (inquit) *intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut & Angeli.* Ergo sicut species non fluunt ab essentia animæ separatæ, ut propriæ ejus passiones, ita nec ab essentia Angeli. 56

Confirmatur: Quando D. Thomas loquitur de speciebus Angelicis, dicit illas esse infusas à Deo: quod tamen esse falsum, si essent veræ proprietat; potiùs enim deberent dici concreatæ, aut eductæ de potentia subjecti, quàm infusæ, quia essent productæ per eandem actionem quâ ipsa substantia Angeli; nam actio agentis quodam veluti ordine terminatur primò ad essentiam, & secundò ad proprietates, ut docetur in 2. Physicorum. 57

Probatur secundò conclusio ratione fundamentali. Qualibet natura ex se & ab intrinseco determinata est ad habendas has proprietates, potiùs quàm alias: v. g. natura humana ab intrinseco determinata est ad risibilitatem; natura equi ad hinnibilitatem &c. Sed natura angelica ex se & ab intrinseco non est determinata ad habendas has potiùs quam illas species; sed hoc pendet solùm ab extrinseca & libera Dei voluntate: Ergo species intelligibiles non fluunt ab essentia Angeli tanquam veræ & rigorosæ proprietates. Major 58

patet, Minor probatur. Certum est Angelum non habere omnes species rerum naturalium possibilium, ab initio suæ creationis, sed solùm omnium generum & specierum rerum existentium; quia aliàs cùm sint possibilia infinita entia naturalia, intellectus Angeli esset simpliciter & actu infinitus in esse intelligibili. quòd verò habeat species rerum existentium, non provenit ex determinatione naturæ Angelicæ, sed ex decreto Dei, quo disposuit has quæ modo existunt creaturas in esse ponere: unde si decrevisset aliud universum constans ex aliis speciebus & generibus rerum producere, Angeli non habuissent eas quas modò habent species, sed omnino diversas; *& si instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus Angelicis impressisset*, ut ait S. Thomas hic quæst. 56. art. 2. ad 2. Ergo natura Angelica ex se & ab intrinseco ad habendas has potiùs quàm illas species determinata non est.

59 Dices naturam Angeli esse determinatam ad habendas species rerum naturalium, supposito quòd illæ existant; & hoc sufficere ut verè ab ea dimanent per modum passionum.

Sed contra primò: Materia sublunaris, hoc ipso quòd est à Deo creata, habet naturalem determinationem ad habendam aliquam formam; hoc tamen non sufficit ad hoc ut talis forma verè ab ea dimanet per modum proprietatis: Ergo quamvis natura Angelica habeat prædictam determinationem ad species, illa tamen non sufficit ut sint ejus proprietates: maximè quia intellectus Angeli est determinatus ad habendas species rerum naturalium, supposito quòd existant, ex eo quòd ex se pura potentia; quæ naturaliter exigit actuari ab intelligili in actu; unde comparatur ad species, per modum tantùm principii passivi & potentialis, non autem ullo modo per modum principii activi; quod tamen requiritur ad passionum resultantiam.

Contra secundò: Priùs naturâ species repræsentativæ rerum naturalium fuerunt in mente Angelorum, quàm res ipsæ existerent: Ergo non potuerunt res ipsæ nondum existentes esse conditiones, sine quibus species illæ per modum passionum non resultarent ab essentia & intellectu Angelorum,

Addo quòd non congruit limitationi naturæ Angelicæ, ut possit esse ita proportionata cuilibet universo possibili, ut eo existente, per naturalem resultantiam emitteret ex se species repræsentativas illius.

60 Tertiò probatur conclusio ex variis absurdis & inconvenientibus, quæ videntur sequi ex adversa sententia. Nam si species intelligibiles Angelorum essent eorum proprietates, sequeretur primò Deum non potuisse in alio universo creare Angelos qui modo sunt: Sed hoc videtur absurdum, cùm Angeli qui nunc existunt non pendeant essentialiter ab hoc universo: Ergo &c. Sequela probatur: Species quas habent Angeli qui sunt in hoc universo, ita repræsentant naturas specificas hujus universi, quod non repræsentant alias: Ergo si iidem Angeli ponerentur in alio universo, deberent habere alias species, & consequenter alias proprietates: Atqui mutatis proprietatibus, non essent iidem Angeli qui modo sunt: Ergo si species intelligibiles Angelorum, essent eorum proprietates, Deus non potuisset in alio universo creare Angelos, qui modò sunt. Imò eadem etiam ratione sequeretur Deum non posse creare in hoc universo unum Angelum ex possibilibus in alio universo. Sequeretur etiam, quòd si Deus crearet unum Angelum perfectiorem omnibus illis qui nunc existunt (quod possibile esse nemo dubitat) talis Angelus vel non posset cognosci ullo modo ab his qui nunc sunt; vel si cognosceretur, deberet Deus mutare istorum essentias: quia deberet eis dare speciem repræsentativam illius Angeli superioris, quæ esset nova illorum proprietas, requirens proinde novam essentiam.

Denique, Si species Angeli ab ejus essentia dimanarent tanquam proprietates, sequeretur Angelum posse per suam essentiam cognoscere alia à se: Sed hoc est falsum, ut patet ex articulo primo hujus disputationis: Ergo &c. Sequela probatur: Qui comprehendit aliquam essentiam, cognoscit in ea omnes proprietates naturales: Ergo si hujusmodi sunt species intelligibiles, Angelus comprehendens propriam essentiam, cognosceret omnes species ab ea manantes, ac per consequens objecta per tales species repræsentata: cùm species intelligibiles sumant specificationem & distinctionem ex objectis,

Respondet Nazarius, species intelligibiles esse proprietates naturæ Angelicæ, non quatenus sunt repræsentativæ objectorum, sed quatenus sunt quædam accidentia in ordine physico & entitativo: unde comprehensâ essentiâ Angeli, species ejus intelligibiles cognoscuntur secundùm esse entitativum quod habent, & quatenus sunt qualitates, non verò secundùm esse intentionale & repræsentativum: quod tamen posterius esset necessarium ad hoc ut Angelus cognoscendo suã essentiam, & species, in illa cognosceret alia à se; quia species secundùm suum esse entitativum nõ continent objecta, sed tantùm secundùm esse intentionale & repræsentativum.

Sed contra primò: Cùm esse repræsentativum in specie sit per se primò intentum à natura, esse verò entitativum secundariò solùm intendatur ab illa; nõ potest species, secundùm esse entitativum considerata, comparari ad essentiam Angeli per modum proprietatis rigorosæ, nisi etiam eodem modo comparetur ad illam secundùm esse repræsentativum: utpote cùm secundarium necessariò sequi debeat modum & rationem primarii. 61

Secundò, Si species intelligibiles essent naturæ Angelicæ proprietates, hoc haberent inquantùm sunt principia operationis propriæ Angelorum: Sed non sunt illius principia, ratione esse entitativi formaliter (quamvis tale esse materialiter seu concomitanter ad illam requiratur) sed ratione esse intentionalis & repræsentativi; sic enim sunt formæ intellectus, & quasi semina objectorum: Ergo si sunt proprietates, id debet illis convenire secundùm esse intentionale & repræsentativum.

Tertiò, esse entitativum & esse repræsentativum speciei intelligibilis nõ producuntur distinctis actionibus: unde si species Angelorum secundùm esse intelligibile non dimanant ab essentia Angeli, sed producuntur à Deo per actionem distinctam ab illa quâ producitur substantia Angeli, oportet quòd etiam secundùm esse entitativum terminent propriam actionem quæ sit eductio, atque adeò quòd non sint proprietates, etiam secundùm esse entitativum.

Respondet secundò Bannez: quòd licèt species intel-

intelligibiles secundum esse tam repræsentativum quàm entitativum dimanent à natura Angeli tanquam proprietates, quia tamen non continentur formaliter in illa, sed tantùm virtualiter, sive radicaliter; ex eo quòd comprehendatur essentia Angeli, non sequitur quòd ejus species intelligibiles, & objecta per illas repræsentata, secundùm proprias & distinctas eorum rationes cognosci debeant: ut enim hoc sequatur, non sufficit continentia virtualis hujusmodi specierum in essentia Angeli, sed requiritur formalis.

Verùm hæc etiam responsio facilè potest confutari. Constat enim res distinctè & propriè cognosci per causas suas, imò tunc est scientifica & propria rei cognitio, quando per suas causas cognoscitur; & tamen res sive effectus non continentur in suis causis, nisi radicaliter & virtualiter; formaliter quippe non sunt nisi in se & extra causas: Ergo si species intelligibiles quibus Angelus alia à se cognoscit, sint rigorosæ proprietates ipsius substantiæ; non obstante quòd radicaliter solùm in illa contineantur, si tamen substantia illa comprehendatur ab Angelo, poterit per ipsam perfectè & distinctè cognoscere suas species, nec non objecta per illas repræsentata.

§. II.

Solvuntur objectiones.

62. Objicies primò: D. Thomas hic art. 2. species Angelorum vocat formas illis connaturales: Sed non possent sic appellari, si ab illorum essentia ut propriæ passiones non fluerent: Ergo species Angelorum sunt propriè & in rigore illorum proprietates.

63. Confirmatur: Idem S. Doctor infrà quæst. 64. art. 1. probat cognitionem naturalem Dæmonum non esse ablatam aut diminutam per peccatum, quia sequitur eorum naturam. Et hic quæst. 54. art. 4. ad 1. ait quod in Angelo non generatur scientia, sed naturaliter adest: Atqui si species non resultarent ab essentia Angeli ut propriæ passiones, non posset dici quòd scientia sequitur naturam Angeli, & naturaliter illi adest: Ergo idem quod priùs.

64. Respondeo ad argumentum, concessa Majori, negando Minorem; licèt enim species intelligibiles Angeli non fluant ab ejus essentia ut propriæ passiones, possunt tamen dici formæ illi connaturales; & hoc ex triplici capite. Primò quidem quia sunt debitæ Angelo: cùm enim ille sit perfectissimus inter creaturas intellectuales, exigit connaturaliter esse in actu primo completo ad intelligendum, & ad cognoscendas cunctas rerum naturas ad ordinem hujus universi pertinentes, ut articulo præcedenti declaravimus. Secundò quia Angeli species illas simul cum sua natura in instanti creationis receperunt; juxta quem modum etiam justitia originalis, si Adam non peccasset, diceretur connaturalis posteris, & omnes cum justitia originali nascerentur. Tertiò species dicuntur connaturales Angelo, propter potentiam & aptitudinem passivam naturalem, quam ad illas habet intellectus Angelicus, secundùm quam rationem etiam receptio lucis dicitur connaturalis diaphano. Unde S. Thomas 1. 2 quæst. 6. art. 5. ad 2. *Dicitur aliquid naturale dupliciter: uno modo quia est à natura sicut à principio activo; sicut calefacere est naturale igni: alio modo secundùm principium passivum,*

A *quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco; sicut motus cœli dicitur esse naturalis, propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum.*

Ad confirmationem respondeo, D. Thomam primo loco solùm velle quòd cognitio naturalis, subindeque species intelligibiles, consequantur naturam Angelicam, consecutione debiti, non emanationis: ad quod sufficit quòd Angelus exigat naturaliter species sibi communicari. In secundo verò loco, ly *naturaliter*, contraponitur huic quod est recipere scientiam per acquisitionem & discursum. 65.

B Objicies secundò: Accidentia quæ producuntur per eandem actionem quâ producitur substãtia, sunt proprietates illius: Sed species intelligibiles per eandem actionem quâ fit Angeli substantia, producuntur, scilicet per creationem; concreantur enim cum ipsa Angeli substantia, non verò ex illa educuntur; tum quia eductio præsupponit subjectum, hæ verò species incipiunt cum ipsa substantia Angeli; tum etiam quia eductio fit per transmutationem subjecti, Angelus autem non transmutatur in productione specierum intelligibilium: Ergo species intelligibiles Angelorum, sunt eorum proprietates. 66.

C Respondet Joannes à S. Thoma, negando Majorem: Non tantùm enim proprietates, sed etiam quæcumque accidentia alicui connaturaliter debita, sive sint proprietates, sive non, in instanti generationis per eandem actionem per quam fit subjectum producuntur: unde cùm species intelligibiles sint debitæ Angelis in instanti creationis; quamvis non sint rigorosæ illorum proprietates, eò quòd substantia Angeli non determinet Deum per modum principii activi, sed tantùm passivi ad illas producendas; tamen per eandem actionem creativam, quâ fit substantia Angeli, producuntur. 67.

D Hæc solutio probabilitate non caret: meliùs tamen respondetur, datâ Majori, negando Minorem: hujusmodi enim species per actionem eductivam producuntur. Ad probationem in contrarium, dicendum est, ad eductionem non requiri necessariò quòd subjectum supponatur priùs tempore productum, & formâ educendâ privatum, sed sufficere quòd præcedat formam prioritate naturæ, & producatur per actionem distinctam ab ea quâ forma producitur: unde eductio non debet fieri semper cum actuali transmutatione subjecti, sed sufficit quòd de se sit transmutativa illius. Patet hoc in gratia collata Angelis, & Adamo, in instanti creationis; illa enim, juxta communem sententiam, non fuit E creata, sed de potentia obedientiali illorum educta; quia licèt subjectum non præcesserit in aliquo instanti privatum hujusmodi formâ: *Deus enim (inquit Augustinus) erat in Angelis simul condens naturam, & largiens gratiam*; fuit tamen per distinctam actionem productum: unde licèt ibi non fuerit actualis subjecti transmutatio, illa tamen actio ex se erat transmutativa illius; utpote productiva fomæ quæ non erat cum eo necessariò connexa, & quæ proinde poterat illud priùs tempore productum supponere. Idem cum proportione dicendum est in præsenti. 68. 12. de Civit. cap. 9.

Objicies tertiò: Nulla res patitur violentiam, per hoc quod sibi auferantur accidentia communia, sed tantùm si auferantur propria: Atqui si Ange- 69.

Angelus produceretur sine speciebus, pateretur A violentiam, sicut & nunc si ab eo auferrentur: Ergo illæ sunt veræ & rigorosæ proprietates, & non solùm accidentia communia naturæ Angelicæ.

70. Respondeo, ut aliquid dicatur pati violentiam, sufficere quòd ei denegetur vel auferatur id quod requirit ad suum complementum, & ad quod per modum principii activi vel passivi inclinatur: nam causa secunda habens objectum applicatum, & virtutem proportionatam in suo ordine, esset in statu violento, si negaretur illi concursus Dei; & corpus ultimò organizatum, si non infunderetur anima, licèt causa secunda B ad Dei concursum, & corpus ad animam, non habeant inclinationem activam, sed tantùm passivam: unde cùm natura Angelica species intelligibiles ad suum complementum requirat, & illas per modum principii, saltem passivi, connaturaliter respiciat, ut suprà vidimus, Angelus pateretur violentiam, si absque illis produceretur, vel si nunc ab eo auferrentur; quamvis ab ejus essentia activè non dimanent ut propriæ ejus passiones.

71. Objicies ultimò: Si species Angeli non essent naturales ejus proprietates, homo esset perfectioris naturæ quàm Angelus: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Natura intellectiva quæ potest seipsam re- C ducere in actum ex propriis principiis, perfectior est eâ quæ ab intrinseco, & ex propriis principiis non potest se in actum reducere: Atqui natura humana ratione intellectûs agentis potest seipsam reducere in actum, acquirendo species, quod tamen non potest natura angelica, si species intelligibiles ab ejus essentia non fluant tanquam proprietates: Ergo si species Angeli non essent naturales ejus proprietates, homo esset perfectioris naturæ, quàm Angelus.

72. Respondeo negando sequelam: ad cujus probationem, nego absolutè Antecedens. Nam ex Aristotele 2. de cœlo textu 66. & ex Divo Tho- D ma 1. 2. quæst. 5. art. 5. ad 2. natura illa quæ bonum suum consequitur nobilius, & nobiliori modo, etiamsi id fiat cum exteriori auxilio, perfectior est & nobilior illâ quæ bonum suum imperfectius consequitur ex seipsa: sicut homo est nobilior brutis, etsi non possit acquirere propriam perfectionem & beatitudinem, nisi cum auxilio externo Dei.

Articulus IV.

Vtrum Angeli per species universales intelligant, & eò universaliores, quò ipsi sunt in natura superiores?

73. Quæstio non procedit de universali in causando, quo pacto Deus & corpora cœlestia dicuntur universalia, quia plures & diversos causant effectus: nec de universali in prædicando, quomodo naturæ communes, & per operationem nostri intellectûs à suis inferioribus abstractæ, per comparationem ad illa appellantur universales: sed de universali in repræsentando, quod scilicet plura objecta simul repræsentat, non confusè & secundùm aliquam rationem communem in qua conveniunt, sed clarè & distinctè, & secundùm proprias rationes specificas & individuales. Unde sensus tituli est, an A Angeli intelligant per species plura objecta clarè ac distinctè repræsentantes, & tantò plura, quantò sunt in natura superiores & perfectiores?

Negant Scotus, & omnes illi qui docent Angelum desumere suas species ab objectis, quibus favet Vazquez hic disp. 203. cap. 2. dicens ex hypotesi (quam tamen negat) quòd dentur species in Angelis, adhuc non posse cum fundamento, imò nec cum probabili conjectura affirmari, quòd superior per speciem universaliorem naturas sibi inferiores intelligat.

Sententia tamen affirmans, communis est apud Theologos, eamque expressè docet S. Thomas hic art. 3. omnesque ejus Discipuli; licèt Ferrariensis 2. contra Gentes cap. 98. ejus doctrinam censeat esse intelligendam de Angelis superioribus in hierarchia vel ordine, non in gradu specifico & natura: alii verò existiment species Angeli superioris dici universaliores, non quòd plures naturas & quidditates specificas repræsentent, sed solùm quia repræsentant plura ejusdem naturæ individua, aut plures ejus proprietates & modos.

§. I.

Vera sententia statuitur.

Dico primò: Angeli intelligunt per species universales, hoc est plura objecta simul repræsentantes. 74.

Probatur primò: Species angelicæ non sunt desumptæ à rebus, sed immediatè à divina essentia exemplatæ ac derivatæ, ut art. 3 ostendimus: At quamvis species ab objecto causatæ, illam solùm quidditatem & naturam à qua causatæ sunt, repræsentent, quia ex ipso objecto à quo causantur determinationem & limitationem habent; illæ tamen quæ immediatè exemplatæ ac derivatæ sunt à divina essentia, possunt plures naturas repræsentare: sicut & ipsa divina essentia à qua derivatæ sunt, & cujus sunt effluxus & participationes, ut est species exemplar rerum, omnes naturas creatas & creabiles clarè & distinctè repræsentat.

Confirmatur: Species quas intellectus noster exprimit ex aliis præconceptis, putà species montis aurei, chimeræ, &c. plura continent diversæ naturæ: quia non exprimuntur, nec consequenter mensurantur à rebus ut sunt in se, sed ut sunt in intellectu, qui potest adunare quæcumque distincta sunt. Item figura impressa ceræ & chartæ continet canem, leonem, & alia; cùm sit tamen una figura: quia non mensuratur à rebus prout sunt in seipsis, sed juxta modum essendi quem habet in sigillo in quo uniuntur, & à quo derivantur. Denique imago domus expressa in E charta ab artifice, continet ligna, lapides, & cætera ad domûs constructionem requisita: quia non accipit unitatem ab illis rebus, ut in seipsis, sed ut sunt in intellectu eas adunante, & ex illis unam formante ideam domûs faciendæ. Cùm ergo pariter species angelicæ non exprimantur, nec mensurentur à rebus quas repræsentant, ut sunt in seipsis, sed prout sunt in essentia divina ut in specie & idea sicut divina essentia, una & simplicissima existens, plures naturas & quidditates clarè & distinctè repræsentare potest, ita & species angelicæ ab illa derivatæ exemplatæ. 75.

Probatur secundò: Virtutes in causis inferioribus divisæ, adunantur in causis superioribus & altioris ordinis; Sed species impressæ sunt quædam virtu- 76.

virtutes repræsentativæ, aliquo modo complentes A naturam intellectivam: Ergo quæ in speciebus inferioribus sunt divisa & dispersa in repræsentãdo, adunantur in superioribus, atque adeò cũ species angelicæ sint superiores; habebunt virtutẽ repræsentandi plura, quæ non repræsentantur nisi per plures species inferiores. Major probatur ex illo communi axiomate Dionysii: *Quæ sunt dispersa in inferioribus, adunantur in superioribus.* Et patet etiam inductione: nam species sensibilis, verbi gratiâ visibilis, repræsentat sensibile proprium & sensibile commune, quæ tamen in esse entis distinguuntur realiter. Deinde objecta omnia quæ per singulas species singulis sensibus externis distinctè repræsentantur, per unicam speciem B sensus communis repræsentantur; & omnia quæ à sensibus tam internis quàm externis percipiuntur sub distinctis realiter specificativis, attinguntur ab intellectu sub unica ratione formali. Idem etiam apparet in artibus & scientiis; quæ quantò superiores & perfectiores sunt, tantò objectum suum modo simpliciori & universaliori attingunt, ut infra exponemus.

77 Probatur tertiò conclusio: Perfectissimis creaturis universi debet convenire perfectissimus modus cognoscendi; dummodo ille sit possibilis creaturæ, nullamque involvat repugnantiam: Sed modus intelligendi per species universales in C repræsentando, multò perfectior & nobilior est, modo cognoscendi per species particulares, seu unam tantùm naturam repræsentantes, ut de se constat; & aliunde modus ille cognoscendi nullam involvit repugnantiam, ut ex argumentorum solutione patebit: Ergo Angelicæ naturæ denegari non debet.

78 Dico secundò: Angelus quò superior est in essentia, eò per species universaliores, sive plura distinctè repræsentantes, intelligit.

Probatur ratione Divi Thomæ hic art. 3. quæ sic in formam redacta potest proponi. Quo Angelus est similior Deo in ordine intellectuali, eò per species universaliores debet alia a se cognoscere: Sed eò est similior Deo, quò est superior D in essentia: Ergo quò superior est alteri in essentia, eò per species universaliores debet intelligere. Minor constat, Major verò probatur. Quò Angelus est similior Deo in ordine intellectuali, eò magis divinas perfectiones ad talem ordinem pertinentes participare debet: Sed perfectè intelligere plura per unam speciem universalem, est perfectio divina spectans ad ordinem intellectualem: Ergo quò Angelus est similior Deo in gradu intellectuali, eò magis debet ejusmodi perfectionem participare; subindeque per speciem plura distinctè repræsentantem, atque adeò universaliorem, intelligere. Minor patet, E Major verò ex eo manifesta videtur, quòd quantò magis creatura in suo ordine accedit ad Deum, tantò magis perfectiones divinas ad talem ordinem pertinentes participare debet.

79 Dices, Hoc esse verum quando perfectio divina participabilis est à creatura: vis autem cognoscendi omnia per unicam speciem, non est à creatura participabilis, sicut nec ratio actûs puri & per essentiam.

Ut hæc responsio confutetur, & ratio Divi Thomæ magis illustretur & stabiliatur, Advertendum est cum Cajetano hic, perfectiones Dei alias esse formaliter communicabiles, secundùm id quod formaliter & simpliciter exprimunt; cujusmodi sunt sapientia, bonitas &c. alias verò incommunicabiles, ut esse actum purum, ens per essentiam &c. Inter quas hæc est differentia quoad propositum, quòd quamvis creaturæ possint esse similes Deo quoad omnes, secundùm eas quodammodò ad eum appropinquando; tamen appropinquatio secundùm perfectiones prioris generis, fit per majorem accessum ad illas, hoc est per hoc quòd magis & magis participatur perfectio quàm dicit earum ratio formalis. At verò major secundùm alias appropinquatio, fit potiùs per majorem recessum ab opposito: in quo quidem recessu, quamvis involvatur participatio perfectionis quam in se dicunt, non attingitur tamen, ut habeatur illud quo formalissimè simpliciter constituuntur. Quantùmcumque enim aliquid appropinquet Deo quoad actum, nunquam tamen habebit rationem formalem actûs puri simpliciter; sicut quod appropinquat Deo quoad sapientiam, habet formaliter rationem sapientiæ simpliciter dictæ.

Advertendum præterea, supremam universi portionem, id est Angelos, ex sua natura sibi vendicare assimilationem cum Deo, secundùm omnes perfectiones simpliciter: cuilibet enim Angelo inest existentia, bonitas, sapientia, veritas &c. In hoc ergo consistit tota vis rationis D. Thomæ, quòd Angeli superiores debent intelligere per pauciores & universaliores species, quia sunt similiores Deo, quoad omnes perfectiones simpliciter; non solùm enim intelligere est perfectio simpliciter, sed etiam intelligere omnia per unum: unde quamvis intelligere per unum, non possit ita participari à creaturis, ut illud formaliter & simpliciter habeatur; potest tamen participari per recessum ab opposito, ita ut minus de multiplicitate medii ad intelligendum habeatur. 80

Huic rationi affinis est alia quam habet idem S. Doctor 2. contra Gentes cap. 98. & quæ potest sic proponi. Intellectus Angelicus est medius inter intellectum divinum & humanum: unde cùm medium debeat aliquid participare de utroque extremo, Angelus habet aliquid de puritate & actualitate intellectûs divini, & aliquid de potentialitate & compositione intellectûs humani; & per consequens non intelligit omnia per unicam speciem, sicut Deus, nec per species ita particulares, sicut anima nostra: sed per species magis vel minus universales, juxta majorem vel minorem ejus accessum ad Deum, & majorem aut minorem ejus recessum ab anima nostra. 81

Tertia ratio quæ sumitur ex quæstione 8. de verit. art. 10. hæc est: Quò aliqua species est magis actualis & immaterialis, eò etiam debet esse magis universalis: Sed species quibus Angeli intelligunt, eò sunt magis actuales & immateriales, quò Angeli sunt superiores in natura: Ergo quò Angelus erit superior in natura, eo intelliget per species universaliores. Minor patet; quia quò intellectus Angeli sunt superiores, eò sunt magis actuales & immateriales; dimanant enim à substantia magis actuali & immateriali: Ergo species eò erunt magis actuales & immateriales, quò intellectus quem afficiunt erit superior; perfectivum siquidem & perfectibile, intellectivum & intelligibile, debent sibi correspondere, præsertim in immaterialitate, utpote quæ est radix tam intellectualitatis, quàm intelligibilita- 82

 tis

tis. Major verò probatur: Tum quia proprium est materiæ contrahere, limitare, & individuare; subindeque quò aliquid magis abstrahit a materia, eò erit universalius: Tum etiam inductione: nam sensus internus, quia est magis immaterialis quàm externus, cognoscit per species magis universales; & intellectus adhuc per universaliores, quia est magis immaterialis, quàm sensus internus; denique Deus, quia est actus purus & summè immaterialis, intelligit per speciem magis universalem, quandoquidem se & alia per unicam speciem intelligit.

83 Probatur denique conclusio ratione desumpta ex 2. sent. dist. 3 quæst. 2. art. 2. In omnibus scientiis & artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quòd illa quæ est altior & ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales: Sed Angeli superiores habent scientiam ordinativam scientiæ inferiorum, tam practicam, quàm speculativam; cùm superiores inferiorum actus & officia disponant, eosque perficiant & purgent, ut docet Dionysius: Ergo scientia Angelorum superiorum est universalior, & consequenter habet species universaliores. Major probatur inductione: Nam sub civili scientia est ars militaris; sub militari equestris, & sic deinceps: unde propterea civilis considerat bonum humanum absolutè; militaris verò bonum humanum, ut determinatum ad res bellicas; & ob hanc rationem scientia inferior accipit sua principia à superiori, per quæ suas conclusiones à priori demonstrat. Et hoc adhuc clarius est in scientiis speculativis: nam metaphysica, quæ est ordinativa aliarum, inquantum examinat principia universalissima, considerat rationem entis absolutè; aliæ verò scientiæ speculativæ versantur circa aliquam determinatam ipsius entis partem.

84 Huic rationi D. Thomæ consonat id quod docet Dionysius cap. 12. cœlestis Hierarchiæ: scilicet quòd superiores Angeli participant scientiam magis in universali, quàm inferiores: Consonat etiam id quod dicitur in libro de causis: nempe quòd intelligentiæ superiores habent formas magis universales.

Neque valet responsio Vazquezii, dicentis Dionysium loco citato nullam facere mentionẽ de speciebus Angelicis, sed solùm intendere quòd Angeli superiores habent scientiam, quæ ad plura objecta se extendit quàm scientiam inferiorum. Non valet, inquam, hæc solutio: quia ibi Dionysius loquitur de scientia naturali Angelorum: hæc autem in superioribus non se extendit ad plura objecta, quàm in inferioribus, cùm totum universum, & quidquid naturalis est ordinis, ipsis etiam inferioribus Angelis pateat, ut infrà dicemus, & ipsemet Vazquez concedit. Unde licèt Dionysius ibi non faciat expressam mentionem de speciebus Angelicis: ex hoc tamen quòd Angeli superiores participent scientiam magis in universali, quàm inferiores, apertè colligitur, species in Angelis superioribus esse universaliores, quàm in inferioribus: cùm enim, ut rectè arguit Suarez, superiores Angeli non attingant aliqua objecta quæ non cognoscantur ab inferioribus, loquendo de scientia rerum naturalium; non potest testificari quòd superiores Angeli participent scientiam magis in universali, quàm inferiores, nisi quia primi intelligunt per species universaliores quàm alii. Unde idem Dionysius ibidem suprà cap. 7. dixerat, quòd Angeli de supremo ordine omnia intelligunt quæ inferiores, sed in paucioribus & magis unitis radiis: nomine radiorum vocans species intelligibiles, quia Angelus mediis illis ita rerum omnium notitia splendet, sicut Sol suis fulget radiis.

§. II.

Corollaria notatu digna.

85 EX dictis colliges primò, nullum de facto esse Angelum, qui non habeat species universales repræsentantes plures naturas. Angelus siquidem infimus magis excedit hominem in perfectione intellectuali, seu in actualitate & immaterialitate, quam Angelus supremus excedat infimum: Sed propter excessum in hujusmodi perfectione, Angelus supremus habet species universaliores, & plures naturas repræsentantes, quàm species infimi: Ergo etiam Angelus infimus habebit species universaliores & plura repræsentantes, quàm repræsentent species hominis.

86 Confirmatur: Ratio ob quam Angeli possunt intelligere per species universales, est quia non intelligunt per species acceptas à rebus, sed à Deo naturaliter inditas: At hoc commune est omnibus Angelis: Ergo possunt per species universales omnes Angeli intelligere.

Colliges secundò, quod quando D. Thomas hic art. 3. ait: *Quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit: & ideò oportet quod eius formæ sint universaliores:* non loquitur de superioritate in hierarchia vel ordine (ut Ferrariensis existimat) sed in gradu specifico, & in natura, ut alii Thomistæ interpretantur.

Patet etiam hoc corollarium: Tum quia nomen illud, *superior*, absque ullo addito, superioritatem in natura significat: Tum etiam, quia ratio quâ D. Thomas utitur ad hoc probandum id apertè declarat. Hæc nempe ratio sumitur ex eo quòd Angelus superior majorem habet assimilationem ad Deum, ut antea declaravimus: sed non solùm Angeli qui sunt superiores in hierarchia & ordine, sed etiam illi qui sunt superiores in natura & gradu specifico, quamvis sint ejusdem ordinis vel hierarchiæ, magis assimilantur Deo, quàm alii illis inferiores in perfectione naturæ: Ergo D. Thomas non solùm loquitur de Angelis superioribus in hierarchia, vel ordine, sed etiam de superioribus solùm in gradu specifico & in natura.

Confirmatur ex eodem S. Doctore quæst. 8. de verit. art. 10. ubi docet Angelum tanto per universaliores species intelligere, quantò plus in illo fuerit de actu, & minùs de potentia: Sed hoc constat inveniri in quolibet Angelo superiori quoad gradum specificum, quamvis non sit superior quoad hierarchiam, vel ordinem: Ergo idem quod priùs.

87 Colliges tertiò, Universalitatem specierum Angelicarum consistere in hoc quòd plures naturas seu quidditates specificas repræsentent. Non potest enim hæc specierum universalitas consistere in hoc quòd repræsentent plura individua actualia ejusdem speciei: cùm etiam infimus Angelus in specie repræsentante naturam specificã, cognoscat omnia ejus actualia individua. Nec consistit etiam in hoc quòd repræsentent plura possi-

possibilia : quia Angelus non habet naturalem inclinationem ad cognoscendas res merè possibiles; cùm illæ non fiant partes hujus universi. Non consistit insuper in repræsentatione plurium proprietatum ejusdem naturæ : nam eadem species intelligibilis repræsentat quidditatem specificam, & simul ejus proprietates. Nec similiter in repræsentatione plurium modorum accidentalium : quia si illi pertinent ad ordinem providentiæ naturalis, repræsentantur per species quæ repræsentant quidditates aut singularia quibus accidunt; si autem spectant ad ordinem gratiæ, & providentiæ supernaturalis, non cadunt sub cognitione naturali Angelorum, sed cognoscuntur per scientiam infusam, & revelationes extra verbum. Superest ergo ut universalitas specierum angelicarum, consistat in repræsentatione pluriū quidditatum pertinentium ad hoc universum.

§. III.

Diluuntur fundamenta adversa sententia.

88. OBjicies primò contra primam conclusionem. Cognoscere aliquid in universali, est cognoscere illud imperfectè : Sed intelligere objecta per species universales, est ea cognoscere in universali : Ergo est illa imperfectè cognoscere : unde cùm cognitio imperfecta non debeat admitti in Angelis, dicendum est illos per species universales non intelligere.

89. Respondeo distinguendo Majorem: Cognoscere aliqud in universali, ex parte rei cognitæ, est cognoscere illud imperfectè, concedo Majorem: cognoscere aliquid in universali, ex parte medii cognoscendi, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem : intelligere objecta per species universales est ea cognoscere in universali, ex parte medii cognoscendi, concedo Minorem: ex parte rei cognitæ, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio est D. Thomæ hic art. 3. ad 2. ubi ait : *Cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter : uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solùm universalis natura rei : & sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfectè enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solùm quod est animal : alio modo ex parte medii cognoscendi, & sic perfectius est cognoscere aliquid in universali, perfectior enim est intellectus, qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quàm qui non potest.*

90. Instabis : Cognoscere per speciem universalem, est cognoscere naturam aliquam universalem, ut præcisam à singularibus, vel à conditionibus eam contrahentibus : Ergo est cognoscere in universali, ex parte rei cognitæ.

Sed nego Antecedens : nam, ut suprà annotavimus, universalitas specierum non consistit in eo quòd repræsentent naturam aliquam communem à differentiis determinantibus præcisam (sic enim per illas non haberetur nisi confusa rerum notitia) sed in hoc quòd plures naturas specie distinctas, seu plures quidditates specificas, clarè, & distinctè, & secundùm proprias illarum differentias repræsentent.

91 Urgebis : Species intelligibilis desumit suam unitatem specificam ab objecto quod repræsentat, & cujus est formalis similitudo: Ergo repugnat quòd species angelica plures naturas & quidditates specie diversas secundùm proprias earum differentias manifestet. Consequentia patet: repugnat enim quod unica species habeat plura & diversa specificativa.

Confirmatur: Si species angelica plures naturas seu quidditates specie diversas, clarè & distinctè, ac secundùm proprias earum differentias, simul repræsentaret, Angelus posset plura ut plura intelligere : Consequens est falsum, ut docet D. Thomas quæst. 58. art. 2. & pluribus aliis in locis: Ergo & Antecedens. Sequela probatur : Angelus potest simul unico actu cognoscere quæcumq; per unam speciem repræsentantur; quandoquidem intellectus angelicus tantæ est immaterialitatis, quantæ ipsa species, atque adeò tantæ intellectualitatis, quantæ intelligibilitatis ipsa species: Ergo si species angelica potest simul plura objecta ut plura repræsentare, seu plures naturas & quidditates secundùm proprias earum differentias, poterit etiam Angelus plura ut plura simul intelligere.

Confirmatur ampliùs : Si unica species intelligibilis plures naturas & quidditates specie diversas repræsentaret, illæ naturæ essent idem inter se in esse intelligibili: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Probatur Minor: Illæ naturæ uni tertio indivisibili, scilicet speciei, in esse intelligibili identificarentur ; species enim est ipsum objectum in esse repræsentativo & intelligibili, ut docent nostri Thomistæ in libris de anima: Ergo identificarentur inter se in esse intelligibili. 92

Huic difficili instantiæ variè occurrunt nostri Thomistæ. Quidam respondent distinguendo Majorem : Species intelligibilis desumit suam unitatem specificam &c. ab objecto primario, concedunt: à secundario, negant Et assignant rationem : quia, inquiunt, species est similitudo formalis objecti primarii, secundarii verò est duntaxat similitudo virtualis : objectum autem primarium speciei angelicæ, plures naturas specie diversas repræsentantis, est ratio quædam generica illis communis, ipsæ verò naturæ sunt objecta tantùm secundaria, virtualiter per illam quoad proprias id fatum differentias repræsentata : atque adeò ab ipsis naturis non sumit species suam unitatem specificam Ex quo inferunt, Angelum plures illas naturas & quidditates speciee diversas cognoscentem, plura ut plura non intelligere : quia illas non attingit nisi quatenus in ratione illa generica & communi conveniunt & adunantur; sub qua ratione habent modum unius, & non plurium. 93.

Sed hæc solutio displicet: Tum quia falsum est speciem angelicam non esse formalem, sed tantùm virtualem similitudinem illarum naturarum & quidditatum quas repræsentat : Tum etiam, quia non possunt plures naturæ clarè & distinctè, & secundùm proprias differentias, mediante alio objecto priùs ac per se repræsentato, cognosci, nisi in illo secundùm proprias rationes contineantur : nulla autem ratio generica clarè & distinctè continet inferiora secundùm proprias eorum rationes & differentias, sed in potentia tantùm & in confuso : Ergo repugnat quòd in illa plures naturæ & quidditates specie diversæ distinctè repræsententur & cognoscantur secundùm proprias differentias. Hoc enim proprium est speciei increatæ, quæ cùm per se primò repræsentet naturam divinam, in qua sola possunt eminentissimo modo plures naturæ secundùm proprias suas differentias contineri, potest habere rationem 94.

nem medii, in quo omnes creaturæ existentes, A futuræ, & possibiles, clarè & distinctè, ac secundùm proprias suas differentias repræsententur & cognoscantur.

95. Respondent secundò alii, species intelligibiles, quæ sunt à rebus acceptæ, suam unitatem specificam ab objectis desumere, secùs verò illas quæ non sunt desumptæ à rebus, sed ab ideis divinis, & specie increata exemplatæ, & derivatæ. Sicut enim objectum scitum est solùm mensura scientiæ cujus est causa; ita & objectum repræsentatum est solùm mensura ejus speciei quæ ab ipso causatur: unde cùm species angelicæ non sint acceptæ à rebus, ab illis nec mensurantur, nec specificam unitatem desumunt; sed potiùs è contra B objecti unitas ab unitate speciei dependet, sicut unitas sigillati ab unitate sigilli. Ita colligitur ex D. Thoma in 2. dist. 3. quæst. 2. art. 2 ad 1. dicente: *Est quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domûs in mente adificatoris: & per hunc modum sunt universales formæ rerum in mente Angelica existentes; non ita quòd sint operativa, sed quia sunt operativis simile.* Itaque sicut formæ operativæ, licèt unitatem habeant per ordinem ad suum effectum, eam tamen non habent ab illo, nec ab ipso mensurantur, sed potiùs è contra: ita & species universales angelicæ non mensurantur, nec habent ab objecto suam unitatem, sed potiùs objectum C ab ipsis; istud enim unum est, quia per unam speciem repræsentatur & intelligitur; hæcque unitas sufficit ut sit terminus habitudinis speciei ad ipsum. Addo quòd suprà disp. 4. diximus locum Angeli habere unitatem à virtute continente illum: cur ergo non poterit idem dici de objecto repræsentato per speciem Angeli, habere scilicet unitatem in ratione objecti à specie illud repræsentante? sicut etiam sigillatum (ut suprà dicebamus) unitatem sumit à sigillo, licet res valde diversas exprimat ac repræsentet. Hanc doctrinam & solutionem approbo.

96. Aliter tamen argumento respondeo, distinguendo scilicet Majorem: species intelligibilis D desumit suam unitatem ab objecto quod repræsentat, formaliter & in esse objecti spectato, concedo Antecedens: materialiter & in esse entis consideratio, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur: Sicut Philosophi docent quòd res consideratæ à scientiis diversæ sunt in esse rei, unum tamen in esse scibilis, & in ratione objecti, quatenus subsunt eidem rationi *sub qua*, iisdem scilicet principiis, & eidem abstractioni à materia, ut explicari solet in Metaphysica: ita nunc dicimus quidditates & naturas specificas per speciem universalē repræsentatas, esse quidem plures & specie diversas in genere entis, unum ta- E men in ratione objecti; à quo ut sic sumitur unitas specifica speciei intelligibilis. Habent autem hanc unitatem, non ab una ratione *qua* (nam hæc objectum constituit in genere entis, & multiplex est) sed ab una ratione *sub qua*, quæ objectum constituit in genere objecti, & una est specie atomâ. Porro hæc ratio *sub qua* est quædam habitudo, quam illæ naturæ formaliter ut sunt objectū unius speciei angelicæ important: ita ut una species Angeli sit v. g. repræsentativa immediatè omnium lapidum vel herbarum, ut cōducunt ad medicinalem virtutem, vel ut pertinēt ad climata hujus regionis: alia sit similitudo avium, quatenus tali regioni deserviunt, aut tali fini, vel secundùm quod deserviunt homini, vel quatenus pertinent ad ornatum integri elementi, v. g. aeris, vel terræ, ubi est finis altior & universalior; & sic de aliis.

Ex quo patet responsio ad primam confirmationem: licèt enim Angelus possit simul & eodē 97. actu cognoscere omnes quidditates seu naturas repræsentatas per speciem intelligibilem universalem quam habet: quia tamen naturas illas & quidditates non potest attingere, nisi prout subsunt eidem habitudini & rationi *sub qua* jam explicatæ; quo pacto non habent rationem plurium, sed unius (sunt enim unum formaliter & in ratione objecti) hinc fit illum non posse plura ut plura simul intelligere.

Ad secundam confirmationem neganda est sequela Majoris: quia species intelligibilis univer- 98. salis, non est adæquata similitudo uniuscujusque ex objectis distinctis quæ repræsentat, sed potiùs excedens, ut hic art. 3. ad 3. explicat D. Thomas: licèt autem quando tertium identificatur, aut est simile adæquatè duobus extremis, hæc debeant esse eadem aut similia inter se, secùs tamen quando inadæquatè idem aut simile illis est; nam tunc aliquo modo excedit unumquodque ex illis, ut Tractatu præcedenti exposuimus. *Disp. 3. art. 3.*

Objicies secundò contra secundam conclusionem. Si quo Angelus est superior, eò per univer- 99. saliores species intelligeret, sequeretur posse dari Angelum qui omnia intelligeret per suam substantiam: Sed hoc non debet admitti: Ergo nec illud. Sequela probatur: Supponamus enim supremum Angelum nunc de facto intelligere omnia per duas species, seipsum scilicet per propriā substantiam gerentem vices speciei, & alia à se per unicam speciem ejus substantiæ superadditam: Tunc sic: Deus potest creare alium Angelum isto perfectiorem: Ergo & qui intelligat omnia per pauciores species, atque adeò per solam suam substantiam.

Respondeo negando sequelam. Ad probatio- 100. nem dico, datâ illâ hypothesi, omnibus Angelis præexistentibus superaddendam esse novam speciem, qua repræsentetur Angelus de novo productus: sicque Angelus qui antea erat supremus inciperet intelligere omnia per tres species; scilicet seipsum per propriam substantiam: alia sibi inferiora per speciem accidentalem illi ab initio creationis inditam; & Angelum de novo creatum, per aliam speciem accidentalem ei de novo superadditam. Et sic semper procedendum est, si abeatur in infinitum in creatione Angelorum: semper enim superior habebit pauciores species, non per minorationem dualitatis, sed per additionem seu multiplicationem pluralitatis in inferioribus, ut loquitur Cajetanus hic art. 3. §. *contra eandem*.



DISPVTATIO IX.

De objecto cognitionis Angelicæ.

Ad quæst. 56. & 57. D. Thomæ.

Objectum cognitionis Angelicæ est duplex, spirituale scilicet & materiale: de primo agit S. Doctor quæst. 56. de altero quæst. 57. Nos verò de utroque in hac disputatione differemus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus cognoscat seipsum per suam substantiam tanquam per speciem impressam & expressam?

§. I.

Utraque pars quæsiti resolvitur.

1. Dico primò: Angelùs seipsum cognoscit per suam essentiam, tanquam per formam sive speciem intelligibilem; subindeque non indiget aliquâ specie accidentali ad sui cognitionem. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hic quæst. 56, art. 1. contra Marsilium & Vazquem, asserentes Angelum indigere specie intelligibili in sui cognitione; & contra Scotum in 2. dist. 3. quæst. 10 dicentem quod licèt Angelus cognitione intuitivâ possit se cognoscere per suam essentiam tanquam speciem, cognitione tamen abstractivâ seipsum cognoscit per speciem superadditam.

2. Probatur conclusio ratione fundamentali. Species intelligibilis est provisa à natura tanquam vicaria ipsius objecti, quando objectum ipsum non potest uniri cum potentia intellectiva in esse intelligibili; nam si objectum ipsum possit seipso in esse intelligibili uniri, frustra desideratur aliud vices ipsius gerens, cùm ipsum objectum sit quod debet intelligi: Sed essentia Angeli potest seipsâ uniri in esse intelligibili cum intellectu ipsius: Ergo Angelus non indiget specie accidentali ad sui cognitionem; sed seipsum cognoscit per suam substantiam. Major patet, Minor probatur. Ut objectum per seipsum uniatur cum intellectu in esse intelligibili, & munus formæ seu speciei intelligibilis præstet, tres requiruntur & sufficiunt conditiones. Prima est, quòd seipso sit intelligibile in actu, & idcirco res materiales non possunt uniri intellectui. Secunda est, quòd sit proportionatum in immaterialitate cum potentia cognoscitiva, ita ut ad minus sit æquè immateriale ac ipsa; cùm enim debeat ei uniri ut forma intelligibilis, debet ad minus eam æquare in immaterialitate. Tertia tandem est, quòd sit intimè unitum cum ipsa potentia. Atqui essentia Angeli tres illas conditiones habet: cùm enim sit expers omnis materiæ, est intelligibilis in actu; species namque intelligibilis non aliter reddit objectum intelligibile actu, nisi separando illud à materia: est etiam proportionata, utpote ejusdem immaterialitatis cum proprio intellectu, qui ab ea dimanat tanquam proprietas: unde etiam est intimè illi conjuncta; nam proprietas & essentia maximè unita sunt, & magis quàm intellectus & species ab extrinseco adveniens. Ergo essentia Angeli potest seipsâ uniri in esse intelligibili, cum intellectu ipsius.

3. Confirmatur: Ideò in visione beatifica Deus per suam essentiam, tanquam per speciem intelligibilem, videtur à Beatis, quia divina essentia, respectu intellectûs Beati, habet tres illas conditiones enumeratas: primam quidem, quia est maximè intelligibilis, imò ipsa intelligibilitas in actu: secundam verò, quia licèt inter divinam essentiam, & intellectum creatum secundùm se consideratum, non sit debita proportio, benè tamen inter ipsum ut elevatum lumine gloriæ, quo mediante fit deiformis, & particeps divinæ intellectualitatis, ut vidimus in Tractatu de visione beata: tertiam denique, quia divina essentia intimè unitur cum eodem intellectu sic elevato & deificato: Ergo cùm essentia Angeli habeat tres illas conditiones in ordine ad cognitionem sui, non est cur negetur, Angelum seipsum intelligere per suam essentiam, tanquam per formam intelligibilem: quod etiam magis patebit ex solutione argumentorum.

Dico secundò: Substantia Angeli non gerit vices speciei expressæ in cognitione sui, sed Angelus intelligendo se, format aliquod verbum, ab ipsa intellectione & substantia Angeli realiter distinctum. Est contra Cajetanum suprà quæst. 27. art. 1. §. *ad tertium*, ubi docet Angelos non formare verbum in propria cognitione: cujus sententiam probabilem reputat Nazarius, etiam ex mente D. Thomæ: sed alii Thomistæ oppositum tenent. Et quoad mentem D. Thomæ, non videtur ulla esse posse difficultas, nisi velimus ad ea quæ sunt evidentissima voluntarias adhibere interpretationes: nam 4. cont. Gent. cap. 11. sic formaliter ait: *Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia licet intentio intellecta sit in eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est in eis idem intelligere & esse.* Ubi S. Doctor, per *intentionem intellectam*, intelligit speciem expressam, sive verbum, ut concedunt Adversarii. Ergo ex D. Thoma, ipsa substantia Angeli non gerit vices verbi seu speciei expressæ in cognitione sui. 4.

5. Ratio etiam id suadet: Hoc enim inter speciem impressam & expressam reperitur discrimen, quòd species impressa est forma intelligibilis, at verò species expressa est in actu secundo intellecta; ita ut esse intrinsecum istius sit esse intellectum: illius verò sit esse intelligibile, nondum pertingens ad ultimam actualitatem ordinis intelligibilis: quamvis autem essentia Angeli sit ex se forma intelligibilis, non est tamen tantæ perfectionis, ut sit ex se forma intellecta in actu secundo: unde fit ut non possit immediatè per seipsam terminare propriam cognitionem; sed necessaria sit species expressa, in qua habeat illam actualitatem, quam ex se non habet, ut sit propriæ cognitionis terminus.

6. Confirmatur: Ut natura Angeli esset verbum, deberet identificare sibi intellectionem, & per consequens esse actus purus in ordine intelligibili: Sed hoc dici nequit, ut præcedenti disputatione vidimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Substantia quæ habet ex se rationem verbi, habet etiam rationem speciei intelligibilis: Ergo cùm inter speciem intelligibilem & verbum mediet intellectio, oportet quòd sibi identificet etiam intellectionem, & consequenter quod intelligere sit ejus esse, subindeque quòd sit actus purus in ordine intelligibili. Et hoc est quòd intendit S. Thomas loco proximè citato, dum ait quòd in Angelis intentio intellecta non est eorum substantia, quia non est in eis idem intelligere & esse.

7. Confirmatur ampliùs: Ideò essentia divina potest supplere vices verbi in visione beatifica, quia ipsa est intelligibilis in actu secundò & actus purus simpliciter, ut in Tractatu de visione beata ostend- *Disp. 3, art. 2.*

ostensum est. Ergo cùm Angeli substantia non sit in actu secundo intelligibilis, nec actus purus simpliciter, non potest in cognitione sui gerere vices verbi & speciei expressæ; sed Angelus intelligendo se, format aliquod verbum, ab ipsius intellectione & substantia realiter distinctum.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

8. Objicies primò contra primam conclusionem, authoritatem D. Thomæ ex libro 3. contra Gentes cap. 51. ubi dicit hoc esse proprium essentiæ divinæ, ex hoc quòd est veritas ipsa, & purus actus, etiã in genere intelligibilium, quòd possit esse principium formale quo intellectus intelligit, & non informare illum intellectum secundùm esse. Ergo ex D. Thoma sola essentia divina potest gerere vices speciei intelligibilis.

9. Respondeo cum Cajetano hic & Ferrariensi 2. contra Gent cap. 8. D. Thomam non loqui de quocumque intellectu, sed de alieno tantùm: sola enim essentia divina habet propter suam infinitatem, & purissimam actualitatem, quòd possit uniri alieno intellectui ut principium formale, non in esse entitativo, sed intelligibili.

10. Objicies secundo: Species intelligibilis unitur intellectui per modum formæ ipsum complentis & determinantis ad speciem cognitionis: Sed substantia Angeli non unitur proprio intellectui per modum formæ complentis & actuantis ipsum: Ergo ei non unitur ut species intelligibilis. Major patet, Minor probatur. Essentia Angeli unitur intellectui, sicut subjectum cum accidente, & radix cum proprietate: Sed quod se habet per modum subjecti & radicis, non actuat & complet, sed potiùs actuatur & completur: Ergo substantia Angeli non unitur proprio intellectui per modum formæ complentis & actuantis ipsum.

11. Confirmatur: Implicat duo habere mutuam dependentiam adinvicem, in eodem genere causæ: Sed intellectus Angeli unitur cum essentia tanquam forma cum potentia, sive subjecto radicali, & ut principium formale operandi & intelligendi: Ergo repugnat quòd etiam substantia Angeli per modum causæ formalis uniatur ejus intellectui.

12 Ad objectionem respondeo essentiam Angeli esse simul formam naturalem & intelligibilem; & inquantum formam naturalem, esse subjectum & radicem suarum proprietatum, & consequenter intellectûs & voluntatis; inquantum verò formam actu ex se intelligibilem, uniri cum proprio intellectu, per modum speciei intelligibilis, ultimò ipsum complentis & determinantis ad sui cognitionem; non repugnat enim quòd aliquid in uno ordine sit forma alterius, & in alio formetur ab ipso: unde nec est inconveniens quòd intellectus sit forma essentiæ Angelicæ in esse entis, & quod essentia Angeli sit forma sui intellectûs in esse intelligibili; ita ut quemadmodum essentia habet in esse entis ab intellectu quòd sit principium specialium operationum, nempe intellectionum, ita etiam in ordine intelligibili intellectus habeat ab essentia ultimum complementum, ultimamque determinationem ad hanc operationem in specie. Solutio est D. Thomæ quæst. 8. de verit. art. 6. ad 2. ubi ait: *Essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum eius ut actus ad potentiam in essendo; comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.* Et in resp. ad 6. *Nihil prohibet* (inquit) *aliquid esse in altero, & illud in eo, diversis modis: sicut ut totum in partibus, & è converso: & sic est in proposito, essentia enim Angeli est in intellectu eius, sicut intelligibile in intelligente: intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.*

Ad confirmationem dico nullum esse inconveniens, duo habere mutuam dependentiam ab invicem in eodem genere causæ remoto, dummodo sit in diverso genere proximo, aut secundùm diversas species; subindeque unionem duorum ex parte utriusque posse pertinere ad genus causæ formalis remotum, dummodo sit in diverso genere proximo, aut secundùm diversas species illius: v. g. essentia in creatis est potentia receptiva existentiæ, & principium formale specificativum ipsius; ideò enim existentia est hujus speciei determinatæ, quia oritur ab hac essentia; aliunde verò ipsa existentia est actus & forma respectu essentiæ, datque illi formaliter in actu exercito esse tale in specie existens, sive ens participialiter: unde unio essentiæ cum existentia, ut se tenet ex parte essentiæ prout receptivæ, pertinet ad genus causæ materialis; prout verò per modum causæ formalis determinat existentiam ad speciem, pertinet ad genus causæ formalis: similiter prout se tenet ex parte existentiæ, quatenus informat & actuat essentiam, reducitur etiam ad genus causæ formalis universale & remotum; est tamen diversum genus proximum, aut diversa species causalitatis formalis. Nullum ergo est inconveniens quòd essentia & intellectus Angeli habeant similiter mutuam dependentiam in eodem quidem genere remoto causæ formalis, in diverso tamen proximo (maximè prout ad duos ordines pertinent, entitativum scilicet & intelligibilem) & quòd eadem materialiter unio intellectûs cum essentia Angelica, tanquam formæ cum potentia, sive subjecto radicali, sit etiam unio ipsius essentiæ cum intellectu, tanquam formæ ex se intelligibilis cum potentia cognoscente ab ipsa dimanante. Etenim sicut eadem essentia Angeli est forma naturalis & simul intelligibilis, & in quantum forma naturalis est principium radicale & formale intellectûs, inquantum verò forma intelligibilis est illius objectum, omnino in immaterialitate ei proportionatum: ita etiam postulat unam & eandem realiter unionem, quâ uniatur intellectui in ordine naturali, tanquam subjecto & principio radicali; & in ordine intelligibili, per modum formæ intelligibilis. 13

Objicies tertiò: Nulla substantia creata potest in doctrina D. Thomæ esse immediatè operativa, ut patet ex dictis disputatione præcedenti: Sed si Angelus seipsum intelligeret per suam substantiam, tanquam per formam seu speciem intelligibilem, talis substantia (quæ ut patet creata est) immediatè operativa esset: Ergo Angelus non potest seipsum cognoscere, per suam essentiam, tanquam per formam seu speciem intelligibilẽ. Minor probatur: Quod unitur intellectui per modum speciei intelligibilis, activè concurrit ad intellectionem, sicut & ipsa species intelligibilis: unde in Tractatu de visione beatifica ostendimus essentiam divinam, unitam intellectui beatorum per modum speciei intelligibilis ad visionem beatificam activè concurrere: Ergo si substantia Angeli ejus intellectui per modum speciei ad sui cognitionem uniatur, aliqua substantia creata erit proximè & immediatè operativa. 14

Disp. 2. art. 5. 3.

Respon-

15. Respondeo primò, concessâ Majori, negando sequelam Minoris. Etsi enim substantia angelica habeat rationem speciei respectu sui intellectûs in ordine ad sui cognitionem, non est tamen necesse quòd immediatè per seipsam, sed sufficit quòd mediante intellectu, tanquam suâ virtute, efficienter ad ejusmodi cognitionem, concurrat: ita ut intellectus Angeli oriatur ab ejus essentia, tanquam à natura, & tanquam ab objecto actu intelligibili; subindeque tanquam virtus utriusque utrique subordinatus, immediatè per seipsum activè concurrat ad intellectionem, in esse naturæ & intelligibili consideratam. Ratio hujus solutionis est: quia licèt ad rationem speciei intelligibilis requiratur, quòd duo exequatur munia; unum scilicet in genere causæ formalis unientis objectum cum potentia, aliud verò in genere causæ efficientis, respectu intellectionis; priorque debeat indispensabiliter à specie immediatè per seipsam præstari: non est tamen necessarium indispensabiliter, quòd secundum munus immediatè per ipsam speciem præstetur, sed sufficit quòd fiat mediante intellectu tanquam virtute ejus; ita ut ipsa intellectio in genere causæ efficientis sit solùm ab intellectu tanquam à causa proxima, & à specie intelligibili, solùm tanquam à principio radicali.

16. Respondeo secundò, quòd licèt substantia Angeli non possit esse immediatè operativa, per modum potentiæ, & in esse entitativo, bene tamen per modum speciei, & in ordine intelligibili. Cùm enim species intelligibilis non sit potentia, sed determinatio in esse intelligibili potentiæ activæ & proximæ, scilicet intellectûs, in ordine ad specificationem actûs; ad hoc ut substantia Angeli exerceat munus speciei in ordine ad cognitionem sui, non est necesse quòd concurrat ad illam per modum potentiæ activæ, sed sufficit quòd concurrat per modum determinationis potentiæ operativæ in ordine intelligibili, quod secundum non implicat, sicut primum.

17. Addo, ideo in Schola Divi Thomæ substantiam non posse esse per modum potentiæ proximè operativam in ordine entitativo, quia cum existentia substantiæ creatæ & operatio sint actus distincti oportet quod etiam substantia (quæ est potentia per se primo ad esse) & principium proximum operationis (quod specificatur ab operatione) distinguantur realiter. Cæterum esse substantiæ angelicæ ut habentis rationem formæ intelligibilis, & operatio quæ est intellectio, non distinguuntur realiter, eò quod existentia totius ordinis intelligibilis sit ipsum intelligere, quod est ultima actualitas talis ordinis.

18. Dices: Si substantia Angeli in ordine intelligibili posset esse immediatè operativa, & per se primò intellectionem tanquam proprium actum respiceret, sequeretur quòd aliqua substantia creata posset aliquid extra proprium prædicamentum per se primò respicere: Sed hoc repugnat rationi substantiæ: Ergo & illud. Sequela Majoris patet: nam intellectio angelica, cùm sit accidens, est extra prædicamentum substantiæ. Minor verò probatur: quia in hoc distinguitur prædicamentum substantiæ ab accidentibus, quòd cùm illud sit perfectissimum, debet esse omnibus modis completum intra suam lineam, ac proinde habere intra illam suum proprium specificativum, nec potest ab aliquo extrinseco specificari, accidentia verò, cum non sint entia simpliciter, sed entis entia, hoc est affectiones substantiæ, quæ dicitur

A simpliciter ens, non habent suum specificativum intra propriam lineam, sed possunt speciem emendicare ab aliquo extrinseco.

Respondeo negando sequelam Majoris: quia ad rationem speciei intelligibilis, materialiter & per accidens se habet quod in ordine entitativo sit substantia, vel accidens; & sic ex eo quod substantia Angeli, in ratione speciei intelligibilis formalissimè sumpta, respiciat per se primò intellectionem, non sequitur quod prout habet rationem substantiæ, in esse entitativo illam per se primò respiciat. 19.

B Objicies quartò: De ratione speciei intelligibilis est quod inhæreat, cum non possit aliter uniri intellectui, quàm per inhærentiam: Sed substantia Angeli, cùm sit per se subsistens, inhærere nequit: Ergo nec habere rationem speciei intelligibilis in cognitione sui. 20.

Respondeo negando Majorem: Cùm enim species intelligibilis pertineat ad gradum intellectivum, qui est perfectio simpliciter simplex, & formaliter reperiatur in Deo, ut est certum de fide, saltem quantùm ad speciem expressam; ipsaque divina essentia in visione Beatifica vice speciei intelligibilis gerat, ut in Tractatu de visione beata ostendimus, falsum est quod prædicta species includat essentialiter imperfectionem inhærentiæ aut informationis; sed unitur intellectui per aliã unionem altiorem, quæ est aliqualis identificatio & potest non incongruè informatio intelligibilis appellari, ut ibidem fusè exposuimus. Si ergo aliquando species intellibilis inhæreat, hoc ei convenit per accidens & materialiter, inquantum habet esse accidentale: quod contingit quando est ab objecto entitativè distincta. Unde D. Thomas hic quæst. 56 art. 1 *Nihil differt ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit aliquando inhærens, & quòd sit per se subsistens non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibiliũ se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum.* 21. Disp. 2, art. 3.

C

D Dices: Esto quod de ratione speciei intelligibilis non sit quod inhæreat intellectui, debet tamen illi subordinari: Sed essentia Angeli, illius intellectui subordinari nequit: Ergo nec habere rationem speciei intelligibilis in cognitione sui. Minor patet: quia subordinatio dicit dependentiam, quæ non est in essentia Angeli respectu intellectûs. Major probatur: Omne principium quo subordinatur principio quod: Sed species intelligilis est principium quo, intellectus verò principium quod: Ergo species intelligibilis subordinatur intellectui. 22.

Respondeo distinguendo Majorem: Species intelligibilis debet intellectui subordinari, quando species est accidens, transeat Major: quando est substantia, & radix intellectûs, nego Majorem. Ad probationem in contrarium dicendum est principium quo subordinari principio quod, quando dependet & sustentatur ab ipso, estque ejusdem ordinis cum illo: si verò non sustentetur ab illo, sed potius ipsum sustentet, aut sit altioris ordinis, non subordinatur illi, sed potius illud sibi subordinat: essentia autem Angeli, intellectum ejus sustentat, & sic etiam in ratione speciei non subordinatur illi. 23.

E

Addo quòd, licèt in aliis rebus principium formale quo subordinetur principio quod, non tamen id est admittendum in intellectu & specie intelligibili. Ratio autem disparitatis desumitur ex propia natura intellectûs & speciei, seu obje- 24.

cti intelligibilis: nam in aliis rebus principium formale quo non transit in naturam principii quod, seu non identificatur cum eo, sed manet omnino ab illo distinctum, ita ut ex utroque unum tertium non resultet: at verò in ordine intelligibili intellectus transit in speciem seu objectum intelligibile; quia intellectus fit ipsa res intellecta, in esse intentionali; & ideò dato quòd intellectus suo modo influat ut quod, adhuc species seu objectum non subordinabitur illi, quia intellectus est intelligibiliter ipsa species seu objectum, & nihil subordinatur sibi ipsi.

25. Objicies ultimò contra secundam conclusionem. Substantia Angeli non solùm est intelligibilis in actu, sed etiam actu est intellecta ab intellectu angelico; ille enim est semper in actu secundo respectu cognitionis sui, ut infrà dicemus: Ergo habet sufficientem actualitatem ut gerat vices non solum speciei impressæ, sed etiam expressæ in cognitione sui.

26. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Licèt enim substantia Angeli sit semper actu intellecta ab Angelo, hoc tamen convenit ei per accidens, & non essentialiter; aliàs esset suum intelligere, & actus purus in ordine intellectuali, ut suprà ostendimus: ut autem haberet rationem verbi seu speciei expressæ, deberet esse essentialiter intellecta; quia de essentia verbi est actu intelligi, seu actualem intellectionem terminare.

§. III.

Corollaria ex dictis.

27. EX dictis colliges primò, quòd sicut Angeli cognoscunt suam substantiam, per eandem ipsam substantiam tanquam per speciem, ita & per eandem cognoscunt omnes suas proprietates. Ratio est, quia sicut ipsa substantia est forma intelligibilis, seipsam repræsentans intellectui, ita est forma intelligibilis illi repræsentans ea quæ continet, & quorum est radix & origo: Sed substantia Angeli suas proprietates continet, & est illarum radix & origo: Ergo est forma intelligibilis repræsentans intellectui Angeli suas proprietates.

Addo quod, quidquid repræsentat unum quidditativè & comprehensivè, repræsentat etiam omnia quæ cum eo connectuntur: Sed essentia Angeli repræsentat seipsam proprio intellectui quidditativè & comprehensivè, & cum suis proprietatibus connectitur: Ergo etiam illi omnes suas proprietates repræsentat.

28. Colliges secundò, quod licèt supponeremus Angelum habere cognitionem abstractivam sui, intelligendo suam substantiam, solùm quantùm ad prædicata essentialia, & non quantùm ad subsistentiam & existentiam, ut vult Scotus, ejus tamen substantia haberet rationem speciei intelligibilis, respectu talis cognitionis.

Probatur, quia etiam hac factâ suppositione substantia Angeli esset actu intelligibilis, proportionata proprio intellectui, eique intimè unita; quæ sunt conditiones necessariæ & sufficientes ut aliquod objectum habeat rationem speciei intelligibilis, ut suprà vidimus: unde in tali casu Angelus propriâ substantiâ tanquam specie inadæquatè uteretur, ad cognoscenda nimirum sua solùm prædicata essentialia, non attingendo suam subsistentiam & existentiam.

Colliges tertiò, animam rationalem non posse in statu informationis seipsam per seipsam intelligere, sed intelligere aliqua specie accidentali in sui cognitione: cùm enim sit forma corporis, non est actu sed potentiâ tantùm intelligibilis in statu informationis. Quando verò fuerit separata à corpore, tunc intelliget seipsam per suam substantiam tanquam per speciem, quia tunc intelliget modo angelico, nec indigebit speciebus acceptis à rebus sensibilibus, aut conversione ad phantasmata. 29.

Colliges quartò, unum Angelum non posse cognoscere alios per suam substantiam tanquam per speciem. Ratio hujus est, quia species est perfecta, & formalis similitudo objecti: substantia autem unius Angeli non perfectè assimilatur substantiæ alterius, imò est diversæ naturæ & speciei ab illa, ut suprà ostendimus: Ergo non potest esse species repræsentativa illius. Ita S. Thomas quæst. 8. de verit. artic. 7. ubi sic discurrit: *Cùm omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam non potest plus de alio Angelo cognoscere, quàm hoc in quo essentia est similis: unus autem Angelus alteri non assimilatur nisi in natura communi; & sic sequeretur quòd unus alium non cognosceret cognitione completâ.* 30. Disp. 2. art. 3.

Confirmatur: Ut aliquid habeat rationem medii ducentis in perfectam cognitionem alterius, debet illud continere vel formaliter vel eminenter: Sed substantia unius Angeli neutro modo alterius substantiam continet, ut patet ex suprà dictis: non enim continet illam formaliter, cùm illam superet, vel superetur ab illa in perfectione essentiali; nec etiam eminenter, cùm eminentialis continentia rerum secundùm proprias differentias, soli Deo, qui est causa totius entis in tota sua latitudine, competere possit: Ergo substantia unius Angeli non potest habere rationem speciei vel medii ducentis in perfectam cognitionem alterius. Hinc. 31.

Colliges quintò, unum Angelum non posse cognoscere alterum per substantiam ipsius Angeli cogniti: tum propter rationem jam assignatam: tum etiam propter aliam, quæ sic breviter deducitur. De ratione speciei impressæ est ut uniatur cum potentia cognoscitiva: Sed substantia unius Angeli non potest uniri cum intellectu alterius: Ergo nec esse species repræsentativa illius. Major patet ex suprà dictis, Minor etiam facilè suadetur. Nam vel unio illa esset per identitatem, vel per naturalem colligationem (quomodo proprietates uniuntur essentiæ) vel per veram inhærentiam, vel per illapsum? Atqui nullo ex his modis potest substantia unius Angeli uniri intellectui alterius: Ergo nullo modo. Major sufficientem continet inductionem, Minor breviter probatur. Non enim potest unio illa fieri per identitatem, cùm unus Angelus sit distinctus ab alio: nec per naturalem colligationem, cùm unus non sit proprietas alterius, & unus possit existere, altero non existente: nec etiam per inhærentiam, quia substantia non potest inhærere: nec denique per illapsum, ut disputatione quarta ostendimus; quia talis illapsus requirit plenum & perfectum dominium unius Angeli (quod tamen non habet) ad immutandum & movendum intellectum alterius: unde hæc prærogativa summo & circumscripto spiritui reservatur, ut ait Divus Bernardus serm. 5. in Cantica: Ergo &c. Cognoscit itaque unus Angelus alterum, non per alterius substantiam, sed per spe- 32.

speciem ejus in intellectu suo existentem, ut ait D. Thomas hîc art. 2. ad 3. Et in corpore ejusdem articuli dicit quòd *unicuique spiritualium creaturarum à verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium, quam spiritualium*

33 Colliges sextò, Angelum cognoscere Deum per suam substantiam, tanquam per speciem. Ita D. Thomas hic articulo 3. ubi ait aliquid posse cognosci tripliciter: *Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente; sicut si lux videatur in oculo..... Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapis videtur ab oculo, per hoc quod eius similitudo resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat; sicut videmus hominem in speculo.* Postea subdit: *Cognitio autem quâ Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas, & similatur illi cognitioni quâ videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei.* Quibus verbis corollarium istud & docuit, & probavit. Nam si essentia Angeli habet rationem speciei & principii quo, respectu cognitionis sui, etiam debet esse species & forma respectu cognitionis eorum quorum est similitudo; eadem enim specie quâ videtur imago, videtur etiam res per eam repræsentata: Atqui substantia Angeli est imago & similitudo Dei: juxta illud Ezechiël. 28. *Tu signaculum similitudinis*: Ergo hoc ipso quòd haberet rationem speciei respectu cognitionis sui, debet etiam habere rationem speciei respectu cognitionis naturalis Dei. Veruntamen quia Deus non est objectum primò sed secundariò tantùm per essentiam Angeli repræsentatum (nam essentia Angeli ut habet rationem speciei, seipsam per se primò repræsentat) subdit Divus Thomas: *quòd magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia & ipsa natura Angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.* Quibus verbis declarat, quòd licèt substantia Angeli habeat rationem speciei intelligibilis & medii quo, in ordine ad cognitionem naturalem Dei, magis tamen se habet ut objectum priùs cognitum, quod mediũ in quo, seu medium quod appellatur. Unde eodem modo cum proportione debemus de essentia Angeli respectu cognitionis naturalis Dei philosophari, quo de essentia divina respectu cognitionis creaturarum: sicut enim essentia divina est medium quo & in quo Deus cognoscit creaturas, quia non repræsentat illas nisi secùndariò, & mediante sui repræsentatione; ita & essentia Angeli habet rationem medii quo & in quo, in ordine ad cognitionem naturalem Dei.

Dices primò: Essentia unius Angeli habet majorem similitudinem cum essentia alterius Angeli, quàm cum essentia Dei, utpote cùm non conveniat cum Deo nisi analogicè, cum alio verò Angelo univocè; & tamen non potest habere rationem speciei intelligibilis ad cognoscendum alium Angelum, ut præcedenti corollario vidimus: Ergo multò minus ad cognoscendum Deum.

34 Sed negatur consequentia, & paritas. Ratio disparitatis est, quia essentia unius Angeli non est effectus alterius Angeli, bene autem ipsius Dei; secundùm quam rationem habet ipsum repræsentare, utpote imago & similitudo illius, ut antea declaravimus.

Dices rursus: Si Angeli per suam essentiam tanquam per formam intelligibilem, naturaliter Deum cognoscerent, sequeretur naturalem illam singulorum cognitionem quam habent de Deo, esse, sicut eorum essentiam, diversæ speciei: Sed hoc non debet admitti: Ergo nec illud. Sequela 35
Majoris constat: Cognitio enim quam habet Angelus de aliquo objecto, desumit suam unitatem à specie per quam illud intelligit: Ergo cùm essentia cujuslibet Angeli specie differat ab essentia alterius, si illa habeat rationem speciei respectu cognitionis naturalis quam quilibet habet de Deo, evidens est cognitionem naturalem de Deo esse diversæ speciei in quolibet Angelo. Minor verò probatur: Cognitio beatificans Angelos beatitudine naturali, debet esse ejusdem speciei in omnibus: Sed cognitio naturalis quam habent de Deo est talis: Ergo non debet distingui specie in ipsis. Minor est certa, Major verò probatur primò, Quia beatitudo supernaturalis est ejusdem speciei in omnibus Angelis: Ergo & naturalis. Secundò, Quia cognitio de Deo, naturaliter beatificans Angelos, terminatur in quolibet ad idem objectum formale, scilicet ad Deum ut auctorem & finem naturæ. Tertiò, Quia fit medio habitu sapientiæ naturalis, qui est ejusdẽ speciei in omnibus, sicut sapientia supernaturalis.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego Majorem; & 36
ad ejus primam probationem, nego consequentiam & paritatem. Ratio disparitatis est, quia beatitudo supernaturalis Angelorum habet in omnibus idem objectum formale primarium, scilicet Deum ut authorem & finem supernaturalem: beatitudo autem naturalis eorumdem, si consistat in cognitione Dei, non habet idem objectum primarium in omnibus, sed diversum, nempe propriam uniuscujusque essentiam, ad quam primariò terminatur, & secundariò tantùm ad Deum. Per quod patet ad secundam probationẽ ejusdem Majoris: cognitio siquidem illa naturaliter Angeli beatificativa non terminatur nisi secundariò ad Deum, subindeque non ab ipso, sed ab essentia Angeli, quam per se primò respicit, specificatur. Addo quòd cognitio illa naturalis quam habet Angelus de Deo, mediantè suâ essentiâ tanquam specie, non oritur in singulis ab eodem, sed à diverso medio, nempe à propria uniuscujusq; essentia. ex quo fit quod habeat modum actualitatis & immaterialitatis diversum. Ad ultimam probationem, nego quòd habitus sapientiæ naturalis sit ejusdem speciei in omnibus Angelis: dato enim quòd habitus naturales in Angelis reperti distinguantur ab eorum intellectu, debent specie inter se distingui, sicut essentia & intellectus in quibus sunt.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli inferiores comprehendant superiores?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

Suppono primò, comprehensionem in rebus spiritualibus dici per analogiam ad eam quæ in rebus corporeis reperitur. In rebus autem materia-

terialibus sumitur dupliciter: primò prout idem est ac assecutio quæ terminat insecutionem; quod enim insequentes tandem attingimus, dicimur comprehendere: secundo pro continentia sive inclusione totali unius quanti intra aliud, adeò ut undequaque terminis ipsius claudatur. Similiter ergo in rebus spiritualibus comprehensio sumitur dupliciter, ut notat D. Thomas suprà quæst. 12. art. 7. ad 1. primò pro assecutione, obtentione, & possessione illius quod appetebatur; in quo sensu visio beata dicitur comprehensio, & ab ea Beati appellantur comprehensores: secundo pro adæquatione quá spiritualis aliqua operatio, putà intellectio, adæquat aliquod objectum, attingendo illud, quantùm attingibile est, & in hoc sensu sumitur in præsenti.

58 Suppono secundò contra Vazquem, Angelos superiores comprehendere inferiores. Probatur breviter: Quilibet Angelus seipsum comprehendit, utpote cùm habeat vim intelligendi suæ naturæ proportionatam, ejusque intellectualitas illius intelligibilitatē adæquet: Ergo cum Angelus alteri superior, vim intelligendi perfectiorem habeat, quàm inferior, sicut & nobiliorem naturam, à fortiori inferior comprehendi poterit à superiori. Difficultas ergo solùm restat, an Angeli inferiores comprehendant superiores? in cujus resolutione tres sunt sententiæ.

Prima sententia absolutè affirmat Angelum inferiorem comprehendere superiorem. Ita Bannez supra quæst. 56. art. 2. & Salmanticenses hic disp. 6. dubio 3. Secunda, quam docent Nazarius, Marcus à Serra, & alii, id absolutè negat. Tertia est media, quam sequitur Joannes à S. Thoma, ponens Angelos inferiores, ex vi solius propriæ virtutis intellectivæ, non comprehendere superioras; quamvis eos de facto comprehendant, quia lumen naturale ipsorum perficitur & roboratur per illuminationem superiorum.

§. II.

Statuitur prima conclusio.

59 Dico primò, Angelum inferiorem, ex vi solius virtutis naturalis sui intellectûs, non comprehendrre superiorem.

Probatur primò conclusio ratione fundamenli. Ad comprehensionem requiritur ut objectum tam perfectè cognoscatur, quantùm ex propria natura cognoscibile est: Sed Angelus inferior non cognoscit superiorem hoc modo: Ergo ipsum non comprehendit. Major est certa, nam ut ait D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 3. *Tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivæ, & non excedit ipsam.* Minor verò probatur primò ex eodem S. Doctore 2. contra Gent. cap. 98. ubi admittit hanc propositionem ex libro de causis: *Substantia separata inferior, cognoscit superiorem secundùm modum substantiæ cognoscentis, non secundùm modum substantiæ cognitæ, sed inferiori modo:* Et libro de causis lectione 8. circa finem, loquens de intelligentia, inquit: *Superiora cognoscit per modum substantiæ suæ, inferiori modo quàm res superior sit in seipsa:* Ergo ex D Thoma Angelus inferior non cognoscit superiorem tam perfectè, quantùm ex propria natura cognoscibilis est.

Secundò probatur eadem Minor ratione: Angelus superior ex sua natura est cognoscibilis suâ propriâ cognitione: Sed inferior non potest illum tam perfectâ cognitione cognoscere; cùm non adæquet illum in vi intellectiva, sicut nec in immaterialitate & perfectione naturæ. Ergo idem quod priùs.

Tertiò eadem Minor suadetur ab inconvenienti: Si enim Angelus inferior tam perfectè cognosceret superiorem, quàm superior à seipso cognoscitur, & quàm ex natura sua cognoscibilis est, Angelus superior non cognosceret perfectiùs Deum, cognitione naturali, quàm inferior; subindeque non esset illo beatior, beatitudine naturali: Sed hoc non debet admitti: Ergo nec illud. Minor patet, Sequela verò Majoris probatur. Non potest dari perfectior cognitio Dei ex effectibus naturæ, quàm sit illa quæ est comprehensiva ejusmodi effectuum: Sed si Angelus inferior semel comprehēdat propriâ virtute Angelum superiorem, comprehendet etiam in vi præcisè talis virtutis quemlibet alium effectum naturæ, ut concedunt Adversarii: Ergo nulla ex effectibus dari poterit cognitio Dei perfectior tali cognitione inferioris Angeli; sicque ex illis effectibus non cognoscet Angelus superior perfectius Deum, virtute propriâ, quàm ipsum cognoscat Angelus inferior.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio principalis. Ad cōprehensionem requiritur perfecta adæquatio cognoscentis cum cognoscibili, adeò ut tanta sit vis cognoscitiva cognoscentis, quanta cognoscibilitas objecti: Sed Angeli inferiores non adæquant perfectè cognoscibilitatem superiorum: Ergo nec eos comprehendunt. Major patet ex prima suppositione, Minor verò probatur. Intantum aliquid est cognoscibile in quantum est actu; unde quod non adæquat alicujus rei actualitatem, non adæquat etiam ejus cognoscibilitatem: Sed Angeli inferiores non adæquant actualitatem superiorum: Ergo nec illorum cognoscibilitatem. Minor quamvis sit evidens, adhuc probatur: quia intantum aliquid est perfectum, inquantum est in actu; subindeque quod non adæquat alicujus perfectionem, non adæquat etiam ejus actualitatem: constat verò Angelum inferiorem non adęquare perfectionem superioris, cum distinguantur specie, & species se habeant veluti numeri, quorum unus excedit alium, aut ab illo exceditur: Ergo Angeli inferiores non adæquant perfectè cognoscibilitatem superiorum. 40

Respondent Bannez & Salmanticenses, omnes Angelos esse æquales in intelligibilitate & actualitate, secundùm gradum, qui consistit in elevatione supra materiam, dicente omnimodam independentiam ab illa, tanquam à subjecto & ab objecto; & hoc sufficere ad comprehensionem, non obstante inæqualitate quam habent in modo habendi gradum illum; sive in ratione specifica; quia excessus secundùm rationem specificam se habet materialiter. 41

Sed contra: Per intelligibilitatem secundum gradum non redditur intelligibilis tota entitas Angeli: Ergo ut inferiores comprehendant superiores, non sufficit quòd adæquent eorum intelligibilitatem, secundum gradum & rationem genericam, sed requiritur adæquatio secundum rationem specificam. Consequentia est evidens: quia comprehensio debet adæquare intelligibilitatem quæ reddat totam rei entitatem intelligibilem, aliàs non adæquaret totam rei entitatem. Antecedens verò probatur: Intelligibilitas sequitur entitatem per modum passionis; unde non magis

magis extenditur quàm ipsa entitas: Ergo impossibile est quod intelligibilitas quæ consequitur ad gradum immaterialitatis, omnibus Angelis communem, reddat totam cujuslibet Angeli entitatem intelligibilem.

42. Secundo probatur conclusio: Non potest Angelus inferior comprehendere superiorem, nisi comprehendat etiam species ejus intelligibiles: Sed Angelus inferior non comprehendit species intelligibiles Angeli superioris: Ergo nec ipsum comprehendit. Minor est formaliter D. Thomæ quæst. 16. de malo, art. 8 ubi sic habet: *Unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectûs, & aliter ad species inferioris intellectûs: nam species intelligibiles superioris intellectûs sunt universaliores, & ideò non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectûs.*

Probatur etiam eadem Minor ratione. Vel Angelus inferior cognosceret speciem quæ Angelo superiori repræsentat omnia sibi inferiora, per unam speciem, per unam cognitionem, & per unum verbum, vel per plures species, plures cognitiones, & plura verba: Neutrum dici potest: Ergo &c. Prima pars Minoris patet: quia si prædictam speciem Angeli superioris inferior Angelus cognosceret per unā speciem &c. jam species impressæ Angeli inferioris essent æquè universales ac species impressæ & expressæ Angeli superioris, quod tamen esse falsum constat ex dictis disputatione præcedenti. Secunda verò pars probatur: Quando res aliqua cum omnibus ad eam pertinentibus cognoscitur, non simul, sed sigillatim, & per partes, non potest dici comprehendi; sicut in rebus corporeis non potest aliquod vas dici comprehendere aliquem liquorem, si possit tantùm seorsim & per partes continere illum, quando autem Angelus inferior per diversas cognitiones cognosceret totam speciem superioris, non cognosceret eam nisi veluti partem post partem: Ergo illam non comprehenderet.

Major verò, quòd scilicet Angelus inferior non possit comprehendere superiorem, nisi etiam comprehendat species ejus intelligibiles, probatur primò, argumento ad hominem, contra Adversarios: Contra Bannem quidem, quia ipse tenet quòd species Angeli sunt proprietates ipsius; unde cùm ad comprehensionem essentiæ necessarium sit comprehendi ejus proprietates; eò quòd illæ radicaliter contineantur in essentia, non potest Angelus inferior comprehendere superiorem, nisi etiam possit ejus species comprehendere.

Contra Salmanticenses verò probatur eadem Major: Ratio propter quam ipsi ex D. Thoma deducunt, Angelum inferiorem comprehensivè cognoscere superiorem, est quia asserunt quemlibet Angelum debere comprehendere omne ens naturale; totumque universum esse objectum sufficienter proportionatum cuilibet substantiæ intellectuali completæ, ad hoc ut ab ipsa comprehendatur: Atqui species angelicæ pertinent ad ordinem naturalem, cùm sint accidentia connaturalia præcipuarum partium universi: Ergo si Angelus inferior possit comprehendere substantiam Angeli superioris, poterit etiam ejus species comprehendere.

Secundò probatur eadem Major ratione. Angelus potest comprehendere omne illud quod non habet magis de intelligibilitate, quàm ipse de intellectualitate: Sed si Angelus inferior comprehenderet superiorem, species superioris non haberent magis de intelligibilitate, quàm inferior de intellectualitate; quia species non sunt magis intelligibiles quàm substantia vel intellectus cui sunt connaturales; substantia verò Angeli superioris non esset magis intelligibilis, quàm substantia inferioris esset intellectualis, si ab ipso comprehenderetur, cùm comprehensio (ut suprà dicebamus) essentialiter consistat in adæquatione virtutis intellectualis potētiæ cognoscitivæ cum intelligibilitate objecti: Ergo si Angelus inferior comprehenderet superiorem, ejus etiam species comprehenderet.

Huic argumento duobus modis respondent Salmanticenses. In primis negant Majorem: ad cujus primam probationem ex ipsorum principiis desumptam, dicunt nomine entis naturalis, quod volunt posse comprehendi à quocumq; intellectu angelico, intetelligi ens naturale sub modo essendi entitativo, non verò sub modo essendi intentionali seu intelligibili: unde cùm substantia Angeli superioris, sub modo essendi entitativo contineatur, ejus verò species ad modum essendi intelligibilem pertineant; ex eo quod quilibet Angelus totum ordinem naturæ comprehendat, solùm potest inferri, Angelum inferiorem substantiam Angeli superioris, non vero ejus species comprehendere. Ad secundam vero probationem dicunt esse disparitatem inter substantiam Angeli superioris, & ejus species: substantia enim Angeli superioris habet omnes conditiones requisitas ad hoc ut comprehendatur ab inferiori, cùm tamen speciei intelligibili Angeli superioris desit una conditio, nempe quod sit cognoscibilis per unicam cognitionem ab inferiori. 43

Hæc tamen facilè possunt confutari. Primum quidem: quia nomine entis naturalis, quod Adversarii volunt debere comprehēdi ab intellectu cujuslibet Angeli, non solùm intelligitur ens naturale materiale, & non intelligibile in actu, sed etiam immateriale & in actu intelligibile: Ergo species deservientes intellectuali naturæ, & reddentes objectum actu intelligibile pertinebunt ad ordinem entis naturalis, & erunt objectum comprehensionis angelicæ, tanquam aliquid pertinens ad naturam intellectualem, & intellectioni deserviens. Alterum vero: quia in hoc videtur esse manifesta repugnantia, quod scilicet species Angeli superioris non possit unico actu & unica specie adæquatè ab Angelo inferiori cognosci, bene tamen ejus intellectus & substantia: nam tota ratio, cur species intellectûs Angeli superioris non possit ab Angelo inferiori unico actu & unicâ specie adæquatè attingi, est quia est universalior quàm species intellectûs Angeli inferioris, ut docet D. Thomas loco suprà relato ex quæstione 16. de malo: Atqui similiter intellectus superioris Angeli est universalior intellectu Angeli inferioris; utpote cùm uterque debeat proportionari propriis speciebus: Ergo &c. 44

Addo quod essentia cognitionis comprehensivæ cōsistit in adæquatione intellectualitatis potentiæ, cum intelligibilitate objecti: unde illâ adæquatione semel positâ, debent adesse omnes conditiones necessariæ ad comprehensionem; sicut positâ rationalitate, necessario ponuntur omnia requisita ad esse hominis. Vel ergo intellectus Angeli inferioris adæquat intelligibilitatem & immaterialitatem speciei Angeli superioris, vel non? Si primum: Ergo habet omnia necessaria ut ipsam comprehendat. Si secundum: Ergo 45

non

natæ virtuti intellectivæ Angeli inferioris; utpote cùm hæc omnia contineantur sub ente naturali universaliter sumpto, quod est objectum proportionatum intellectûs Angeli, etiam inferioris: Ergo hæc omnia ab Angelo inferiori attinguntur.

52 Respondeo negando Majorem: ad cognitionem siquidem comprehensivam objecti requiritur insuper, quòd omnia quæ sunt formaliter & eminenter in ipso cognoscantur tantâ cognitione quantâ cognoscibilia sunt, ita ut cognitio non solùm adæquet objectum in esse entis consideratum, sed etiam consideratum in esse objecti, sive cognoscibili: cognitio enim comprehensiva non addit supra cognitionem quidditativam, saltem necessario, plurium rerum notitiam, sed adæquationem modi cognitionis activæ cum modo & perfectione cognoscibilitatis objecti: ea autem quæ sunt in Angelo superiori, excedunt in cognoscibilitate, sicut in entitate, virtutem cognitionis quam habet Angelus inferior de ipsis; propter quem excessum, licèt dicantur tali virtuti proportionata, proportione specificationis, non tamen proportione adæquationis & comprehensionis.

53 Instabis tamen: D. Thomas suprà quæst. 12. art. 8. ideò à posteriori collegit intellectum creatum non posse cognoscere omnes creaturas possibiles in Deo, quia alias comprehenderet Deum, videndo omnia quæ sunt in ipso tam formaliter quàm eminenter: Ergo censet ad cognitionem comprehensivam objecti, sufficere quòd omnia in ipso tam formaliter quàm eminenter contenta cognoscantur.

54 Respondeo negando consequentiam. Cùm enim ex una parte ad cognitionem omnium creaturarum possibilium, quæ sunt infinitæ, opus sit lumine infinito, & cognitione in actu simpliciter infinita; ex alia verò parte cognitio simpliciter infinita & in actu, non possit esse minor cognoscibilitate Dei, etiam adæquatè sumptâ, cognitio omnium possibilium, si daretur, adæquaret totam cognoscibilitatem Dei; subindeque non est mirum quòd esset comprehensiva illius.

55 Objicitur tertiò: Intellectus per se & connaturaliter exigens habere speciem quidditativè repræsentativam objecti, & connaturaliter recipiens cognitionem ejusdem objecti, debet posse comprehendere tale objectum: Sed intellectus Angeli inferioris connaturaliter exigit habere speciem quidditativè repræsentantem Angelum superiorem, & connaturaliter recipit ejus cognitionem: Ergo ipsum comprehendere potest. Major probatur: Species quidditativè repræsentans objectum, est ipsum objectum in esse intelligibili & ejusdem omnino immaterialitatis in esse repræsentativo cum ipso; unde cognitio comprehensiva talis speciei in esse intelligibili, nō potest non esse comprehensiva objecti repræsentati. Sed si intellectus Angeli inferioris connaturaliter petit habere speciem Angeli superioris, potest illam speciem secundùm esse intelligibile spectatam comprehendere; quia potest comprehendere quidquid est sibi connaturale, & eo modo quo est connaturale; illa autem species est secundùm esse repræsentativum connaturalis Angelo inferiori, eò quòd quilibet Angelus connaturaliter exigat habere species omnium entium naturalium pertinentium ad hoc universum: Ergo &c.

56. Respondeo ad comprehensionem Angeli superioris necessarium fore quòd Angelo inferiori esset connaturaliter debita species repræsentans superiorem, juxta modum ipsius superioris, & non tantùm juxta modum inferioris: quia si modus essendi objecti cogniti, sit supra modum essendi cognoscentis, species non recipitur omnino connaturaliter in cognoscente, sed supra ejus naturam: sic autem est quòd species repræsentans Angelum superiorem, recipitur in inferiori, secundùm modum ipsius inferioris Angeli, & non secundùm modum superioris, ut docet formaliter D. Thomas suprà relatus; & patet, quia quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Ad probationem in contrarium respondeo, admittendo quòd species quam habet Angelus inferior de superiori, sit secundùm esse intelligibile ipse Angelus superior, etiam secundùm excessum immaterialitatis quem habet supra inferiorem: ex hoc tamen solùm sequitur, quòd Angelus inferior cognoscat superiorem, quantùm ad illam majorem immaterialitatem quoad rem, non verò quòd comprehendat ipsum: quia ad hoc posterius non sufficit quòd species repræsentet illam majorem immaterialitatem Angeli superioris, sed præterea requiritur quòd species sit, secundùm esse diminutum quo gaudet, ejusdem immaterialitatis cum Angelo superiori, & quòd intellectus cognoscens habeat illum modum universalitatis in cognoscendo, quem habet Angelus cognitus, vel alium perfectiorem & magis universalem: quia aliàs Angelus superior non attingitur quantùm est attingibilis ex natura sua, & illo modo quo de facto attingitur per proprium intellectum.

ARTICULUS III.

Per quam speciem Angelus cognoscat singularia?

Certum est Angelos cognoscere singularia, etiam materialia. Nam ut discurrit D. Thomas hîc quæst. 57. art 2. fides Catholica docet hæc inferiora administrari per Angelos, secundùm illud ad Hebræos 1. *Omnes sunt administratorii spiritus*: si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus non sint nisi singularium. Præterea secundum philosophiæ documenta ponuntur Angeli motores orbium cœlestium, & quòd eos moveant secundum intellectum & voluntatem. Item cum singularium cognitio hominibus conveniat, non potest denegari Angelis, qui habent vim intelligendi perfectiorem, magis unitam, & ad plura se extendentem. 57

Hoc supposito, inquirunt Theologi, per quam speciem Angeli cognoscant singularia, & omnia eorum accidentia? In cujus difficultatis resolutione Scotus in 2. dist. 3. quæst. ultima, & dist. 9. quæst. 2. negat Angelum per eandem speciem, quâ intelligit naturam communem, cognoscere directè ejus individua. S. verò Bonaventura ibidem dist. 7. quæst. 2. licèt id concedat, contendit tamen, accidentia communia, sive quæ non per se conveniunt individuis, ab Angelo cognosci per proprias illorum species. 58

§. I.

Statuitur vera Sententia.

59 Dico tamen: Angelus cognoscit directè singularia, & omnia eorum accidentia, per eandem speciem, per quam naturam specificam illis communem intelligit. Ita S. Doctor, quoad individua præcisè, hic art. 2. in corp. & in solutione ad 3 his verbis: *Dicendum quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, & quantū ad principia universalia, & quantùm ad individuationis principia.* Quoad accidentia verò quodlib. 7. art. 2. in solutione ad 1. ubi sic ait: *Sicut autem per unam speciem concreatam potest Angelus cognoscere diversa individua, ita etiam multò ampliùs potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo; ut non oporteat eum aliam speciem habere, quâ cognoscat colorem & odorem unius pomi, sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo, & essentialiter, & accidentaliter.*

60 Probatur unicâ, sed efficaci ratione. Species quâ Angelus utitur in cognitione rei materialis, non repræsentat præcisè naturam specificam, sine singularitate; sed simul utrumque, etiam directè, cum omnibus accidentibus: Ergo per eandem speciem cognoscit directè singularia, & omnia eorum accidentia, per quam naturam specificam illis communem intelligit. Consequentia patet, Antecedens probatur. Species, quâ utitur Angelus ad cognoscendam rem etiam materialem, est participatio immediata divinæ essentiæ, secundum quòd habet rationem speciei intelligibilis: Ergo sicut essentia divina non repræsentat solam naturam specificam, sed etiam ad rationes individuales, cum omnibus earum accidentibus, directè extenditur, ita & species quâ utitur intellectus Angeli. Probatur Consequentia: quia effectus debet, quantùm fieri potest, assimilari suæ causæ: non est autem impossibile, sive non repugnat, neque ex parte essentiæ divinæ in ratione speciei consideratæ, neque ex parte ipsius speciei Angelicæ, ab ea per participationem derivatæ, quòd hæc sicut illa repræsentet simul naturam specificam, ejus individuationem, & omnia ipsius accidentia: Ergo de facto species Angelica hæc omnia repræsentat. Probatur Minor quoad speciem Angelicam (nam ex parte essentiæ divinæ satis constat nullam esse repugnantiam) probatur, inquam, quia cum hac universalitate prædicta species remanet adhuc, etiam in repræsentando, finita simpliciter, & solùm infinita secundùm quid; quatenus scilicet, repræsentando naturam specificam, repræsentat simul omnia ejus individua, etiam possibilia, contenta in virtute causarum naturalium pertinentium ad hoc universum; ad quod non requiritur infinita perfectio in tali specie; sicut ad hoc ut natura specifica, per eam repræsentata, omnia sua individua, etiam possibilia, contineat, non desideratur in ipsa infinita perfectio, ut magis patebit ex solutione argumentorum. Atqui si in hujusmodi specie non requiratur infinitas ad omnia suprà dicta simul repræsentanda, nulla potest dari repugnantia quin ea repræsentet: Ergo &c.

61 Confirmatur primò: Anima nostra per plures species & potentias cognoscit directè naturam specificam, ejus individua, & accidentia: Ergo per eandem speciem & potentiam debet Angelus directè & simul cognoscere ea omnia. Probatur consequentia: quia quæ possunt potentiæ inferiores divisim, possunt & superiores conjunctim.

Confirmatur secundò: Ideò species quâ utitur intellectus noster, pro statu præsenti, solam naturam communem directè repræsentat, quia fit per abstractionem à phantasmatibus, atque adeò à singularitate: Sed hæc ratio cessat in specie quâ utitur Angelus; utpote quæ non desumitur à rebus, mediante phantasmate: Ergo non est ratio propter quam concedi non debeat, quòd repræsentet directè & simul naturam specificam & ejus individua. 62

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Si species angelicæ naturam aliquam specificam repræsentantes, omnia ejus individua manifestarent, essent infinitæ perfectionis: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Intra quamlibet naturam specificam possibilia sunt infinita individua: Sed posse infinita individua repræsentare, infinitam perfectionem dicit: Ergo si species angelicæ naturam aliquam specificam repræsentantes, omnia ejus individua manifestarent, essent infinitæ perfectionis. 63

Respondeo ex Divo Thoma quæst. 20. de veritate artic. 4. ad 1. ex eo quòd species Angelicæ possint infinita individua repræsentare, non sequi illas esse infinitas simpliciter, sed tantùm secundùm quid: sicut natura, sub qua continentur infinita illa individua, est solùm infinitæ perfectionis secundùm quid; quia non obstante quod sub se infinita contineat, est definita ad certum genus, certamque differentiam; & sicut scientia indita animæ Christi se extendit ad infinitas cogitationes & actus amoris, quos Angeli & Sancti per totam æternitatem elicituri sunt; & tamen est simpliciter finita, & solùm secundùm quid infinita, ut docet idem S. Doctor loco citato & 3. p. quæst. 10. art. 3. ad 2. 64

Dices cum Scoto: Ubi pluralitas numeralis requirit majorem perfectionem, ibi infinita pluralitas requirit infinitam perfectionem simpliciter; sicut si portare simul plura pondera, inferat virtutem intensivè majorem; posse simul portare infinita, arguit virtutem infinitè intensam, sive intensivè infinitam: Sed posse repræsentare plura individua, dicit majorem perfectionem, quàm posse repræsentare unum tantùm: Ergo posse repræsentare infinita, arguit in specie angelica infinitam virtutem simpliciter. 65

Respondeo Majorem esse veram, quando pluralitas numeralis requirit majorem perfectionem secundùm intensionem determinatam, ut contingit in exemplo adducto, non tamen, quando requirit majorem perfectionem secundùm gradum specificum ordinis superioris: stat enim quòd una perfectio altioris ordinis, quamvis simpliciter finita sit, tantæ tamen sit perfectionis quòd excedat infinitas perfectiones inferioris ordinis, & eminenter æquivaleat eis; ut patet in actu charitatis, qui æquivalet quantùm ad bonitatem & perfectionem, imò superat infinitos actus amoris naturalis: unde ut una species Angelica æquivaleat infinitis speciebus nostris, quarum quælibet unam tantum quidditatem, vel unum 66

unum tantum individuum repræsentat, non requiritur quòd sit infinitè perfecta, sed sufficit quòd sit ordinis superioris.

67 Objicies secundò: Cognitio intuitiva desumitur ab objecto præsenti, & consequenter fit per species ab eo acceptas: Sed Angelus cognoscit intuitivè singularia, quando existunt: Ergo illa cognoscit per species ab illis acceptas, non verò per species universales sibi ab initio infusas.

68 Respondeo quòd quamvis cognitio intuitiva debeat necessariò terminari ad objectum præsens, non est tamen necessarium, ut species ab eo desumatur aut dependeat, sed potest esse expressa ab aliquo alio superiori, in quo objectum illud secundùm omnia quæ habet continetur & repræsentatur: unde species quibus Angeli singularia existentia intuitivè cognoscunt, sunt expressæ ab essentia divina, in qua hujusmodi singularia continentur & repræsentantur, secundùm quòd existunt in actu exercito in sua propria temporis differentia.

69 Objicies tertiò: Si Angelus cognosceret singularia, & omnia eorum accidentia, per eandem speciem, unica species rationes inter se oppositas & repugnantes, putà albedinem & nigredinem, sessionem & stationem, vitam & mortem, quæ eidem individuo successivè conveniunt, simul repræsentaret. Item cùm species sit formalis similitudo objecti quod repræsentat, si eadem species naturam singularem & omnia ejus accidentia repræsentaret, illa simul esset substantia & accidens. Præterea Angelus posset naturaliter cognoscere futura contingentia, quia per illam speciem sibi ab initio infusam cognosceret durationem in qua singularia habitura essent existentiam: Sed hæc non debent admitti: Ergo &c.

70 Respondeo ad primum, non esse contra rationem speciei excedentis & eminentis, ut simul & uniformiter repræsentet rationes oppositas, tanquam partialia & inadæquata objecta, eo quod repræsentet objectum principale in quo hæc continentur; maximè cùm repræsentet illa ut convenientia eidem objecto, pro diversis temporibus; sub qua ratione inter se non habent oppositionem & repugnantiam.

71 Ad secundum satis probabiliter dici posset, species Angelorum non repræsentare accidentia illa, nisi solùm virtualiter, atque ita non esse formales ipsorum similitudines: species enim non debet necessariò esse formalis similitudo nisi objecti primarii, aut saltem eorum quæ directè & per se ad illud pertinent. Verum conformius ad suprà dicta respondendum est, non esse inconveniens quòd eadem species sit simul in esse intelligibili substantia & accidens: quia res quæ in esse entitativo & naturali opponuntur, in esse repræsentativo & intelligibili conveniunt & adunantur, ut fusè antea declaratum est.

72 Ad tertium nego sequelam: licèt enim species Angelorum repræsentent semper rerum naturas, singularitatem, existentiam, durationem, imò & exercitium omnium istorum, non repræsentant tamen illa in actu exercito, sed in actu signato, & per modum quidditatis possibilis, abstrahendo ab actuali exercitio, actu exercito. Ratio est, quia species Angelicæ habent naturalem determinationem ad illa omnia actualiter repræsentanda, quæ actu pertinent ad hoc universum, eo modo quo ad ipsum pertinent: omnia autem illa A habent suo modo suas quidditates, secundum quas per modum possibilium nondum in actu exercito existentium continentur in virtute causarum naturalium, & sic in illis contenta pertinent ad hoc universum; atque ita & semper repræsentantur à speciebus angelicis, & ab Angelis cognoscuntur: quando verò singularia ponuntur in esse, tunc repræsentatur natura, ut in actu exercito conjuncta hic & nunc cum singularitate, existentia, duratione, & aliis accidentibus quæ tunc illi conveniunt; subindeque tunc cognoscitur ab Angelo natura singularis, ut in actu exercito existens & durans.

Nec sequitur hinc quòd species angelicæ, dum B postea in actu exercito ista repræsentant, debeant intrinsecè mutari, seu perfectionem aliquam intrinsecam de novo recipere: nam quod hæc in actu exercito antea non repræsentarent, non proveniebat ex defectu perfectionis aut actualitatis in illis, sed solum ex defectu exercitii & actualitatis in objecto, quod antea non erat in actu exercito existens & durans. Unde D. Thomas quodlib. 7. art. 3. ad 2. *Quando aliquid de novo incipit esse præsens, Angelus cognoscit illud, non factâ aliquâ innovatione in ipso Angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod prius non fuit.* Et quæst. 16. de malo art. 7. ad 13. *Quod dæmon*, inquit, *non cognoscat id quod est futurum, C non provenit ex eo quòd intellectus suus sit in potentia, sed ex eo quòd singulare futurum, nondum participat formam speciei, cuius similitudo actu præexistit in intellectu Dæmonis.* Potest hoc explicari exemplo relationis paternitatis, actu terminatæ ad unicum filium, quæ absque ulla sui mutatione, aut additione alicujus intrinseci, terminatur & extenditur ad alios de novo genitos; & idem dic de similitudine parietis, & aliis hujusmodi: quia formæ illæ sunt talis naturæ, ut habeant determinationem ad communicandum illum effectum formalem, posito solum aliquo extrinseco connotato. 73

Dices: Licèt hoc possit dici de relativis, non D tamen de absolutis; non potest enim res absoluta (qualis est species angelica) de novo habere determinationem intrinsecam quam antea non habebat, absque intrinseca sui mutatione: Sed repræsentare individua, ut existentia & durantia in actu exercito, est denominatio intrinseca, quæ non convenit speciei Angeli ante productionem ejusmodi individuorum: Ergo non habet illam 74 absque intrinseca sui mutatione.

Respondeo negando Majorem universaliter: licèt enim vera sit in rebus absolutis inferioribus, non tamen in rebus absolutis eminentibus; qualis est species angelica, quippe quæ habet excellentem repræsentandi modum, in quantum est participatio modi repræsentandi divinæ es- E sentiæ: hinc enim fit quod sicut essentia divina, ut habet rationem speciei intelligibilis, antecedenter ad determinationem voluntatis divinæ circa rerum productionem non repræsentat eas ut existentes, aut futuras; & tamen post dictam determinationem, absque eo quod intelligatur aliquid ipsi in ratione speciei superaddi, repræsentat easdem res ut futuras, imò & ut existentes in æternitate, ut in Tractatu de scientia Dei fusè exposuimus (Disp. 4. art. 1.): ita similiter species angelica repræsentativa alicujus quidditatis specificæ, antecedenter ad productionem individuorum, non dicitur illa repræsentare ut existentia in actu exercito, bene tamen statimatque existunt, quamvis ex tali

contingentis in se, cùm ex natura sua sit indifferens & indeterminatum; neque ex causis secundis, quæ etiam ex se indifferentes sunt ad unam vel alteram partem contradictionis: unde restat quod si determinationem & certitudinem habet, eam à divino decreto ad unam partem contradictionis determinante desumant. Quare sicut Angelus non potest naturaliter decretum Dei videre, ita nec potest ex viribus naturæ, certam & infallibilem futurorum contingentium cognitionem habere. A

81 Addo quod, licèt in futuris contingentibus daretur determinata illa veritas objectiva, illam tamen Angeli non cognoscerent naturaliter, quia non pertineret ad ordinem universi, qui est ordo physicus, realis, & exercitus essendi, & non solùm, objectivus: Sed species intelligibiles Angelorum, solum repræsentant ea quæ ad hunc ordinem universi pertinent: Ergo quamvis daretur quod in futuris contingentibus, independenter à divino decreto, daretur determinata veritas objectiva, propterea tamen Angeli naturaliter futura contingentia non cognoscerent. B

§. III.

Soluuntur obiectiones.

82 Contra hanc conclusionem in primis objici solet, quòd Dæmones vel per se, vel per homines quos inspirant, multa futura libera prænuntiare soleant, ut regnorum mutationes, bellorum exitus, & similia quæ à liberis hominum voluntatibus pendent: unde cùm in Dæmonibus nullum detur lumen supernaturale, sed sola sciētia naturalis, quæ post peccatum in eis remansit, Angeli possunt virtute suâ naturali prævidere futura contingentia. C

83 Respondeo Dæmones interdum futura prædicere, non quòd ea per vires suæ naturæ certò cognoscant, sed quia aliis modis ea nosse possunt. Horum primus est experientiâ præteritorum, ut docet Augustinus variis in locis: si enim medici, agricolæ, & nautæ, ex præteritorum experientia, multa prænuntiant; à fortiori id præstare possunt Dæmones, qui ut ait idem S. Doctor libro 2. de Genesi ad litteram cap. 17. *Subtiliori pollent sensûs acumine, & experientia callidiore, propter magnam vitæ longitudinem.* D

Deinde futurorum notitiam interdum accipiunt Dæmones à bonis Angelis; ea significantibus; vel ab hominibus Dei instinctu præditis, quales Prophetæ vel Sibyllæ fuerunt. *Audiunt enim ista* (inquit Augustinus) *& aereæ potestates, sive Angelis nuntiantibus, sive hominibus.* Unde Tertullianus in Apologetico: *Dispositiones etiam Dei & tunc Prophetis concionantibus exceperunt, & nunc lectionibus resonantibus carpunt. Ita & hinc sumentes quasdam temporum sortes, æmulantur divinitatem, dum furantur divinationem,* E

Lib.4. de Trinit cap.17. Cap.22.

Solent etiam Dæmones ea quæ imminere certò sciunt, aut quæ procul fiunt, alio in loco existentibus aperire, tanquam si quisquam (inquit Augustinus) de montis vertice aliquem *longè videat venientem, & proximè in campo habitantibus ante nuntiet. Etenim omnis spiritus ales,* ut Tertullianus scribit, *hoc & Angeli & Dæmones. Igitur momento ubique sunt. Totus orbis locus illis unus est. Quid, alicubi geratur tam facilè sciunt, quàm enuntiant. Velocitas divinitas creditur, quia substantia ignoratur. Sic & Authores interdum videri volunt eorum quæ annuntiant.* Idem docet Antonius Magnus apud Athanasium, in ejus vita, dum suos adversùs dæmonum fraudes, & affectationem illam divinationis instruit. Nam illos ait *ob levitatem naturæ per cuncta discurrentes,* quæ jam cœpta viderint, longisque nuntiare. *Non enim ea quæ nondum fieri cœpta sunt, referunt; quia Dominus solus conscius est futurorum: sed quorum conspiciunt in actu initium, eorum sibi tanquam apud ignaros vendicant de futuris fieri notionem, &c. Ita & de Nili inundatione solemni, cùm multas in Æthiopia viderint pluvias, è quibus fluvius intumescens, ultra alveum effluere consuevit, præcurrentes ad Ægyptum, nuntiant amnis adventum.*

Lib.4. de Trinit cap.17. Apolog. cap.22.

Nonnunquam etiam, ut scribit Augustinus, *nefandi illi spiritus ea quæ ipsi facturi sunt, velut divinando prædicunt:* quemadmodum & acceptâ divinitùs potestate, *lædunt primò, dehinc remedia præcipiunt, ad miraculum nova, sive contraria, post quæ desinunt lædere, & curasse creduntur.* *Lib.12. de Genes ad litt. cap.17.*

Demum futura Dæmones cognoscunt ex conjecturis, & siderum influentiis quas optimè norunt: cùm enim sciant maximam hominum partem sequi potiùs passiones, influentiis syderum excitatas, quàm rationem, frequenter plura, sin certò, saltem conjecturaliter prævident, & tanquam vera prædicunt, licèt conjecturaliter solùm cognoscant. Ita D. Thomas 2. 2 quæst. 95. art. 5. ad 2. Et propter eandem causam judicarii etiam quandoque vera prædicunt. Veruntamen quia ars illa fallax est, & ut plurimùm admixtam habet Dæmonis invocationem, ideò prohibetur jure divino, Deuteron. 18. Isaiæ 47. & Jeremiæ 10. nec non jure Pontificio, in Concilio Braccarensi 1. cap. 9. & 10. in Toletano 1. in assertione fidei; à Martino I. ab Alexandro III. & Xisto V. imò & jure civili, codice *de maleficis & mathematicis.*

Addit D. Hieronymus, Dæmones futura prænuntiantes solere ut plurimùm mendacia jungere veritati, & suas sic temperare sententias, ut seu boni, seu mali quid accidat, utrumque possit intelligi *Si aliquis* (inquit) *dixerit multa ab idolis esse prædicta, hoc sciendum, quòd semper mendacium iunxerint veritati, & sic sententias temperarint, ut seu boni seu mali quid accidisset, utrumque posset intelligi. Vt est illud Pyrrhi Regis Epirotarum: Aio te Æacida Romanos vincere posse. Et Crœsi: Crœsus transgressus Halym, maxima regna perdet.* Cui consonat illud Tertulliani. *In oraculis autem quo ingenio ambiguitates temperent in eventus, sciunt Crœsi, sciunt Pyrrhi.* His & multis aliis modis fallit Dæmon miseros mortales, futurorum cognoscendorum illecebrâ delinitos. *Nihil enim est cuius tantâ cupiditate teneantur homines, ac futurorum scientiâ,* ut ait Chrysostomus homil. 78. in Joannem. 84 *Ad cap. 41. Isaiæ* *Apolog. cap. 22.*

Objicies secundo: D. Augustinus lib. 12. supra Genesim ad litteram cap. 13. docet quòd animæ humanæ, secundùm quod à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere. Unde etiam Tertullianus in libro de testim. animæ: *Recogita eam* (inquit) *in præsagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem: non mirum si à Deo data homini, novit divinare.* Ergo id potiori jure Angelis, quibus perfectior est intelligendi virtus, concedi debet. 85

Respondeo ex D. Thoma infrà quæst. 86. art. 4. ad 2. mentem Augustini esse quòd anima rationalis possit futura libera & casualia cognoscere, non naturali virtute, *sed per impressionem ali-* 86

aliquarum causarum superiorum, spiritualium & corporalium. Spiritualium quidem: sicut cùm virtute divinâ ministerio Angelorum intellectus humanus illustratur, & phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda. vel etiam cum per operationem Dæmonum fit aliqua commotio in phantasia, ad præsignandum aliqua futura quæ dæmones cognoscunt. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cùm à sensibus alienatur: quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, & magis libera ab exterioribus inquietudinibus: Contingit autem & hoc per impressionem superiorum causarum corporalium: manifestum est enim quòd corpora superiora imprimunt in corpora (scilicet inferiora.) *Vnde cùm vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quòd ex impressione cælestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Vnde cùm cælestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte & à dormientibus, quàm de die & à vigilantibus, quia ut dicitur in libro de somno & vigilia, quæ deferuntur de die, dissolvuntur magis.* Hæc S. Doctor.

87 Objicies tertiò: Ævum est mensura perfectior tempore, eique superior: Ergo habet virtualiter coextendi ad tempus præteritum & futurum, sicut æternitas: Ergo cùm cognitio Angelica mensuretur ævo, non solùm ad præsentia, sed etiam ad præterita & futura se extendit.

88 Respondeo quòd licèt ævum sit duratio perfectior tempore, eique superior; quia tamen est mensura intra lineam durationis finita, sicut ipsa Angeli substantia quam mensurat, intra lineam substantiæ finita est, & constans genere & differentiâ; ideò non continet simpliciter durationes rerum inferiorum, nec ad tempus præteritum & futurum virtualiter coextenditur; sicut æternitas, quæ intra lineam durationis infinita est, & mensura esse divini, in quo omnium creaturarum existentia eminentissimo modo continetur. Nec verò oportet quòd omne nobilius contineat minùs nobilia, secundùm proprias rationes, ut multis instantiis declarari posset: nam unio animæ rationalis cum corpore est nobilior unione cujuslibet alterius formæ, & tamen non continet unionem cujuslibet alterius formæ, secundùm propriam rationem: item quamvis Africa sit major Aquitaniâ, illam tamen non comprehendit.

Addo quòd, licèt daretur, ævum ad tempus præteritum & futurum posse virtualiter coextendi, sicut æternitatem, ex hoc tamen non sequeretur Angelum posse intuitivè futura contingentia cognoscere: quia licèt cognitio quam habet Angelus de se, sit necessaria, & mensuretur ævo; cognitio tamen quam habet de rebus contingentibus, libera est, & non mensuratur ævo, sed tempore discreto, quod est mensura actionum liberarum Angeli; ut suprà disputatione sexta, quæ est de Ævo & tempore Angelorum, fusè declaratum est.

89 Objicies quartò: Christus per species infusas futura contingentia & libera cognoscit: Ergo & Angelus. Probatur Consequentia: quia species Angelorum sunt perfectiores, quàm sint species infusæ animæ Christi, ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 11. art. 4.

90 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Licèt enim species angelicæ sint perfectiores speciebus infusis animæ Christi, quantùm ad universalitatem, non tamen quantùm ad alia. Nam ut ibidem ait S. Doctor: *Scientia indita animæ Christi fuit multò excellentior quàm Angelorum scientia, & quantùm ad multitudinem cognitorum, & quantùm ad scientiæ certitudinem: quia lumen spirituale gratiæ, quod est inditum animæ Christi, est multò excellentius, quàm lumen quod pertinet ad naturam Angelicam.* Et ita species animæ Christi infusæ, utpote præternaturales, & deservientes scientiæ ejus supernaturali, repræsentant actu futura contingentia & libera, non tamen species Angelis connaturales, & eis ab initio suæ conditionis infusæ.

Objicies quintò: Angelus per vires suæ naturæ omnem veritatem naturalem cognoscit; Sed hæc est veritas naturalis: *Hæc causa libera est se determinatura vel non determinatura ad hunc effectum*: Ergo Angelus eam naturaliter cognoscit: Ergo in vi illarum contradictoriarum, & in veritate objectiva, quæ ex vi contradictionis in eis resultat, potest Angelus quidnam sit determinatè futurum, vel non futurum, naturaliter præcognoscere. 91

Hoc præcipuè motivo ducitur Vazquez, loco suprà citato, ad rejiciendam rationem D. Thomæ suprà expositam, & ad docendum nullá efficaci ratione posse probari, Angelos non posse naturaliter futura contingentia cognoscere. Sed quam debile & infirmum sit hoc fundamentū, satis patet ex suprà dictis. Licèt enim Angelus naturali lumine veritatem allatæ disjunctivæ cognoscat; sicut & nos etiam illam cognoscimus; non sequitur tamen quòd ex vi illius, seu ex vi contradictionis quam continet, possit determinata futuritio alicujus contingentis cognosci. quia ad veritatem disjunctivæ, non requiritur quòd partes ex quibus componitur sint determinatè veræ, aut determinatè falsæ, sed sufficit quòd una ex illis, quæcumque illa sit, habeat veritatem aut falsitatem, seu quòd ambæ non possint esse simul veræ & simul falsæ, sed sint in veritate aut falsitate incompossibiles: alioquin cùm propositio illa disjunctiva non solùm vera, sed etiam necessaria sit, veritas determinata, quæ ex illa in propositionibus de futuro contingenti resultaret, non esset veritas libera & contingens, sed naturalis & necessaria; maximè cum vis & natura contradictionis fundetur in illo primo principio: *Quodlibet est, vel non est*: quo nihil potest dari aut concipi magis necessarium. Veritas ergo determinata in propositionibus de futuro contingenti, non oritur ex vi & natura oppositionis contradictoriæ, sed ex determinatione causarum, præsertim causæ primæ, quæ cùm sit primum liberum, & primum determinans, est prima radix totius libertatis & contingentiæ in rebus creatis, & ut ait D. Thomas 1. Perhierm. lect. 14. *Causa quædam profundens totum ens, & omnes eius differentias, & ideò ex ipsa voluntate divina, necessitas & contingentia in rebus originantur.* Unde antecedenter ad divinum decretum, quod est libera determinatio voluntatis divinæ, nullum contingens potest esse aut concipi ut determinatè futurum, nec ulla dari veritas aut falsitas determinata in propositionibus de futuro contingenti, ut in Tractatu de scientia Dei fusè ostensum est. 92 *Disp. 4. art. 4.*

Dices: Si nihil est determinatè futurum in signo rationis antecedenti divinum decretum, sequitur quòd omnes propositiones negativæ de futuro contingenti, v. g. istæ: *Antichristus non erit: Petrus non disputabit*: pro tali signo erunt determi- 93

natè

natè veræ, & conformes suo objecto, cùm verum sit in tali signo, nihil esse determinatè futurum. Pro solutione hujus instantiæ, & majori hujus doctrinæ explicatione.

Advertendum est, propositionem negativam ex duplici capite posse habere veritatem; vel quia ita est quòd forma seu prædicatum non insit subjecto; vel etiam per non suppositionem extremi: v. g. de Petro albo verum est dicere, *Petrus non est niger*, quia nigredo ei non inest; & de Petro mortuo, vel nondum existente, verum est etiam dicere: *Petrus non est niger*, per non suppositionem extremi; quia videlicet si Petrus non sit, consequenter non est niger. Eodem ergo modo propositio negativa de futuro contingenti potest esse vera: vel quia futurum est quòd forma non insit subjecto, ex decreto Dei sic determinantis, aut ex indispositione causarum: vel quia nulla datur futuritio; tunc enim vera est propositio negativa per non suppositionem extremorum. Dico Ergo, quòd cùm Dei decretum, decernens quid futurum sit vel non, sit æternum, ideò in tota æternitate inest contrariis determinata veritas aut falsitas, ex vi divini decreti: antecedenter tamen ad decretum, ordine rationis & intelligentiæ, omnes negativæ sunt veræ; non quia ita futurum sit, sed quia nulla est futuritio; & consequenter habent veritatem per non suppositionē extremorum. Est ergo vera hæc propositio: *Petrus non disputabit*, non quia futurum sit quod non disputabit; sed quia nulla est futuritio seu determinatio disputationis vel non disputationis. Et idem dic de ista: *Antichristus non erit.*

94 Objicies ultimò: Species Angelorum mentibus inditæ, non solùm repræsentant singularia existentia, sed etiam futura: Ergo cùm quilibet Angelus suas species comprehendat, cognoscit in illis non solùm res præsentes, sed etiam ea quæ habitura sunt existentiam in aliqua differentia temporis.

95 Respondeo quod licèt species Angelorum mentibus inditæ de se sint repræsentativæ singularium, quæ habitura sunt existentiam in aliqua differentia temporis, ea tamen de facto & in actu secundo non repræsentant, defectu alicujus conditionis ad actualem eorum repræsentationem necessariæ, actualis scilicet existentiæ & durationis illorum: nam ut ait D. Thomas hic art. 2. ad 3. *Ea quæ sunt præsentia, habent naturam, per quam aßimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli; & sic per eas cognosci possunt: sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis aßimilentur; unde per eas cognosci non possunt.* Sicut ergo Deus antecedenter ad sua decreta libera, non videt futura contingentia; quia licet pro illo priori essentia divina in ratione speciei intelligibilis habeat ex parte sui omnia requisita ad illa repræsentanda, deest tamen illi extrinsecum connotatum scilicet decretum liberum, ad actualem eorum repræsentationem necessarium: ita pariter Angelus comprehendendo suas species, in illis futura contingentia non agnoscit: quia quamvis species illæ habeant omnia ex parte sui requisita, ad ea repræsentanda, deest tamen illis aliquod extrinsecum connotatum, nempe actualis existentia & duratio illorum, quæ (nisi à Deo revelentur) est conditio ad actualem eorum repræsentationem necessaria.

96 Quæres, num inter futura contingentia, quorum præscientia negatur Angelis, numeranda sint non tantùm ea, quæ impediri possunt interventu causæ liberæ, sed etiam illa quæ fiunt à causis naturalibus, per accidens connexis, & quæ fortuita seu casalia appellantur?

Respondeo affirmativè: quia casualia & fortuita nullam habent in aliqua causa determinationem, in qua certò & infallibiliter cognosci possint, sed omnino per accidens eveniunt, ut docet D. Thomas infra quæst. 115. art. 6. his verbis: *Quòd aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, & deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cœlestem. Et similiter etiam quòd in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cœleste principium. Sed quòd ignis cadens huic materiæ occurrat, & comburat eam, non habet causam aliquod cœleste corpus, sed est per accidens.* Ergo futura casualia & fortuita ab Angelis naturaliter cognosci nequeunt.

§. IV.

Resolvitur dubitatio incidens de cognitione Angelorum circa præterita.

Ex dictis oriri potest dubitatio, an Angeli naturaliter omnia præterita cognoscant? dico *omnia*: neque enim est dubium, quin Angeli ea quæ viderunt aliquando præsentia, deinde cognoscant, & recordentur esse præterita. Nec item est dubium, quin naturaliter cognoscere possint ea præterita, de quibus ex vestigiis suæ existentiæ relictis constare potest esse præterita. Sed difficultas tantùm est, utrum Angeli cognoscant præterita libera, quorum non perceperunt præsentiam, & quæ nullum sui reliquere vestigium. 97

Partem affirmantem tenet Vazquez disput. 208. cap. 4. num. 20. Fundamentum ejus est, quia Scripturæ & Patres negant duntaxat Angelos cognoscere futura: Ergo, inquit, non debemus illis negare cognitionem rerum præteritarum. Ex adverso stant omnes alii Theologi, negantes Angelos cognoscere præterita contingentia seu libera, quæ non percepere præsentia, aut quæ nullum sui reliquere vestigium. Ratio est, quia præterita priùs non cognita, & quæ sui nullum reliquere vestigium, ita se habēt respectu intellectûs angelici, ac si numquam fuissent; unde eodem modo de illis ac de futuris & nondū existentibus philosophandum est: Atqui contingentia quando sunt futura, naturaliter ab Angelo cognosci nequeunt, ut suprà ostensum est: Ergo nec præterita quæ priùs non fuerunt cognita, & quæ nullū sui reliquere vestigium. Unde ipse Vazquez sui immemor, dum de memoria Angelorum loquitur, disp. 211. cap. 12. num. 68. asserit quod non potest unus Angelus præteritam alterius Angeli cogitationem cognoscere per memoriam, nisi priùs eam præsentem cognoverit. 98

Addo quòd, Scriptura æquè negat Angelis, & reservat soli Deo cognitionem præteritorum, ac futurorum; ut patet Isajæ 41. ubi Propheta, ut ostendat idola non esse veros Deos, per apostrophen ait: *Appropinquate & annuntiate nobis quæcumque ventura sunt, aut priora quæ erant* (id est præterita) *& dicemus, quia dii estis vos.* Ita hunc locum explicant Hieronymus in Isajam, & Gregorius homil. 1. Ezechiel, asserentes aliquando prophetiam cadere in præterita, ut in futura; & ideò Moysem narrantem exordium mundi, Prophetam dici, quia narravit præterita quæ scire 99

ſcire non potuit naturaliter. Ex quo patet falſum A ac ruinoſum eſſe fundamentum Vazquezii.

ARTICULUS V.

Vtrum Angeli ſecreta cordium, & myſteria gratiæ, naturaliter cognoſcere poſſint?

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

100. DIco primò: Angeli non poſſunt per vires ſuæ naturæ, & ſecluſâ Dei revelatione, aut ſpeciali directione cogitantis, ſecreta cordium, ſeu humanæ aut angelicæ mentis cogitationes & affectus certò cognoſcere. Ita D. Thomas hic art. 4. & communiter Theologi contra Durandum in 2. diſt. 8. quæſt. 5. docentem Angelos poſſe naturaliter cognoſcere cogitationes & affectus mentis præſentes, non tamen futuros. Cui ſententiæ favent Henricus & Herveus, exiſtimantes Angelos poſſe naturaliter cognoſcere cogitationes cordium, quantùm ad ſubſtantiam, quamvis ipſas non poſſint cognoſcere, quantùm ad modum, ſeu quantùm ad ordinem, & terminationem quam dicunt ad tale objectum, aut talem finem in particulari.

101. Probatur primò concluſio ex illis locis Scri- C pturæ, in quibus tanquam ſingulare Dei attributum refertur, quòd ipſe eſt inſpector ſeu ſcrutator humanorum cordium, 1. Regum 16. *Homo videt ea quæ parent: Dominus autem intuetur cor.* 2. Paralip. 6. *Tu ſolus noſti corda filiorum hominum.* Et Jeremiæ 17. *Pravum eſt cor hominis & inſcrutabile, quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans corda & renes.* Quæ verba exponens D. Hieronymus ait: *Hinc diſcimus quòd nullus ſcit cogitationes hominum, niſi ſolus Deus.*

102. Reſpondet Durandus, id verum eſſe de cogitationibus hominum futuris, non tamen de D præſentibus.

Sed contra: Scriptura hæc duo diſtinguit in Deo, & ut diverſa attributa illi propria laudat, nempe eſſe præſcium futurorum, & eſſe inſpectorem cordium: primum quidem Iſaiæ 42. & aliis locis articulo præcedenti citatis: alterum verò Actuum 1. Pſalmo 7. & aliis locis, quæ jam retulimus. Hinc Tertullianus libro 5. contra Marcionem cap. 15. ut oſtendat Deum Marcionis non eſſe verum Deum, provocat illum *ut & futura prænuntiet, & occulta cordis revelet.* At ſi ſolùm eſſet proprium Deo cognoſcere conſilia cordium futura, & ſi Angeli poſſent videre cogitationes & affectus quos actu homo habet & format in mente, hæc duo non eſſent diverſa; E unum enim includeretur in alio, ut patet: Ergo Scriptura locis citatis docet eſſe proprium Deo cognoſcere cogitationes & conſilia quæ homo actu habet in corde. Unde Iſidorus Peluſiota libro 3. Epiſt. 156. *Ea quæ cogitatione volvuntur* (inquit) *minimè Diabolo cognita ſunt. Hoc enim divinæ duntaxat potentiæ, quæ corda noſtra ſigillatim finxit, peculiare eſt.*

103. Secundò probatur concluſio. Scriptura & SS. Patres probant Chriſtum fuiſſe verum Deum, ex eo quòd internas mentis cogitationes cognoverit: At ſi cognoſcere ſecreta cordium, non eſſet actio Deo propria, & poſſet alteri quàm Deo, nempe ipſi Dæmoni, naturaliter convenire, non bene ex ea inferretur Chriſtum eſſe Deum: Ergo cognoſcere ſecreta cordium, eſt actio Deo propria, & nulli creaturæ humanæ vel angelicæ poteſt naturaliter competere. Minor & Conſequentia patent. Major autem probatur ex Joan. 2. ubi dicitur, quod Chriſtus non credebat ſemetipſum aliquibus qui in ipſum ſe credere profitebantur, quia eorum corda à ſe aliena eſſe cognoſcebat: ex quo infert Evangeliſta, indicans Chriſti Divinitatem: *Opus ei non erat ut quis teſtimonium perhiberet de homine; ipſe enim ſciebat quid eſſet in homine.* Laudatur etiam in Evangelio Nathaniel, quòd ex eodem indicio agnoverit Chriſti Divinitatem. *Noverat enim* (inquit Cyrillus *Lib. 1. in Ioan. pag. 133.* B Alexandrinus) *ſolum Deum ſcrutatorem eſſe cordium, nec uni alteri mentem hominis patere.* Item Chryſologus ſerm. 50. dicit Phariſæo, cujus cor Chriſtus cognoverat: *Cape eius divinitatis inſignia. Audi eum pectoris tui penetraſſe ſecretum. Aſpice eum ad cogitationum tuarum latebras perveniſſe. Intellige eum cordis tui tacita nudare conſilia.* Et ſerm. 94. *Dum Phariſæi cordis patefecit arcanum, ipſum fuiſſe totius Prophetiæ demonſtravit auctorem.* Eodem argumento utitur Hieronymus in cap. 17. Jeremiæ, ubi ex illo Lucæ 11. *Vt vidit Ieſus cogitationes eorum*, ſic ratiocinatur. *Nullus poteſt videre cogitationes eorum, niſi ſolus Deus: Ergo Chriſtus eſt Deus.*

Tertiò ſuaderi poteſt concluſio ex aliis Scripturæ locis, in quibus ex prophetia, & cognitione cogitationum cordis, probatur Deum habitare in mentibus eorum hominum qui eas cognoſcunt; quòd non eſſet neceſſarium, nec bene colligeretur, ſi alius quàm Deus poſſet revelare corda hominum. Sic 1. ad Corinth. 14. Paulus ait, quòd ſi quis Gentilis in cœtum Chriſtianorum intret (loquitur Apoſtolus de ſuo tempore in quo ferè omnes prophetabant) *convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus, & occulta cordis eius manifeſta fiunt, & ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuncians quòd verè Deus in vobis ſit:* quia ſcilicet manifeſtatis occulta cordis humani, quod nemo poteſt facere niſi Deus. 104.

Quartò probatur concluſio hac ratione probabili, quam variis in locis inſinuat D. Thomas. Actus liberi noſtræ voluntatis debent eſſe perfectè ſub ejus dominio: At non haberet voluntas plenum & perfectum dominium ſuorum actuũ, ſi ipsâ invitâ eſſet naturaliter aliis creaturis conſpicua ejus electio & deliberatio; eſſet enim hæc electio, ut ita dicam, quaſi juris publici, nec perfectè pertineret ad ſuum principium: Ergo non patent alienis oculis cordis humani ſecreta.

Denique probatur concluſio ratione fundamentali: Angelus non poteſt naturaliter cognoſcere niſi ea quæ pertinent ad ordinem hujus univerſi, cujus eſt pars: Atqui actus liberi voluntatis creatæ, intra eam ſiſtentes, nullumque inferentes effectum ad extra, ad ordinem univerſi non pertinent, ſed ſunt extra & quodammodo ſupra ipſum: Ergo non poſſunt naturaliter ab Angelo cognoſci. Major eſt certa: Tum quia Angelus habet ſolùm ſpecies repræſentativas eorum quæ ad hoc univerſum pertinent: Tum etiam, quia oportet aſſignare aliquem terminum cognitioni Angelicæ; non poteſt autem alius terminus illi aſſinari quàm latitudo totius univerſi: Tum denique, quia ſi cognitio naturalis Angeli ad ea quæ non pertinent ad univerſum ſe extenderet non eſſet ratio cur potius ſe extenderet ad unum quàm ad aliud: & ſic omnia poſſibilia & futura contingentia attingeret. 105.

Minor

Minor autem probatur : Ordo universi consistit in hoc quòd causæ particulares habeant concatenationem cum universalibus, seu in hoc quòd inferiora regantur & moveantur per superiora, út docet D. Thomas quodlib. 6. Unde ut aliqua causa inferior & particularis, ejusque operatio ad ordinem universi pertineat, debet habere necessariam cum aliis causis naturalibus & universalibus connexionem, esseque apta moveri ab illis: è contra verò si aliqua causa particularis sit talis conditionis & eminentiæ, ut in suis operationibus non dependeat à causis naturalibus & universalibus, sed à solo Deo, qui est extra & suprà totum ordinem universi, oportet quòd tales operationes sint extra, & quodammodo supra totum ordinem universi : voluntas autem humana, ratione libertatis & perfecti dominii quod habet in suos actus liberos, talis est naturæ, perfectionis, eminentiæ, ut in illis à solo Deo dependeat; quia solus Deus potest ei illabi, & intra ipsam operari : Ergo actus liberi voluntatis creatæ ad ordinem universi non pertinent, sed extra ipsum & quodammodo supra ipsum existunt.

106. Hanc rationem insinuat S. Thomas hic art. 4. ubi ex eo quòd voluntas rationalis creaturæ, soli Deo subjaceat, & ipse solus in eam operari possit, infert cogitationes cordium & affectus voluntatum, à solo homine illos actus eliciente, & à Deo cognosci posse : juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2. *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est.* Ad quæ verba idem S. Doctor sic ait : *Nec Angelus bonus, nec malus, ea quæ in corde hominis latent scire potest, nisi inquantum per aliquos effectus manifestantur. Cuius ratio accipi potest ex ipso verbo Apostoli, qui dicit eâ ratione spiritum hominis cognoscere quæ in corde hominis latent, quia in ipso homine est. Angelus autem neque bonus neque malus illabitur menti humanæ, ut in ipso corde hominis sit, & intrinsecùs operetur, sed hoc solius Dei proprium est. Vnde solus Deus est conscius secretorum cordis hominis, secundùm illud Iob. 16. Ecce in cælo testis meus, & in excelsis conscius meus.*

107. Eandem rationem fusiùs expendit idem S. Doctor quæst. 8. de verit. art. 13. his verbis : *Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium: motus autem voluntatis non habet dependentiam, nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solùm ad causam divinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Vnde motus voluntatis, & cordis cogitatio, non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solùm in essentia divina, quæ in voluntatem imprimit; & sic Angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directè, nisi in verbo eis revelentur.*

108. Denique idem S. Doctor quæst. 16. de malo art. 8. sic discurrit : *Id quod cadit sub ordine superioris non potest cognoscere inferior causa, sed solùm superior causa movens, & ille qui movetur. Sicut si aliquis civis est sub præposito, tanquam sub inferiori causa, & sub Rege tanquam sub suprema, non poterit præpositus cognoscere circa civem si quid immediatè Rex circa ipsum ordinaverit; sed hoc scit Rex, & civis qui movetur secundùm ordinem Regis Vnde cùm voluntas interiùs non posit ab alio nisi à Deo moveri, cuius ordini immediatè subest motus voluntatis, & per consequens voluntaria cogitationis, non potest cognosci neque à Dæmonibus, neque à quocumque alio, nisi ab ipso Deo, & ab homine volente & cogitante.* Ex his.

A Inferes primò, quod cùm D. Thomas probat actus liberos internos non cognosci naturaliter ab Angelis, quia quæ sunt à voluntate creata soli Deo subjacent; discursus ejus non resolvitur in illud principium : *Quæ sunt à solo Deo, sunt soli Deo cognita*, ut falsò existimant Suarez & alii Recentiores (nam principium illud sic acceptum manifestè falsum est, ut patet in materia prima, elementis, cœlis, & Angelis, quæ omnia sunt à solo Deo, & tamen nota sunt intellectui creato) sed potiùs in istud : Quæ sunt ab aliqua causa, mota à solo Deo, sunt soli Deo cognita, dummodo tamen non sint ab ea causa, in ordine ad universum, vel ad aliquid ad ipsũ pertinens; & B hujusmodi sunt ea quæ sunt à sola volũtate creata, id est, quæ ab ejus dominio plenè dependent, & intra ipsam sistunt. Ex quo solvitur id quod posset dici de actibus necessariis, mere internis, qui sunt à sola voluntate à Deo mota; quia non sunt à voluntate cum dominio, sed elicitivè tantùm; insuper dicunt ordinem naturalem ad ipsam, tanquam proprietates, vel tanquam aliquid ad ejus complementum naturaliter requisitum. 109.

Dices, hanc rationem ita explicatam convincere, Angelum nullo modo posse cognoscere secreta cordis aliorum, etiamsi ad ipsum dirigantur : quia adhuc positâ tali directione, manent C extra ordinem universi, & consequenter extra objectum proportionatum intellectus angelici.

Sed negatur sequela : Quilibet enim intellectus angelicus habet virtutem proportionatam ad intelligenda quæcumque pertinent ad ordinem universi, & ad seipsum cognoscendum : unde si modò aliquis Angelus extra universum crearetur, intelligeret seipsum, & omnia ad se pertinentia; secùs verò illa quæ sunt in hoc universo, ad quod, ut supponimus, non pertineret : hoc autem ipso quòd ad aliquem Angelum diriguntur actus interni alterius, ex vi talis directionis, incipiunt ad illum pertinere, & consequenter ingredi latitudinem objecti proportionati D sui intellectûs; imò & incipiunt etiam pertinere quodammodo ad ordinem universi, quia illa pertinent ad ordinem universi, quæ vel ad ipsum, vel ad aliquam illius partem ordinantur. Nec tamen inde licet inferre, hoc ipso tales actus internos ab omnibus Angelis cognosci; utpote cùm omnes Angeli habeant virtutem naturalem ad omnia cognoscenda quæ pertinent ad universum. Respondetur enim, quemlibet Angelum naturaliter quidem cognoscere quæcumque pertinent ad universum absolutè & simpliciter, secus tamen quæ secundùm quid tantùm ad illud spectant : ex eo autem quòd actus liberi unius Angeli ad alium dirigantur, incipiunt pertinere secundùm quid tantùm ad universum, utpote in E ordine tantùm ad illum Angelum ad quem diriguntur; & sic non est necesse ut ab omnibus cognoscantur, sed ab illo solùm ad quem diriguntur; ut latiùs exponens infrà, cùm agemus de locutione & illuminatione Angelorum. Disp. 15. art. 1. & 2.

Inferes secundò, actus liberos nostræ voluntatis, & actus inter nos liberè ab intellectu nostro procedentes, esse naturaliter cuilibet alteri intellectui creato occultos, nedum quoad modum libertatis, sed etiam quoad substantiam: quia cùm sint independentes quoad substantiã à causis naturalibus, non pertinent ad hoc universum, etiam quoad substantiam & entitatem. Secùs dicendum 110.

 est

est de actibus potentiarum sensitivarum externarum aut internarum, & de actibus appetitûs sensitivi: illi enim pendent à causis universalibus, & sic ad ordinem universi pertinent.

§. II.

Aliud corollarium notatu dignum.

112. EX dictis etiam infertur contra Scotum, Gabrielem, & aliquos Recentiores, Angelos ex vera impotentia intrinseca, & non ex sola subtractione cōcursûs divini, secreta cordium ignorare.

Patet hoc corollarium: Primò quia suprà ostendimus, Scripturam & SS Patres tribuere Deo cognitionem secretorum cordis, tanquam speciale ejus excellentiam & prærogativam: non esset autem specialis Dei excellentia, si esset proportionata virtuti naturali Angeli, & si Angeli cordis humani secreta, ex vera impotentia intrinseca non ignorarent, sed solum, ut docent prædicti Authores, quia Deus eis negaret concursum naturalem, sicut negavit igni Babylonico: Ergo quòd Angeli cordium secreta ignorent, provenit ex vera impotentia intrinseca, & non ex sola denegatione concursûs divini.

Secundò, Scriptura & SS. Patres suprà relati probant Christi Divinitatem ex cognitione & manifestatione secretorum cordis: At hæc probatio parum soliditatis haberet, si Angelus naturaliter, & cum concursu Dei connaturaliter sibi debito, ea penetrare valeret: posset enim aliquis meritò dicere, non sequi Christum esse Deum ex eo quod secreta cordis penetret & manifestet, sed ad summum esse Angelum, cum quo Deus secundum naturalem ejus exigentiam concurrit: Ergo idem quod prius.

Tertiò, Alii SS. Patres relati dicunt, Angelos æquè non cognoscere secreta cordis, ac non cognoscere futura contingentia: Sed futura contingentia non cognoscunt ex vera impotentia intrinseca, ut suprà ostendimus, & fatentur Adversarii: Ergo nec cordium secreta.

Quartò, Juxta hanc Scoti sententiam, cognitio cogitationum cordis non esset miraculosa, sed potius esset cessatio illius miraculi, quo Deus impedit talem cognitionem: sicut restitutio concursûs, quem Deus igni Babylonico denegaverat, non fuit miraculum, sed potiùs fuit cessatio illius miraculi, quo naturalem ignis operationem impediebat. Sed hoc videtur absurdum: Ergo &c.

Quintò, Angelus potest solùm naturaliter cognoscere ea quæ pertinent ad ordinem universi, cujus est pars: Sed actus liberi voluntatis creatæ ad ordinem universi non pertinent, sed sunt extra, & quodammodo supra ipsum, ut suprà ostendimus: Ergo non potest illos naturaliter cognoscere; subindeque illos ignorat ex defectu potentiæ, & non ex sola denegatione concursûs divini.

Denique contra eandem sententiam valdè urget, quod Deus nunquam privat totum aliquod genus causæ (saltem à principio suæ conditionis) concursu connaturaliter debito ad aliquam actionem, ad quam habet naturalem inclinationem & virtutem proportionatam; alias inclinatio illa & virtus essent frustra. Nec valet si dicas, hunc concursum denegari ex rationabili causa, ne scilicet Dæmones acrius nos impugnent, cognitis cogitationibus nostris. Nam illa ratio non habet locum in bonis Angelis; & licèt mali cognoscerent cogitationes nostras, aliunde tamen possent ligari, & ne nos infestarent arceri.

§. III.

Solvuntur obiectiones.

OBjiciunt in primis Adversarii quædam testimonia SS. Patrum, asserentium Angelos suas cogitationes & affectus mutuò cognoscere. Ita videtur sentire Venerabilis Beda libro 2. in Job cap. 7. ubi ait: *Non enim quidquam affectuum suorum adinvicem latere Spiritus potest: simplices enim creaturæ, nullum habentes quasi obstaculum corpulentum, perspicuæ sibi sunt.* Et D. Gregorius libro 18. Moralium cap. 27. aliàs 31. *In beatitudine resurgentium*, inquit, *unus erit perspicabilis alteri, sicut ipse sibi: & cùm uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur.* Unde concludit, civitatem Beatorum allegoricè vocari vitrum mundum; & immediatè post subjicit: *Nunc autem corda nostra, quandiu in hac vita sumus, quia ab altero in alterum videri non possunt, non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur.* 113.

Respondeo illos SS Patres solùm velle quod Angeli non impediuntur propter membrorum corpulentiam, sicut homines, ne unusquisque mentem alterius penetret & cognoscat. Nam ut ait D. Thomas hic art. 4. ad 1. *Cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis, & propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis: sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, & est modò in Angelis.* 114.

Objiciunt secundò: Magi à Dæmonibus instructi revelant interdum secreta cordium, ut de Alberico quodam Mago testatur D. Augustinus lib. 1. contra Academicos cap. 6. Item Dæmones assistentes energumenis, cognoscunt imperia mentalia quæ Exorcistæ illis imponunt, v.g. quòd exhibeant reverentiam erga talem rem sacram: Ergo Angeli possunt naturaliter cogitationes cordium cognoscere. 115.

Respondeo Dæmones interdum revelare aliquas cogitationes cordis humani, non quòd eas certò intelligant, sed quia ex immutatione interna temperamenti corporei, vel ex quibusdam externis indiciis illas explorant, & conjecturaliter cognoscunt. Nam ut rectè ait D. Thomas hic art. 4. possunt Dæmones per indicia externa, vel pulsum, immutationem vultûs, & alias corporis affectiones, deprehendere affectus mentis; quod & medici faciunt, sed illi eò meliùs, quò subtilius hujusmodi mutationes corporales advertunt & expendunt. Idem docet Cassianus Collat. 7. cap. 1[?]. his verbis: *Nulli dubium est, quod possint spiritus immundi cogitationum nostrarum attingere qualitates, sed indiciis eas sensibilibus forinsecus colligentes: id est ex nostris dispositionibus aut verbis, ac studiis in quæ propensiùs conspexerint nos inclinari. Cæterum illas, quæ necdum de internis animæ prodierint, adire omninò non possunt. Ipsas quoque cogitationes quas ingerunt, utrum susceptæ, vel quemadmodum susceptæ sint, non per ipsius animæ naturam, id est per illum interiorem motum, qui in abditis eius absconditur, & ut manifestiùs aliquid exprimam, in medullis, ut ita dixerim, sæpiùs latitantem; sed ex motibus atque indiciis exterioris hominis deprehendunt: cùm hoc à prudentibus quoque viris sæpissimè fieri videamus, ut scilicet interioris hominis statum, de figura & vultu, seu qualitate exterioris agnoscant.* 116.

Possunt

Possunt etiam Dæmones naturaliter cognoscere imperia Exorcistarum solâ mente concepta: quia eo ipso quòd talia imperia mentaliter ad eos diriguntur, non manent ampliùs occulta, sed per talem directionem & ordinationem eis revelantur
Disp. 13. art. 3. & manifestantur, ut patebit infrà, cùm agemus de locutione & illuminatione Angelorum.

117. Objicies tertiò: Angelus potest cognoscere naturaliter quidquid continetur intra objectum proportionatum sui intellectus: Sed actus liberi continentur intra objectum proportionatum intellectus angelici: Ergo ab Angelo naturaliter cognosci possunt. Major patet, Minor verò suadetur. Omnis entitas naturalis continetur intra objectum proportionatum intellectus angelici: Sed actus liberi ad ordinem naturalem pertinent, cùm non sint supernaturales, ut supponitur. Ergo continentur intra objectum proportionatum intellectus angelici.

118. Respondeo negando Minorem: ad cujus probationem, distinguo Majorem Omnis entitas naturalis continetur intra objectum proportionatum intellectus angelici, entitas pertinens ad ordinem physicum, concedo Majorem. Pertinens ad ordinem moralem, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: actus liberi pertinent ad ordinem naturalem, moralem, concedo Minorem: physicum tantùm, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: objectum enim proportionatum intellectus angelici est illud tantum, quod pertinet ad hoc universum, & cum eo connexionem habet: ea autem quæ ad lineam moralem & liberam pertinent, sunt extra hoc universum, & à solo Deo, ut est supra totum universum, dependent, ut antea exposuimus, subindeque non pertinent ad objectum proportionatum intellectus angelici.

119. Dices cum Scoto: Duo objecta ejusdem naturæ sunt duabus mentibus etiam ejusdem speciei & naturæ æquè proportionata aut disproportionata: Sed cogitatio cordis unius Angeli, putà Michaelis, & cogitatio Gabrielis, sunt duo objecta ejusdem naturæ, & mens Gabrielis ac mens Michaelis sunt ejusdem speciei: Ergo cogitatio quæ est in corde Gabrielis, est naturaliter æquè proportionata Michaeli, ut eam cognoscat, ac Gabrieli ipsi, qui eam videt in corde suo.

120. Respondeo cum eadem distinctione: Duo objecta pertinentia ad ordinem physicum, concedo Majorem: pertinentia ad lineam moralem, nego Majorem. Ea enim quæ pertinent ad ordinem moralem & liberum, pendent solùm à voluntate à qua procedunt, & ab eo cui subjacet talis voluntas, & qui ipsi illabi ac in eam operari potest; sub indeque cogitatio à Gabriele elicita, ipsi solùm est proportionata ut naturaliter eam cognoscat; & Deo, qui solus menti humanæ & angelicæ illabi potest, & in illis operari. Unde S. Thomas in commentario primæ Epistolæ ad Corintheos, explicans illa verba cap. 2. *Quis hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?* sic habet: *Neque Angelus bonus, neque malus ea quæ in corde hominis latent scire potest, nisi per aliquos effectus manifestentur. Cujus rei ratio accipi potest ex ipso verbo Apostoli, qui dicit spiritum hominis ideo cognoscere quæ in corde hominis latent, quia spiritus hominis est in homine: Angelus autem, neque bonus, neque malus illabitur menti humanæ, ut in ipso corde hominis sit, & intrinsecùs operetur, sed solius Dei hoc proprium est: unde solus Deus est conscius secretorum cordis hominis, secundùm illud Iob 16. Ecce in cælo testis meus, & conscius meus in excelsis.*

121. Objicies quartò: Si Angelus superior non cognoscat cogitationes inferioris, nisi dependenter à revelatione seu manifestatione sibi facta ab ipso Angelo inferiori, sequitur quòd Angelus inferior illuminet superiorem, cùm manifestatio cujuslibet veritatis ignotæ, sit quædam illuminatio. Sed hoc repugnat ordini hierarchico, & doctrinæ D. Thomæ infrà quæst. 107. art. 2. Ergo & illud.

122. Respondeo negando sequelam Majoris: Licèt enim Angelus inferior, dirigens suam cogitationem ad superiorem, ei loquatur, non tamen ipsum illuminat: quia ut docet D. Thomas loco citato & 2. 2. quæst. 181. art. 4. ad 2. nec non q. 9 de verit. art. 5. ad 6. plus requiritur ad illuminationem, quàm ad locutionem: est enim illuminatio manifestatio veritatis superiori modo cognitæ, disponendo illam pro captu alterius; & ideò solùm est in superioribus Angelis respectu inferiorum: locutio autem est sola ordinatio unius conceptûs Angeli ad alium; qua ordinatione posita, tollitur ratio secreti respectu illius, & ab eo cognoscitur; unde convenit Angelis inferioribus respectu superiorum.

123. Ex dictis facilè haberi potest resolutio alterius difficultatis in titulo propositæ, an scilicet Angeli mysteria gratiæ naturaliter cognoscere possint? Si enim Angelus non potest naturaliter cognoscere cogitationes alterius Angeli ex ejus voluntate dependentes, multò minùs potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, qualia sunt mysteria gratiæ. Unde sic argumentatur Apostolus 1. ad Corinth. 2. *Quæ sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est: ita & quæ sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei.*

124. Confirmari potest hæc ratio, ex eo quòd mysteria gratiæ sunt improportionata propter supernaturalitatem cuilibet intellectui creato: Ergò non possunt ab ipso cognosci, nisi lumine supernaturali illustretur & elevetur; ut fusè ostendimus in materia de Incarnatione, quando inquirimus, an mysterium illud naturali lumine ab intellectu humano vel angelico cognoscibile sit? Disp. 2. art. 2.

125. Quærunt hic aliqui, quæ mysteria supernaturalia Angeli per fidem in via cognoverint?

Breviter respondeo, Angelos per fidem in via cognovisse Deum esse Trinum, Authorem gratiæ, & Finem ultimum supernaturalem: quia creati sunt, ut tenderent propriis actibus in talem finem supernaturalem; quod non poterant facere nisi illum cognoscerent. Quantùm verò ad mysterium Incarnationis, illud cognoverunt quoad substantiam, & quasdam etiam principales circumstantias, ut docet D. Thomas hic art. 5. ad 1. quia, inquit, *hoc mysterium est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur.* Addi potest, fuisse convenientissimum, ut tunc Angeli cognoscerent proprium caput: Christus autem est caput hominum & Angelorum, ut ait Apostolus ad Colos. 2. Ergo &c. Quantùm verò ad alias hujus mysterii circumstantias, illas non cognoverunt in via per fidem, sed vel à principio suæ beatitudinis in patria clarè & intuitivè eas viderunt in verbo; vel extra verbum, per speciales revelationes eis factas, de illis postea edocti sunt, secundùm quod eorum officiis congruebat, ut testatur Dionysius cap. 7. de cœlesti Hierarc. ubi hæc scribit: *Sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Iesum quæstionem facientes, & addiscentes scientiam divinæ ejus operatio-*

vationis pro nobis, & Iesum eas sine medio docentem, ut patet Isaia 63. ubi quærentibus Angelis: Quis est iste qui venit de Edom? Respondit: Ego qui loquor iustitiam.



DISPVTATIO X.

De modo cognitionis Angelicæ.

Ad quæstionem 58. D. Thomæ.

EXplicatis quidditate, medio, & objecto cognitionis angelicæ; ad completam illius notitiam, superest tantùm exponere modum illius, & difficultates aliquas quæ circa illum occurrunt, breviter resolvere.

ARTICULUS I.

Vtrum Angeli semper sint in aliquo actu secundo intelligendi?

SUpponimus tanquam certum, Angelos non debere semper actu cognoscere omnia objecta quæ possunt naturaliter intelligere: nulla enim est necessitas ob quam Angeli debeant semper esse in actuali consideratione rerum omnium naturalium. Hoc supposito, inquirimus, an saltem respectu aliquorum objectorum semper debeant esse in actu secundo, & quænam sint illa objecta?

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

1. DIco primò, Angelum necessariò seipsum in actu secundo semper cognoscere. Est contra Vazquem, Puteanum, & quosdam alios Recentiores. Est tamen D. Thomæ quæst. 8. de verit. art. 6. ad 7. ubi ait: *Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiæ eius, sed respectu eius semper est in actu.* Et art. 14. ad 6. *Mens Angeli semper se actualiter intelligit: quod ideò contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam quâ semper informatur.* Quibus verbis conclusionem nostram & docuit & probavit: Cùm enim Angelus intelligat se per suam essentiam, ut speciem intelligibilem, & semper illam habeat præsentem, eâque informetur in esse intelligibili, ut præcedenti disputatione declaravimus, manifestum est, Angelum semper & necessariò seipsum actu intelligere.

2. Præterea, ut discurrit idem S. Doctor 2. cont. Gent. cap. 97. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu, quæ inest ei semper & necessariò, licèt aliæ quandoq; ei insint in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licèt non semper sentiant: Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viventes, nec habent aliam operationem vitæ, nisi intelligere & velle: Oportet ergo quòd semper & necessariò sint actu intelligentes respectu alicujus objecti, quod non potest esse aliud quàm propria eorum substantia, quæ est objectum maximè eis connaturale & proportionatum.

3. Confirmatur: Omnis motus secundùm naturæ ordinem debet reduci in primum motum determinatum ab ipsa natura, qui sit causa cæterorum: unde in animali omnes motus vitales reducuntur in motum cordis, qui fluit quasi proprietas à natura animalis, ipsique semper convenit, ut docet D. Thomas in opusculo de motu cordis: Ergo similiter omnis cognitio & volitio naturalis Angeli debet in cognitionem & dilectionem sui, tanquam in primam operationem ab ipsa natura determinatam & procedentem reduci.

Dico secundò, Angelos semper & necessariò cognoscere Deum ut suæ naturæ auctorem Ratio est, quia cùm quilibet Angelus seipsum comprehendat, debet necessariò cognoscere habitudinem & dependentiam quam habet respectu Dei: Sed hæc dependentia cognosci non potest, nisi aliquo modo cognoscatur Deus: Ergo Angelus semper & necessariò Deum ut suæ naturæ auctorem cognoscit. Addo quod in illa Dei cognitione naturalis ejus beatitudo consistit: beatitudo autem (ut docet Aristoteles 10. Ethicorum) non est secundùm habitum, sed secundùm actum: Ergo &c. 4.

Dico tertiò: Intelligentiæ motrices cœlorum continuò eos intelligunt: eos enim movent efficaci sui intellectus conceptione, ut suprà in fine 5. disp. ex Aristotele & D. Thoma ostendimus. Angeli etiam custodes suos clientes, & quæcumque eorum curæ commissa sunt, semper cognoscunt; quippe cùm illis semper invigilent. Deniq; Dæmones semper suos cruciatus & alligationem ad ignem corporeum apprehendunt: torquentur enim cognitione suæ pœnæ & supplicii, à qua proinde nunquam eximuntur. Econtra verò Angeli Beati semper sunt in actu respectu cognitionis & fruitionis Dei, & eorum quæ vident in verbo: quia in hac visione beatitudo eorum consistit; beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut ex Aristotele dicebamus: Ergo &c. 5.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

COntra primam conclusionem objici potest, quòd nullum objectum, præter Deum clarè visum, potest necessitare intellectum & voluntatem ad sui cognitionem & amorem: Ergo Angelus à propria substantia non potest ad sui cognitionem & amorem necessitari.

Sed facilè respondetur, quod quamvis non necessitetur Angelus ad sui cognitionem & amorē, à propria substantia, tanquam ab objecto, quia non habet omnimodam rationem boni; bene tamen tanquam à principio, inquantum cognitio propriæ substantiæ est proprietas Angeli dimanans ab ejus essentia; eo ferè modo, quo motus cordis fluit quasi proprietas à natura animalis. 6.

Objiciunt secundò quidam Recentiores: Non videtur esse impossibile quòd se offerat Intellectui Angeli aliquod objectum, ita ipsum rapiens ad sui cognitionem & admirationem, & ita adæquatè illum occupans, ut aliquo tempore sui immemor esse possit, & manere in sola illius objecti contemplatione.

Respondeo hoc esse impossibile: Tum quia, ut jam dicebamus, cognitio sui fluit à substantia Angeli tanquam proprietas, & est prima operatio vitalis ipsius: Tum etiam quia substantia Angeli semper ejus intellectum per modum speciei intelligibiliter informat. Unde sicut si species alicujus objecti pupillā oculi naturaliter afficeret, ab ejus visione non posset oculus desistere, quantumcumque aliud objectum excellens illi offerretur: ita pariter non potest aliquod objectum, quantumcumque excellens & perfectum, ad sui cognitionem & admirationem Angelum sic rapere, ut illum distrahat à propriæ substantiæ cognitione. 7.

Articulus II.

Vtrum Angelus possit multa simul intelligere?

PRo resolutione hujus difficultatis observandum est, duobus modis multa simul posse intelligi, nimirum vel ut multa sunt, vel ut sunt unum. Intelliguntur ut multa, quando sic intelliguntur ut non habeant ordinem ad aliquod unum intelligibile: ut unum verò, quando intelliguntur ut ordinata ad unum intelligibile. Hoc præmisso, sit.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

8 DIco igitur, nec Angelum, nec hominem posse plura per modum plurium intelligere, bene tamen per modum unius. Est contra Molinam, Vazquem, Suarem, & alios Recentiores. Est tamen D. Thomæ hic art. 2. ubi sic habet: *Multa secundùm quòd sunt distincta non possunt simul intelligi, sed secundùm quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur.* Idem docet Aristoteles 2. Topic. cap. 4. loco 38. his verbis. *Contingit plura scire, cogitare autem non*: per scire autem intelligit scientiam & cognitionem habitualem, & per cogitare, cognitionem actualem. Unde Suessanus ibi ait: *Scimus enim habitu unò ferè infinita, aut problemata, aut conclusiones; discurrimus autem & sermocinamur de uno duntaxat.* Et Aphrodiseus: *Omnis*, inquit, *qui intelligit, unum aliquid intelligit: ut enim impossibile est plures orationes simul dici, sic etiam intelligi simul plura; nam intellectio est quædam oratio ipsius animæ quæ dicit in seipsa.*

9 Ratio etiam id suadet: Nam si intellectus plura ut plura simul intelligeret, vel unico actu, vel pluribus ea cognosceret? Neutrum dici potest: Ergo &c. Major patet, Minor verò quoad utramque partem suadetur. Et in primis quòd plura ut plura non possint unico actu simul intelligi, videtur manifestum: Nam ut ait D. Thomas articulo citato, *Sicut ad unitatem motûs requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti*: Sed plura ut plura non habent rationem unius objecti: Ergo nequeunt simul per eundem actum cognosci.

Quòd verò nec diversis actibus possint plura per modum plurium ab eodem homine vel Angelo simul cognosci, sic ostenditur. Qualibet intellectio est ultima actualitas respectu intellectus & speciei intelligibilis à quibus procedit: Sed non est possibile quod eadem potentia aut eadem forma sit simul terminata pluribus actualitatibus ultimis: Ergo repugnat quod intellectus humanus vel Angelicus diversis actibus plura ut plura simul intelligat. Major patet, Minor probatur. Nam generaliter loquendo qualibet potentia terminata actualitate ultimâ, ita expletur per illam, ut quamvis eà abjectâ possit aliam recipere, non tamen simul cum præexistenti: propterea siquidem materia prima non potest recipere aliam formam substantialem simul remanente priori, quia cùm ambæ sint ultimæ actualitates, prima actuat totam potentiam illius pro tempore quo est in materia; alioquin per illam esset & non esset ultimo actuata & terminata. Propterea etiam repugnat, quòd eadem linea terminetur pluribus

A punctis; quòd idem corpus, secundùm eandem sui partem, pluribus & diversis figuris sit figuratum; & sic de aliis.

Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis: plura enim ut ordinata ad unum, possunt unica intellectione intelligi, quia de formali sunt tantùm unum, licèt de materiali sint plura: Ergo intellectus humanus vel Angelicus potest plura per modum unius intelligere. Hæc conclusio magis constabit ex solutione argumentorum. 10

§. II.

Solvuntur objectiones.

B

OBjicies primò, Cognoscere diversa objecta per distinctos actus & diversas species, est plura ut plura cognoscere: Sed Angelus de facto diversa objecta per distinctos actus & diversas species simul cognoscit, simul enim clarè cognoscit Deum per essentiam divinam gerentem vices speciei, & seipsum per propriam substantiam, & alia à se per species accidentales ei infusas: Ergo plura ut plura simul intelligit. 11

Respondeo distinguendo Majorem: Cognoscere diversa objecta per distinctos actus & species, nullam inter se habentes habitudinem & subordinationem, est plura ut plura cognoscere, concedo Majorem: per distinctas species & actus inter se subordinatos, nego Majorem: ut enim communiter dicitur, *Vbi est unum propter aliud, ibi est unum tantùm.* Ad Minorem similiter dicendum est, quod quando Angeli Beati per essentiam divinam tanquam per speciem intelligunt Deum, & seipsos per propriam substantiam gerentem vices speciei, aliaque à se per species accidentales ei superadditas, tales intellectiones & species sunt inter se subordinatæ; eò quòd essentia divina, per quam elicitur visio beatifica, est eminentissima, continens in se quidquid perfectionis est in aliis formis intelligibilibus: unde omnes species Angelo inditæ, & substantia illius, se habent ad essentiam divinam aliquo modo sicut species quinque sensuum externorum ad speciem sensus communis, cum qua non ponunt in numero, sed reputantur una species, quia illa repræsentat altiori modo quidquid istæ repræsentant. Similiter etiam species inditæ quodammodo subordinantur substantiæ Angeli, ut gerentis vicem speciei, quia hæc est aliquo modo excellens respectu illarum, cùm repræsentet, confusè saltem, omnia illarum objecta. unde essentia divina potest esse ratio determinans ad usum aliarum specierum, & ad cognoscenda objecta per illas repræsentata; & similiter propria substantia potest esse Angelo ratio intelligendi seipsam, & mediâ sui cognitione, illum determinare & constituere in actu, ut possit uti qualibet specie indita. 12

Hæc doctrina & solutio sumitur ex D. Thoma quæst. 8. de verit. art. 14. ad 6. ubi sic ait: *Mens Angeli semper se actualiter intelligit .... nec tamen cùm mens Angeli quodammodo se intelligit & aliquid aliud, intelligit simul multa, nisi ut unum, quod sic patet: si enim aliqua duo ita se habeant, quòd unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, & aliud quasi materiale; & sic illa duo sunt unum intelligibile, cùm ex forma & materia unum constituatur. Vnde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit tantùm unum intelligibile, sicut patet in visu: lumen enim est quô videtur color, unde se habet ad colo-*

colorem quasi formale, & sic color & lumen sunt unum tantùm visibile, & simul à visu videntur, Essentia autem Angeli est ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfectè, propter quod formis superadditis indiget: cognoscit enim omnia per modum substantiæ suæ, ut dicitur in libro de causis, & secundùm propriam virtutem & naturam, ut dicit Dionysius cap. 7. de divin. nomin. unde cùm intelligit se & illa, non intelligit simul multa, nisi ut unum.

14 Dices: Angelus movens cœlum, seipsum intelligendo, simul cœlum quod ab eo movetur intelligit, cum moveat illud per intellectum & voluntatem: Sed cognitio cœli moti ab Angelo, nullam habet subordinationem ad cognitionem quam habet Angelus de seipso: Ergo Angelus potest cognoscere diversa objecta per actus distinctos, nullam inter se habentes habitudinem & subordinationem, subindeque plura ut plura simul intelligere.

15 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: cœlum enim & ejus motus pertinent quodammodo ad perfectionem Angeli ipsum moventis, subindeque eorum cognitio ad perfectam Angeli notitiam ordinatur. Idem dicendum est de cognitione eorum quæ sunt commissa Angelorum custodiæ: illa enim cognitio ad perfectam Angeli custodis notitiam quodammodo pertinet, & per consequens facit quodammodo unum cum illa.

16 Objicies secundò: Sensus tam externus quàm internus cognoscit simul plura per modum plurium: visus enim simul videt plures homines, plura animalia, plures arbores, & alias res in prospectu positas; auditus etiam simul audit vocem loquentis, & sonum campanæ, tactus quoque plures qualitates in eadem re simul percipit, nempe frigus, duritiem, aut mollitiem; & denique sensus communis objecta visus, auditus, gustus, tactus, & olfactus simul percipit: cur ergo hoc idem non tribuemus intellectui, qui multò perfectior facultas est, & maximè intellectui Angelico.

17 Respondeo primò, negando Antecedens: nam quando plura objecta à sensibus externis vel internis simul percipiuntur, non per modum plurium, sed per modum unius cognoscuntur, quatenus scilicet unum objectum adæquatum & totale unius sensationis efficiunt, & per unicam speciem repræsentantur. Ita D. Thomas quodlib. 7. art. 2. ad 1. ubi hæc scribit: *Sensus communis quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundùm esse, inquantum coniungitur diversis sensibus propriis; sicut unum centrum coniungitur pluribus lineis: unde immutationes omnium sensibilium simul terminantur ad sensum communem; sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum. Sed intellectus non multiplicatur modo prædicto in plures potentias, & ideò non est simile.* Alia etiam inter intellectum & sensum tam externum quàm internum reperitur differentia: nam sensus est potentia organica; & ideò potest in diversis partibus organi diversas sensationes elicere; quod non potest intellectus, quia est potentia inorganica & indivisibilis. Unde secundò responderi potest, dato antecedente, negando consequentiam & paritatem.

18 Objicies tertiò: Plures simul dantur species intelligibiles in intellectu tum humano, tum Angelico, non coordinatæ inter se, seu non ordinatæ ad

A repræsentandum unum, sed repræsentantes plura ut plura: Quidni ergo in illo simul esse poterunt plures intellectiones & species expressæ, quibus plura ut plura cognoscantur.

Respondeo rationem disparitatis esse, quia species intelligibiles ex parte principii intellectivi se tenent, & se habent per modum principii & concausæ intellectionis; intellectio autem & species expressa sunt ultimus terminus, & ultima actualitas potentiæ intellectivæ, ut patet ex suprà dictis: licet autem ejusdem possint dari plura principia partialia, & plures formæ & virtutes idem principium totale complentes; repugnat tamen eandem rem habere plures ultimas actualitates, pluresque terminos ejusdem rationis, & non subordinatos, ut suprà ostendimus. 19

B

ARTICULUS III.

Utrum in Angelis possit esse discursus?

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur.

Scotus in 2. dist. 7. quæst. 1. admittit in Angelis discursum, tam circa naturalia quàm circa supernaturalia. Ei favet Molina in præsenti, dicens quòd Angelus discurrit per accidens circa 20
C objecta. Suarez verò libro 2. de Angelis cap. 33. docet angelos posse discurrere circa supernaturalia, & circa naturalia quæ non possunt cognoscere evidenter, qualia sunt futura contingentia, & cogitationes cordis. Econtra Divus Thomas & ejus Discipuli omnem prorsus Angelis denegant discursum, tam actualem quàm possibilem; & circa res tam naturales quàm supernaturales; tam circa ea quæ evidenter cognoscunt, quàm circa ea quæ conjecturaliter solùm intelligunt. Pro cujus sententiæ declaratione, duo præmittenda sunt.

In primis cum eodem S. Doctore suprà quæst. 14. art. 7. observandum est, duplicem esse discursum; unum improprium, qui dicit tantùm successionem actuum se consequentium absque illatione, ut quando intellectus intelligit hoc post hoc: alterum proprium, qui non solùm successionem, sed etiam causalitatem inter actus importat, ita ut prior causet & inferat posteriorem. De primo non est difficultas in præsenti, quia manifestum est illum reperiri in Angelo: cùm enim non sit actus purus, nec in esse intelligibili, nec in esse naturali, sicut Deus, omnia unico actu intelligere nequit, sed pluralitate actuum sibi succedentium indiget. Unde solùm hic agimus de secundo discursu. 21
D

Supponendum est etiam, ad verum & proprium discursum, non sufficere, quòd unum objectum sit ratio cognoscendi aliud: aliàs scientia Dei & visio beatifica essent discursivæ; cùm essentia divina sit ipsi Deo & beatis ratio cognoscendi creaturas: potentia etiam visiva esset discursiva; cùm lumen sit illi ratio videndi colores, ut docent Adversarii. Verus ergo & proprius discursus duas necessario requirit conditiones: prima est distinctio actuum, quæ sit realis, si discursus sit formalis: secunda est, quòd sit illatio & vera causalitas inter actus, ita ut prior causet & inferat posteriorem; quod accidit quando intellectus intelligit hoc ex hoc, sive quando ex uno priùs cognito devenit in cognitionem alterius posterius cogniti: hæc tamen prioritas & posterioritas non est semper dura- 22
E

durationis, sed sæpè est prioritas naturæ & rationis.

23 Quod confirmatur ex motu corporum, per analogiam ad quem dicitur motus seu discursus intellectualis: tunc enim est propriè motus seu discursus corporalis, quando corpus non solùm attingit successivè medium, & postea finem, sed etiam attingit finem per medium, ita quod attingentia medii sit causa perducens illud ad attingendum finem. Ex quo intelliges, magnam esse differentiam inter hæc tria: videre aliquid in alio, videre post aliud, & videre ex alio. Deus enim videt omnia in seipso, non tamen post aliud, aut ex alio: Angeli vident unum post aliud, non tamen ex alio, ut infrà patebit: homines verò vident unum post aliud, & ex alio. Videre in alio denotat omnimodam simultatem ex parte actûs; & prioritatem ac posterioritatem seu dependentiam inter objecta, ita ut unum sit ratio cognoscendi aliud. Videre post aliud, dicit successionem ex parte actuum, absque causalitate & dependentia unius ab altero. Videre autem ex alio, non solùm distinctionem actuum, sed etiam causalitatem & dependentiam unius ab altero importat. His præmissis: pro resolutione difficultatis propositæ.

24 Dico, in Angelis nec dari, nec esse posse discursum propriè dictum. Ita D. Thomas quæst. 8. de verit. art. 15 sic dicens: *Sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita & Angeli omnia quæ cognoscunt; unde & intellectuales dicuntur, & habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.* Et 1. 2. quæst. 89. art. 4. *Intellectus Angeli*, inquit, *non est discursivus ut scilicet procedat à principiis ad conclusiones, seorsim utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet, quod quandocunque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis.* Idem docet ex professo hic art. 3. & probat in argumento *sed contra* ex Dionysio cap. 7. de de divin. nomin. dicente Angelos non congregare divinam cognitionem à sermonibus diffusis, id est discursibus & sermonibus mentalibus. In corpore verò articuli probat duplici ratione.

25 Prima sumitur ex comparatione proportionali spirituum ad corpora; sic enim comparantur angelici spiritus ad humanos in acquirendo suam perfectionem, sicut corpora cœlestia ad terrestria. Quemadmodum igitur inter naturas corporeas supremum locum obtinent cœli, ita inter naturas spirituales principatum tenent Angeli: Atqui corpora cœlestia in hoc differunt à terrenis, quòd hæc per motum valdè imperfectum (augmentationis scilicet & alterationis) perfectionem suam adipiscuntur; illa verò sine motu (saltem imperfecto, sed ad summum perfectissimo inter corporeos, & valde elevato, scilicet locali) suam habent perfectionem: Ergo in ordine ad cognitionem veritatis, quæ est perfectio naturæ spiritualis, discursus (qui est motus quidam spiritualis, omnium qui reperiri possunt in linea intellectuali imperfectissimus) locum habebit quidem in hominibus, qui sunt substantiæ spirituales, terrestres, & inferiores, non tamen in Angelis, qui sunt spiritus cœlestes, & supremi in ordine intelligibili creato; sed ad summum poterunt moveri motu intellectuali communiter dicto, qualia est pura & simplex apprehensio sine discursu.

Vis hujus rationis innititur huic principio: Quæ sunt perfecta in aliquo genere, non debent acquirere suam perfectionem eo modo quo illa quæ

A sunt imperfecta in eodem ordine; unde cœlum non acquirit suam perfectionem per motum alterationis & augmentationis, sicut corpora inferiora: Cùm ergo Angelus sit perfectus in ordine intellectuali, non debet acquirere suam perfectionem per motum discursivum, eo modo quo intellectus humanus, qui infimum tenet locum in eodem genere.

Secunda ratio Divi Thomæ sic potest proponi. 26
Ibi non est discursus formalis & propriè dictus, ubi nõ sunt plures cognitiones realiter distinctæ, quarum una causetur ex alia: Sed tales cognitiones non sunt in Angelis: Ergo illis discursus formalis & proprius non convenit. Major patet ex
B secunda suppositione, Minor verò suadetur. In illis non reperitur ordo ille cognitionum, qui visis principiis, simplici quodam intuitu, ex vi cognitionis principiorum, statim conclusiones ipsas intelligunt: Sed Angelus hoc facit: Ergo in eo ordo ille cognitionum, quarum una causetur ab alia, non reperitur. Major est certa: ideò siquidem in cognitione conclusionum utimur discursu, quia non statim ex vi visionis principiorum eas intelligimus. Minor verò probatur: Nam in nobis ex imperfectione & debilitate luminis intellectualis provenit, quòd non statim ex vi visionis principiorum intueamur conclusiones in ipsis contentas: Ergo cùm è contra Angelus habeat
C perfectum & forte lumen intellectuale, visis principiis, in ipsis absque nova cognitione intuetur conclusiones. Unde Angeli communiter dicuntur *intelligentiæ*; homines verò *rationales* appellantur; quia isti ratiocinando ad cognitionem veritatis perveniunt; Angeli verò per simplicem intuitum vident conclusiones in principiis, & effectus in causis.

Dices primò cum Molina, hac ratione D. 27
Thomæ rectè quidem concludi, quòd Angelus non debeat necessariò uti discursu; cùm hoc tamen stare, quòd per accidens & ex sua libertate possit illo uti: quia licèt visis principiis, possit in eis eodem intuitu videre conclusiones, potest ta-
D men pro sua libertate, videndo principia, ibi sistere, & statim per aliam cognitionem deducere conclusiones in illis principiis contentas. Quod maximè verificatur in Doctrina Thomistarum, qui docent quemlibet Angelum posse pro sua libertate uti inadæquatè qualibet suâ specie, ad unum objectum inadæquatum ipsius cognoscendum: ex hoc enim sequitur manifestè, quòd ex uno objecto partiali suæ speciei priùs cognito, possit procedere ad aliud objectum partiale ejusdem speciei cognoscendum, subindeque discurrere.

Sed contra primò: Quod est proprium homi- 28
ni, nequit ullo pacto convenire Angelo: Sed ratiocinari & discurrere est proprietas hominis, si-
E cut esse rationale & discursivum est ipsius essentia: Ergo discursus & ratiocinatio, nec per se, nec per accidens potest Angelo convenire; sicut nec mugitus equo, nec latratus bovi. Nec obstat quod D. Gregorius homil. 10. in Evang. appellat Angelum, *animal rationale*: sicut nec quod dicit Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. nimirum, quòd *natura Angeli rationalis est, & liberâ potestate arbitrioque fulta.* Nam ut ait D. Thomas suprà quæstione 51. art. 1. ad 2. D. Gregorius metaphoricè tantùm nominat Angelum *rationale animal*, propter similitudinem rationis: Damascenus verò rationale pro intellectuali, non pro discursivo usurpat: sicut Verbum Divinum in Scriptura λόγος, seu ratio Patris, id est ejus sapientia

A pientia & intelligentia nuncupatur. Unde Justinus Martyr, referente Baronio, initio historiæ Ecclesiasticæ, ait Christianos esse nominandos, quotquot è gentibus, licèt adventum Christi præcesserint, cum ratione vixerunt; quia nimirum Christus est ratio & sapientia æterna.

29 Secundò magis impugnatur hæc Molinæ responsio: Angelus non potest pro sua libertate immutare modum naturalem suæ cognitionis; utpote qui non subditur ipsius libertati, sed ex natura sua ei cognovit: cognoscere autem conclusiones, simul intuendo earum principia, absque illatione unius ex alio, est modus cognoscendi ei maximè connaturalis, quia ipsum exigit natura

B Angelica, ratione suæ perfectionis & excessus supra naturas intellectuales inferiores. Unde (ut respondeatur ad id quod additur de doctrina Thomistarum) licèt possit Angelus, utendo inadæquatè aliquâ ex suis speciebus, solùm in ipsa intueri principium, & ibi sistere. cùm tamen postea utendo eadem specie, vult in ipsa intueri conclusionem, nequit id facere, ex illa priori cognitione deducendo aliam; sed eâ omissâ, debet talem elicere cognitionem, per quam simul intueatur & principium & conclusionem: quia (ut jam ostendimus) hoc exigit naturalis ejus modus cognoscendi.

30 Dices secundò cum Suare, hac ratione D. Tho-

C mæ ad summum concludi, quòd Angelus non possit discurrere circa objecta naturalia; subindeque cum ipsa adhuc stare, quòd utatur discursû circa supernaturalia; cùm circa ea non habeat ex se lumen perfectum, sed ad summum potentiam obedientialem.

Sed contrà: Sicut gratia non deprimit naturam ad ordinem inferiorem, quia de se est immateralior & elevatior quàm natura, ita cognitio supernaturalium, quæ est aliquid Angelo gratuitum, non deprimit modum intelligendi ipsi connaturalem, sed potiùs ipsum perficit & elevat. Ergo

D Angelus cognoscendo supernaturalia, non deprimitur ad modum cognoscendi suæ naturæ inferiorem, qualis est modus cognoscendi per discursum; sed relinquitur cum modo intelligendi sibi connaturali, solùmque cum eo elevatur ad altiorem ordinem.

Adde quod, lumen supernaturale de se non est discursivum, ut testatur D. Thomas 2. 2. quæst. 9. art. 1. ad 1. sed solùm ex parte subjecti, quando scilicet est in subjecto ex se discursivo: Ergo cùm Angelus, qui est subjectum talis luminis, in ordine ad cognitionem supernaturalem, ex se, sive ex sua natura, non sit discursivus, non recipit tale lumen ut discursivum, subindeque non discurrit circa supernaturalia.

31 E Confirmatur: In hoc principio, *Christus est homo*, continetur necessariò hæc conclusio, *Christus est risibilis*: Ergo sicut lumine naturæ Angelus uno & indivisibili actu cognoscit Petrum esse hominem, & esse risibilem, ut fatetur Suarez; ita lumine supernaturali fidei, unico & simplicissimo actu, illas duas propositiones simul attingit, & unico intuitu in hoc principio, *Christus est homo*, videt illum esse risibilem.

Ex quibus patet, quòd non solùm de facto Angelus non discurrit, sed etiam quòd nullo modo sit possibile ipsum discurrere, sive per se, sive per accidens, sive circa naturalia, sive circa supernaturalia. Sicut enim intellectus hominis, quantumcunque imperfectè se habeat in aliqua cognitione, nunquam dejicitur ad hoc ut modo brutali cognoscat, nempe per instinctum & determinationem, non verò per arbitrium & discursum ita Angelus, quomodocunque cognoscat supernaturalia, futura contingentia, cogitationes cordis, & alia ejusmodi, nunquam tamen in modo cognoscendi ad hoc deprimitur, ut ea sicut homo per discursum propriè dictum intelligat.

§. II.

Præcipua objectiones solvuntur.

Objicies primò: Illud agens intellectuale est propriè discursivum, etiam circa naturalia, quod habet distinctas de illis cognitiones, quarū una causetur ex alia: Sed Angelus ita se habet: Ergo discursivus est. Major constat ex suppositione ab initio facta. Minor verò probatur: Nam ex una parte Angelus ex cognitione sui cognoscit Deum, & ex cognitione causæ naturalis intelligit illius effectus; ex alia verò parte istæ cognitiones sunt distinctæ & diversæ, quia (inquit Molina) una est intuitiva, nempe cognitio quam habet Angelus de seipso, & illa quam habet de causa naturali; alia verò abstractiva, scilicet cognitio quam habet de Deo, ex cognitione sui, & cognitio effectûs quam ex cognitione causæ naturalis deducit: Ergo &c. 32

Confirmatur: Angelus habet diversas & distinctas volitiones, quarum una causatur ex alia; nam ex intentione finis, eligit media; & ex dilectione sui necessaria liberè diligit alia à se: Ergo similiter potest habere diversas cognitiones, quarum una causetur ex alia. 33

Respondeo ad objectionem, negando Minorem. Ad cujus probationem, concessâ primâ parte illius, nego secundam, quòd scilicet cognitio illa quam habet Angelus de Deo, ex cognitione sui, sit distincta à cognitione suæ essentiæ; & similiter quòd cognitio effectuum quam habet ex cognitione causæ naturalis ipsorum, sit formaliter diversa à cognitione talis causæ. Ad probationem subjunctam in contrarium, quâ convincitur Molina ad concedendum Angelis discursum propriè sumptum, dico unam eandemque notitiam posse esse respectu diversorum objectorum intuitivam simul & abstractivam; ut constat in visione Beata, quæ unica numero existens in quolibet Beato, est intuitiva Dei & creaturarum existentium, abstractiva verò respectu possibilium: unde non est mirum quòd eadem cognitione, quâ Angelus suam essentiam intuitivè intelligit, Deum abstractivè cognoscat; & eadem notitiâ, qua intuetur causam aliquam naturalem, abstractivè intelligat ipsius effectum. 34

Ad confirmationem, dato Antecedente, nego Consequentiam & paritatem. Ratio disparitatis assignatur à D. Thoma infrà quæst. 60. art. 2. in corp. ubi sic habet: *Cognitio intellectus fit secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quòd non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, à quibus in alia quodammodo movetur: sed actus appetitivæ virtutis est è converso secundum ordinem appetentis ad res; quarum quædam sunt secundum se bona, & ideò secundùm se appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quòd aliquid appetat naturaliter ut finem, & aliquid per electionem ut ordinatur ad finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis* 35

eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa: sed invenitur in eis dilectio & naturalis & electiva.

36 Objicies secundò: In Angelis datur virtus benè consiliativa, quæ dicitur Eubulia: Sed hæc dicit inquisitionem & discursum: Ergo in Angelis reperitur discursus. Item Angeli sunt admirativi circa objecta supernaturalia, ut patet ex illo Isaiæ 63. *Quis est iste qui venit de Edom?* &c. & ex illo Cant. 3. *Quæ est ista quæ ascendit per desertum sicut virgula fumi?* &c. Sed qui est capax admirationis, est etiam capax discursûs; nam tunc admiratio contingit, quando ex cognitione effectûs ducimur in cogntionem causæ ignotæ: Ergo Angeli sunt capaces discursûs. Denique in Angelis reperitur scientia propriè dicta: At hæc importat discursum, cùm cognitio conclusionis erga quam scientia versatur, ex cognitione principiorum causetur: Ergò idem quod priùs.

37 Respondeo inquisitionem & discursum non requiri per se & essentialiter ad actum Eubuliæ, sed tantùm per accidens, & propter imperfectionem subjecti: unde in Deo reperitur actus Eubuliæ, scilicet consilium, quantùm ad certitudinem judicii de rebus agendis; etiamsi in illo non sit discursus, nec inquisitio, ut docet D. Thomas suprà quæst. 22. art. 1. ad 1. Idem dicendum de Angelis. Similiter in illis est admiratio, quantùm ad hoc quod dicit cognitionem rei occultæ, non autem quantùm ad comparationē ejusdem rei ad ejus causam occultam, & quantùm ad desiderium cognoscendi causam; quæ duo involvunt discursum, & reperiuntur tantùm in intellectu humano debiliori: unde in admiratione angelica non reperitur discursus.

Ad illud quod subjungitur de scientia, dicendum est imperfectionem discursûs, seu quod cognitio scientifica ex priori cognitione causetur, non esse de ratione omnis scientiæ, sed solùm de ratione illius quæ à cognitione principiorum realiter distinguitur: ut patet in scientia divina, quæ est verè & propriè scientia, & tamen non est discursiva formaliter, quia principia & conclusiones diversis cognitionibus non attingit, ut docet S. Thomas suprà quæst 14. art. 1. ad 2. & in quæstionibus disputatis, quæst. 2. de scientia Dei art. 1. ad 4. ubi sic ait: *Discursus non contingit nisi secundùm quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantùm conclusiones: si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cùm motus non sit nisi exitus de potentia in actum. Dicitur ergo scientia in Deo, ratione certitudinis, non autem ratione discursûs.* Cùm ergò Angelus cognoscens principia, non cognoscat in potentia tantùm conclusiones, sed unico & simplici actu videat conclusiones in principiis, ut supra ostensum est, in eo reperitur scientia absque discursu formali, cum solo discursu virtuali: iste enim nullam imperfectionem importat, sed potiùs eminentiam & perfectionem; cùm consistat in unico actu æquivalente pluribus, ac virtualiter multiplici, inquantum scilicet unica formaliter cognitio priùs naturâ terminatur ad causam, quàm ad effectum; priùs ad principium, quàm ad conclusionem, cum dependentia & causalitate virtuali; ita quod terminatio ipsius ad causam & ad principium, sit ratio terminationis ejusdem ad effectum & conclusionem.

38 Objicies tertiò cum Suare: Esto Angeli non discurrant circa naturalia quæ cognoscunt evidenter, in illis tamen necessariò dari debet discursus circa supernaturalia, & circa naturalia A quæ non possunt cognoscere evidenter: v. g. quando dæmones visis Christi miraculis, conjiciebant ipsum esse Filium Dei; vel dum ex aliquibus signis, aut externis indiciis, venantur ac explorant cordium secreta, & futura contingentia: si quidem ibi sunt duo actus, quorum unus causatur ab alio, scilicet visio mirabilium Christi, & suspicio divinitatis illius; visio hujus signi externi, putà immutationis vultûs, & suspicio talis cogitationis in mente conceptæ. Neque valet si dicas, hæc omnia cognosci unico actu, subindeque ibi nullum intervenire discursum, qui pluralitatem actuum, quorum unus sit causa alterius, essentialiter importat. Nam contra: B Repugnat unum & eundem actum esse simul evidentem & obscurum, certum & opinativum, necessarium & liberum: Sed cognitio mirabilium Christi erat dæmonibus evidens, certa, & omnino necessaria; cognitio verò divinitatis illius, inevidens, incerta, opinativa, & contingens: Ergo ibi erat diversitas actuum.

Respondeo approbando responsionem inter arguendum datam. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd sicut non implicat 39 eundem actum cognitionis esse simul abstractivum & intuitivum, respectu diversorum, ut suprà ostendimus; ita non repugnat esse evidentem & obscurum, necessarium & opinativum: imò sæpè in nobis reperiuntur actus habentes C omnes hujusmodi conditiones; nam contingit multoties à nobis cognosci principium aliquod evidenter lumine naturali, & simul in eo quasdam conclusiones in confuso tantùm & opinativè; quia non penetramus simul cum veritate hujusmodi principii veritatem illarum conclusionum, aut necessariam connexionem hujusmodi principii cum illis conclusionibus.

§. III.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis in hoc articulo habes primò resolutionem alterius difficultatis, quam pertra- 40 D ctat D. Thomas art. 4. hujus quæstionis, an scilicet Angelus intelligat componendo & dividendo? Ex eodem enim principio, quo suprà probatum est, Angelum non discurrere, deducitur etiam illum non uti formali compositione & divisione: quia sicut in principio videt statim conclusiones, ita etiam cognito aliquo subjecto, cognoscit etiam per unum simplicem actum omnia quæ illi conveniunt aut repugnant: Ergo sicut non discurrit, ita nec componit aut dividit.

Dices primò: Intellectus Angelicus interdum utitur pluribus speciebus ad negandum a- 41 liquod prædicatum de subjecto, v. g. speciebus hominis & leonis, ad negandum quod leo sit ho- E mo: Ergo tunc non cognoscit ea quæ repugnant subjecto, per unicum simplicem actum & conceptum, sed per plures, juxta pluralitatem specierum; quia conceptus debet proportionari speciei à qua elicitur.

Respondeo primò negando Antecedens: 42 quia ad propositionem negativam non est necessarium habere claram & distinctam cognitionem utriusq; extremi; sed sufficit cognoscere repugnantiam unius extremi ad aliud; ita quòd illud extremum non cognoscatur quidditativè, sed tantùm ut alteri repugnans: ad istud autem non requiritur necessariò concursus duplicis speciei; quia species repræsentans Angelo

aliquod extremũ, repræsentat etiam quidquid ei convenit aut disconvenit; v.g. species repræsentans hominẽ, repræsentat etiam equum & leonẽ, non quidditativè, sed prout non sunt homo. A

43 Respondeo secundò: dato Antecedente, negando Consequentiam: nam etiamsi species sint plures, si tamen adunentur per modum unius, non est necesse quod dentur plures conceptus; maximè quando lumen intellectûs qui ipsis utitur est perfectum, ut in Angelo contingit: quando autem ille utitur pluribus speciebus ad aliquid affirmandum vel negandum de subjecto, non utitur illis, ut plures sunt, sed ut se habent per modum unius, quia cognoscit unum objectum per ordinem ad aliud. Unde quando additur in objectione, quòd conceptus debet proportionari speciei, distinguendum est, debet proportionari speciei totali, ex pluribus partialibus adunatis, ut sic loquar, compositæ, concedo: speciei partiali tantùm, nego. B

44 Dices secundò: Angelus interdum attribuit subjecto ordinis naturalis aliquod prædicatum supernaturale: Sed illud non potest per speciem rei naturalis repræsentari, nec per ejusdem conceptum cognosci: Ergo tunc necessariò datur duplex conceptus, & consequenter compositio.

45 Respondeo non repugnare quod eodem conceptu intelligatur duplex objectum, unum naturale, & aliud supernaturale. Et quidem si objectum supernaturale cognoscatur quidditativè, attingetur per se primò per conceptum; objectum verò naturale, secundùm quod quodammodo reducitur ad supernaturale, secundariò tantùm cognoscetur. Si verò objectum supernaturale non cognoscatur quidditativè, tunc conceptus & species per se primò attingit rem naturalem, & secundariò supernaturalem: sicut species creaturæ repræsentat hoc modo secundariò & connotativè creatorem. C

46 Dices tertiò: Veritas & falsitas non reperiuntur in simplici apprehensione, sed solùm in compositione aut divisione, ut docetur in Logica: Sed veritas & falsitas sunt in intellectu Angelico: Ergo & compositio ac divisio. D

47 Respondeo distinguendo Majorem: non sunt nisi in compositione & divisione formali aut virtuali, concedo Majorem: formali tantùm, nego Majorem. Quamvis autem in intellectu angelico non sit compositio aut divisio formalis, in illo tamen reperitur compositio & divisio virtualis, sicut & virtualis discursus; quia simplex illa penetratio quidditatis, intellectui angelico conveniens, æquivalet nostræ compositioni & divisioni; & ideò in illa veritas aut falsitas reperitur, licèt non possit reperiri in nostra simplici apprehensione, propter rationem oppositam. E

48 Ex dictis etiam colliges plures prærogativas & excellentias, quibus scientia angelica eminet supra humanam. In primis enim scientia nostra limitata est, & ad certum genus entis coarctata ac definita: angelica verò ad omnia ferè naturalis ordinis scibilia se extendit, totius naturæ statũ, & universi ordinem, rerum omnium creatarum naturas, genera, species, & individua attingit; quia hæc omnia pertinent ad ordinem & pulchritudinem universi, cujus regimini Deus Angelos præfecit. Unde præclarè Gregorius lib. 2. Moral. cap. 2. dicit: *In hoc natura Angelica est à natura nostra conditione distincta, quòd nos & loco circumscribimur, & cæcitatis ignorantiâ coarctamur: Angelorum verò spiritus, loco quidem circumscripti sunt, sed tamen eorum scientia longè super nos incomparabiliter dilatantur; interius quippe exteriusq; sciendo diffusi sunt, quia ipsum fontem scientiæ contemplantur. Quid enim de his quæ scienda sunt nesciunt, qui scientè omnia sciunt? Eorum itaq; scientia, comparatione nostræ scientiæ, valde dilatata est, sed tamen comparatione divinæ scientiæ angusta.* Augusta sanè, quia non omnia possibilia, nec futura, nec cogitationes cordium, nec mysteria gratiæ lumine naturali cognoscunt; nec Deum ut est in se cognitione intuitivâ vident, nec comprehendunt. Dilatatur tamen eadem scientia Angelorum respectu nostri, quia omnia sibi inferiora nedum intuentur, sed etiam comprehendunt.

Deinde, Scientia Angelorum semper est in aliquo actu secundo, saltem quantùm ad cognitionem sui, & Dei ut auctoris naturæ, sicut suprà declaratum est: non enim illis sicut nobis inest sensus, nec vigiliæ, & somni vicissitudo, quâ intellectuales illorum operationes interpolentur. Non est etiam in potentia quantùm ad ea quæ se tenent ex parte principii cognitionis: sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse, quæ non sit completa per actum; ita cœlestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa, per species intelligibiles eis connaturales, ut suprà vidimus. 49

Præterea Angelus non discurrit, nec componẽdo vel dividendo intelligit, sed unico intuitu videt effectus in causis, conclusiones in principiis; & cognito subjecto, statim omnia quæ illi conveniunt aut repugnant per unicum simplicem actum cognoscit. Hinc Dionysius cap. 7. de divin. nomin. ait, quod *Virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectuum simplicitate.* Et D. Bernardus serm. 5. in Cantica. *Cœlestis spiritus*, inquit, *solâ vicinitate ac vivacitate naturæ sufficit apprehendere summa, & infima penetrare.* Unde Angelorum scientia, non solùm habet rationem scientiæ, sed eminenti quodam modo est simul scientia & intelligentia, & æquivalet nostræ scientiæ, & habitui primorum principiorum: quæ enim sunt divisa in inferioribus, adunantur in superioribus. 50

Denique in Angelis duplex solet distingui cognitio, matutina scilicet & vespertina, ut ex Augustino declarat Angelicus Doctor, hîc art. 6. & 7. Cognitio matutina dicitur illa, quâ per lumen gloriæ, & visionem beatificam, vident res in verbo, id est in essentia divina gerente vices verbi & speciei expressæ: vespertina verò, quâ per species inditas res in seipsis cognoscunt. Nam ut ait Augustinus lib. 11. de civit. cap. 7. *Quia cognitio creaturæ in seipsa decoloratior est, ut ita dicam, quàm cùm in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte per quam facta est; ideò vespera congruentiùs quàm nox dici potest* Et lib. 4. de Genesi ad litt. cap. 23. *Multùm interest*, inquit, *inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei, & cognitionem in natura ejus; ut illud meritò ad diem pertineat, hoc ad vesperam, in comparatione enim lucis illius quæ in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio, quâ creaturarum quamlibet in seipsa novimus, meritò nox dici potest.* Hæc autem distinctio cognitionis angelicæ in matutinam & vespertinam, ab Augustino introducta est, ut caput primum Geneseos, in quo mundus sex dierum spatio à Deo dicitur conditus, faciliùs explanaret. Cùm enim quarto die Sol factus legatur, difficilè appa- 51

apparet quomodo ante quartum diem potuerit esse distinctio inter mane & vespere, & series illa dierum, qui Solis circuitu peraguntur. Unde ut ab hac difficultate se expediret, de die spirituali, seu cognitione angelica, illud exposuit; ita ut sicut ex mane & vespere fit unus dies consuetus, sic ex utraque notitia, matutina & vespertina, unus dies angelicæ cognitionis exurgat. De quo videri potest S. Thomas quæst. 8. de veritate art. 17. ubi duplicem hanc Angelorum cognitionem fusè explicat.

DISPUTATIO XI.

De dilectione Angelorum.

Ad quæstionem 60. Divi Thomæ.

ABsolutis his quæ ad intellectum Angeli pertinent: ordo doctrinæ postulat ut ad ea quæ spectant ad voluntatem, naturâ posteriorem intellectu, gradum faciamus. Sed quia ea quæ in quæstione 59. docet D. Thomas de voluntate Angeli, facilia sunt, & patent ex his quæ de potentiis animæ rationalis docentur in Philosophia, hanc quæstionem prætermittimus, ut de dilectione Angeli, quæ est præcipuus voluntatis actus, breviter disseramus.

ARTICULUS UNICUS

An amor, quo Angelus seipsum & Deum naturaliter diligit, sit necessarius, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium?

1 CErtum & indubitatum est apud Theologos, Angelum seipsum amare necessariò necessitate specificationis: cùm ita adigatur ad amorem sui, ut actum contrarium, nempe odium sui, habere nequeat. Unde solùm difficultas est, an seipsum & Deum necessario diligat, quoad exercitium? ita ut actum dilectionis naturalis sui & Dei, nunquam possit interrumpere, seu ab illo omninò cessare?

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter, Angelum seipsum, & Deum ut auctorem naturæ, amare necessariò, etiam quoad exercitium. Est contra Ferrariensem 3. contra Gentes cap. 109. quem sequitur Vazquez in commentario art. 3. hujus quæstionis: est tamen communior inter Thomistas.

2 Probatur prima pars ratione fundamentali. Angelus cognoscit & contemplatur seipsum necessariò, etiam quoad exercitium, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo eadem necessitate seipsum diligit. Probatur consequentia: tum quia operatio voluntatis proportionatur operationi intellectûs, per quam dirigitur & regulatur: tum etiam, quia si Angelus seipsum necessariò semper intelligit, vult necessariò seipsum semper intelligere: hoc autem est seipsum amare; quia hoc est sibi velle maximum bonum.

Addo quod ex naturali cognitione, quâ Angelus se & omnes suas naturales perfectiones comprehendit, resultat necessariò judicium

A practicum omninò immutabile, quo se & omnes illas perfectiones judicat necessariò debere amari: Ergo necessariò cognoscit seipsum, cognitione practicâ causante amorem, & non solùm cognitione merè speculativâ, quæ amorem non parit, ut contendit Ferrariensis loco citato. Consequentia patet, Antecedens probatur. Judicium de aliquo objecto diligendo est tunc immutabile, quando nulla potest esse ratio formandi judicium oppositum: Sed nulla potest esse ratio ob quam Angelus formet judicium oppositum judicio de seipso diligendo: Ergo Angelus se & omnes suas naturales perfectiones comprehendens, format judicium practicum omnino immutabile de seipso diligendo. Major

B patet, Minor probatur. Amor proprius non generat Angelo fastidium, sed delectationem; nec impedit, sed juvat tanquam medium ad alias operationes, maximè verò ad dilectionem Dei: Ergò nulla est ratio ob quam Angelus formare possit judicium contrarium judicio de seipso diligendo; siquidem ratio ob quam potest haberi judiciũ de suspensione amoris alicujus objecti, aut de illius odio, est quia amor ille generat tædium, aut est impeditivus majoris boni.

Probatur secundò eadem prima pars, ratione quam insinuat S. Thomas quæst. 16. de malo art. 3
2. ad 6. ubi ait: *Quantùm ad hoc operatio ejus* (scilicet

C licet Angeli) *immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cujus operatio proportionatur operationi intellectûs.* Quib⁹ verbis apertè declarat, quòd sicut intellectus Angeli non potest cessare ab omni actu, ita nec ejus voluntas: sicut autem omnis cognitio Angeli, in cognitionem sui, tanquam in primam operationem ab ipsa natura determinatam & procedentem, reducitur; ita & omnis ejus volitio naturalis, in amore & dilectione sui fundatur; unde communiter dicitur: amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus ad seipsum: Ergo amor naturalis quo Angelus seipsum diligit, necessariò debet esse continuus &

D nunquam interruptus, subindeque necessarius quoad exercitium.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis. Nam in amore naturali quo Angelus seipsum diligit, includitur amor Dei tanquam auctoris & conservatoris proprii esse; cui consequenter Angelus non potest non velle existentiam, aliasque perfectiones, lumine naturali cognitas: Ergo si seipsum amat necessariò quoad exercitium, eadem necessitate Deum ut auctorem & finem naturalem diligit. Unde sicut ex cognitione quâ se & omnes suas naturales perfectiones comprehendit, resultat necessariò judicium practicum omnino immutabile de sui

E dilectione, ita & ex cognitione quâ Deum ut authorem & finem naturalem in seipso tanquã in speculo purissimo contemplatur, oritur necessariò judicium practicum omninò immutabile, quo judicat illum esse necessariò diligendũ, ut magis ex argumentorum solutione patebit. 4

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Esse semper in actu secundo, arguit infinitatem in potentia: Sed voluntas Angeli est finita: Ergo non est semper in 5

actu

actu dilectionis sui & Dei ut auctoris & finis A naturalis

Respondeo: esse semper in actu secundo per identitatem potentiæ cum actu, arguere infinitatem simpliciter, non tamen esse semper in actu secundo realiter distincto à potentia seu subjecto operante: Sol enim semper illuminat, & animalia gaudent continuo motu cordis & pulmonum: Cur ergo similiter Angelus non poterit continuâ sui cognitione ac dilectione gaudere? cùm cognitio & dilectio sui in Angelis, se habeat sicut motus cordis & pulmonum in animalibus, & sit principium omnium operationum naturalium Angeli, sicut motus cordis est causa omnium motuum vitalium animalis.

6 Objicies secundo: Voluntas non necessitatur quoad exercitium ad illum actum, in quo potest apprehendi aliqua ratio mali aut minoris boni: Sed Angelus aliquam rationem mali, aut minoris boni, in dilectione sui & Dei ut authoris naturæ apprehendere potest: Ergo nec seipsum, nec Deum ut authorem naturæ diligit necessariò quoad exercitium. Major patet, Minor probatur. Angelus potest apprehendere dilectionē sui, ut impeditivam, ne toto conatu feratur in Deum ut ultimum finem: similiter potest continuam Dei dilectionem apprehendere, ut impeditivam exercitii libertatis circa suspensionē talis actus: Ergo aliquam rationem mali, aut minoris boni Angelus in dilectione sui, & Dei ut Authoris naturæ apprehendere potest.

7 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, nego Antecedens: cùm enim Angelus non se amet nisi ut medium in ordine ad Deum ut finem; & amor mediorum non tollat aut minuat affectum ad finem, sed potiùs ex affectu ad finem nascatur amor mediorum; repugnat quòd Angelus sui dilectionem apprehendat ut impeditivam ne toto conatu feratur in Deum ut ultimum finem: sicut in supernaturalibus voluntas fertur simul per charitatem in Deum & in proximum, absque eo quod dilectio proximi impediat vel diminuat amorem Dei.

8 Ad secundam probationem, nego etiam Antecedens: nam quando aliquis actus versatur circa objectum dignum amore necessario, & cognitum ut tale, non potest exercitium libertatis circa illud apparere bonum, ut patet in amore beatifico: ex eo enim quòd versetur circà Deum dignum amore infinito, & cognitum ut talem, non potest ulla ratio boni honesti, utilis, aut delectabilis in exercitio libertatis circa illum apparere. Unde quia dilectio naturalis Dei in Angelo versatur circa Deum, cognitum naturaliter ut dignum amore necessario, non potest in suspensione illius amoris, & in exercitio libertatis, circa hujusmodi objectum, aliqua ratio boni apparere.

9 Dices, Solus Deus clarè visus potest necessitare voluntatem quoad exercitium amoris: Sed Angelus non habet naturaliter claram & intuitivam cognitionem Dei ut authoris naturæ, sed tantùm abstractivam: Ergo non potest necessitari ad exercitium amoris naturalis erga illum.

Respondeo quòd licèt Angelus non habeat naturaliter claram visionem auctoris naturæ, habet tamen aliquid illi æquivalens, nempe judicium [illegible]variabile, quo judicat ipsum esse summ[illegible] ordinis naturalis, ad quod omnia [illegible] finem ultimum referuntur, sicut ab eo procedunt ut à primo principio; ex qua cognitione redditur naturaliter beatus: hoc autem sufficit ut determinetur ad exercitium amoris Dei ut auctoris naturæ super omnia; quia summum bonum in aliquo ordine beatificans, & actu possessum ut beatificans, necessitat quoad exercitium amoris sui. Porro Angelum habere illud judicium invariabile, colligitur ex eo quod cognoscat necessariò seipsum comprehensivè: in cognitione enim comprehensiva sui, non potest non involvi invariabilis cognitio Dei ut authoris & conservatoris proprii esse, ac proinde ut boni sibi convenientis, & necessarii.

Addo quod, quamvis determinatio ad cognitionem B & amorem Dei ut authoris naturæ in Angelo non oriretur sufficienter ex parte objecti, procederet tamen ex ipsa natura substantiæ immaterialis, naturaliter exigentis habere ab initio totam perfectionem pertinentem simpliciter ad actum primum, requisitum ad hoc ut possit se reducere modo sibi proprio ad actum secundum: unde cùm cognitio & dilectio naturalis sui, & Dei ut authoris naturæ, sit principium omnium operationum naturalium Angeli, & se habeat in Angelis veluti motus cordis in animalibus, vel sicut motus primi mobilis respectu motuum inferiorum, debet ab ipsa natura & substantia Angeli, per modum proprietatis procedere; sicut motus cordis fluit quasi proprietas à natura animalis, ut docet D. Thomas C in opusculo de motu cordis.

Objicies tertiò: Dilectio naturalis Dei, cum ejus odio est incompossibilis: Sed Angeli mali, supplicijs æternis addicti, Deum odio habent & execrantur, juxta illud Psalmi 73. *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper*: Ergo illum amore naturali non diligunt. 10

Confirmatur: Cùm Dæmon per peccatum sit aversus à Deo ut ultimo fine supernaturali, non potest esse conversus in illum ut ultimum finem naturalem; alioquin simul esset conversus & aversus à Deo: Ergo cùm per dilectionem naturalem super omnia Angelus in Deum ut ultimum finem naturalem se convertat, implicat D quod Angelus malus Deum dilectione naturali super omnia diligat. 11

Ad objectionem respondeo, Angelos malos Deum odio habere ut justum judicem, pœnas & supplicia inferentem, non tamen ut bonum universale totius naturæ, & auctorem ac conservatorem proprii esse & perfectionum naturalium, ut colligitur ex D. Thoma hîc art. 5. ad 5. ubi ait: *Illi qui non vident essentiam ejus* (scilicet Dei) *cognoscunt illum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur; & sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cùm tamen inquantum est bonum commu-* E *ne omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.* 12

Ad confirmationem dicendum est, non implicare quod Angelus sit conversus in Deum ut finem naturalem physicè, & simul ab illo aversus moraliter per peccatum: sicut etiam homo peccator in mortali existens, respicit Deum ut suum ultimum finem in ordine naturæ, non tamen moraliter. Quomodo autem cum conversione naturali in Deum ut ultimum finem naturalem, stet quod Angelus possit peccare mortaliter, etiam contra finem naturalem, patebit inferius. Nunc breviter dico, quòd licèt dilectio Dei naturalis sit veluti proprietas Angeli, & naturaliter ab ejus 13

ab ejus substantia fluat, sicut motus cordis à natura animalis, ut suprà ostensum est; potest tamen eâ abuti, illamq; vitiare ex aliqua mala circunstantia, putà non diligendo Deum tanquam suum finem & beatitudinem naturalem, cum subordinatione necessaria ad eundem, ut auctorem & finem supernaturalem; de quo infrà. (Disp. 13. art. 5.)

14 Quærit D. Thomas art. 5. hujus quæstionis, utrũ Angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum? Et respondet affirmativè, idque probat triplici ratione. Prima est: quia quælibet pars naturaliter magis inclinatur in bonum totius, quàm in suum; ut patet in manu, quæ naturaliter & absque deliberatione se exponit ictui ad conservationem totius corporis; & in aqua, quæ contra propriam inclinationem ascendit sursum ad vitandum vacuum, toti naturæ inimicum. Et quia ratio imitatur naturam, hujus naturalis inclinationis imitationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo, pro totius reipublicæ conservatione. Cùm ergo Deus sit bonum & finis universi, ac bonum universale totius naturæ, comprehendens omne bonum, sicut totum comprehendit omnes suas partes; & quælibet creatura magis sit Dei, quàm pars totius, aut civis reipublicæ, manifestum est Angelum, & quamlibet creaturam, dilectione naturali magis inclinari in bonum divinum, quàm in bonum proprium.

15 Hanc rationem D. Thomæ conatur enervare Scotus in 3. dist. 27. quæst. 2. dicit enim primò falsum esse illud principium: pars naturaliter diligit totum magis quàm seipsam; nec verum esse quod pars se exponat pro conservatione totius; sed quod ipsum totum magis se diligendo quàm partes, eas exponit pro conservatione sui; vel etiam partes præcipuæ minùs præcipuas. Dicit secundò, quod etsi detur quod pars se exponat pro toto, non sequitur propterea quod magis diligit totum, quàm seipsam; quia exponitur pro toto, propter identitatem sui esse cum esse totius, atque ita formaliter propter conservationem sui esse.

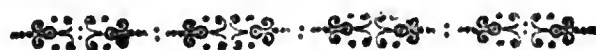
16 Sed hæc facilè difflantur: primum quidem, dicendo cum Cajetano, quod sive pars seipsam exponat, sive exponatur à toto, propter ipsum totum; quia tamen naturaliter exponitur, evidens signum est eam magis inclinari in bonum & conservationem totius, quàm in seipsam: quia ut ait Aristoteles 2. physic. textu 78. *Vnumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi.*

Alterum verò etiam rejicitur: quia ut rectè observat idem Cajetanus, falsum est quod pars se exponat pro toto, propter unionem aut identitatem quam habet cum illo; cùm frequenter se exponat cum periculo perdendi unionem aut identitatem quam habet cum toto. Ratio ergo ob quam pars se exponit pro toto, est quia essentialiter est totius, & propter illud: unde cùm quælibet creatura magis sit Dei, quàm pars totius, rectè infert D. Thomas, Angelum & hominem naturali dilectione magis in bonum divinum, quàm in bonum proprium inclinari.

17 Secunda ratio D. Thomæ est: Si Angelus seipsum naturaliter magis diligeret, quàm Deum, naturalis ejus inclinatio esset perversa: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet: quia si naturalis inclinatio Angeli esset perversa, ejus natura de se esset mala, utpote radix & principium perversæ inclinationis: atque adeò Deus esset auctor mali; vel constituendum esset primum principium malorum: quæ omnia in Manichæis damnata sunt. Sequela Majoris probatur: Perversa est inclinatio quæ tendit ad diligendum magis medium, quàm finem: Sed Deus habet rationem finis, quælibet autem creatura rationem medii ad illum ordinati: Ergo si Angelus seipsum naturaliter magis diligeret, quam Deum, naturalis ejus inclinatio esset perversa.

Denique, Si Angelus naturaliter magis seipsum quàm Deum diligeret, charitas & gratia non perficerent, sed destruerent ejus naturam: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela Majoris patet: per gratiam enim & charitatem Angelus magis amat Deum, quàm seipsum. Minor etiam est certa: sicut enim fides non destruit, sed elevat rationem; ita gratia & charitas non destruunt, sed perficiunt naturam, eamque elevant ad statum altiorem. 18

Advertendum tamen est, quod licet Angelus naturali dilectione magis Deum quàm seipsum amet, dilectione tamen liberâ & electiva, potest seipsum magis quàm Deum diligere. Ratio est, quia Angelus ex libera voluntatis electione potest peccare, quandoquidem de facto peccavit: omnis autem peccans mortaliter, avertitur à Deo, & convertitur ad creaturam, præfertque bonum aliquod creatum bono divino: Ergo Angelus amore libero & electivo potest seipsum magis quàm Deum diligere, ac præferre bonum proprium bono divino. 19



DISPVTATIO XII.

De gratia & gloria Angelorum.

Ad quæstionem 62. D. Thomæ.

HUc usque de Angelis naturaliter consideratis: jam de eorundem perfectione supernaturali; gratiæ nimirum & gloriæ, dicendum superest: de qua D. Thomas quæst. 62. Quæ verò de tempore & loco creationis Angelorum quæst. 61. docet, disputatione proœmiali fuere à nobis exposita. 1

ARTICULUS I.

Vtrum Angeli fuerint in sua creatione beati?

DUplex in Angelis, sicut in nobis, distingui solet beatitudo: una naturalis, quæ est ultima perfectio ad quam natura angelica potest per vires naturæ pervenire, sive perfectissima operatio quę naturaliter potest Angelo cõvenire, cognitio scilicet & dilectio Dei ut auctoris naturæ: altera supernaturalis, quæ est ultima perfectio naturæ angelicæ, excedens naturalem ipsius facultatem, sive perfectissima operatio ad quam supernaturaliter elevari potest; & consistit in clara Dei visione, ut dicemus in Tractatu de beatitudine. Inquirimus ergo, an duplex hæc beatitudo Angelis ab initio creationis concessa fuerit?

§. I.

Prima Conclusio statuitur.

2 DIco primò, Angelos fuisse creatos in beatitudine naturali. Ita Divus Thomas artic. 1. hujus quęstionis, ubi pręmissâ distinctione beatitudinis in naturalem & supernaturalem, subdit: *Sic igitur dicendũ est, quod quantùm ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute sua natura potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem.*

3 Confirmatur: Angeli à principio suæ conditionis habuerunt cognitionem & dilectionem perfectam Dei ut authoris naturæ: Sed in hac duplici operatione naturalis ejus beatitudo consistit; cùm illa sit ultima perfectio ad quam natura angelica per vires naturæ pervenire potest: Ergo Angeli in beatitudine naturali fuerunt à Deo conditi.

4 Objicies: Si Angeli fuissent creati in sua beatitudine naturali, in ea permansissent: Sed non omnes in ea permanserunt; Angeli enim damnati sunt infœlicissimi, & maximâ anguntur tristitiâ: Ergo omnes Angeli non fuere creati in sua beatitudine naturali. Sequela Majoris probatur: De ratione beatitudinis est inamissibilitas: Ergo si Angeli fuissent creati in sua beatitudine naturali, in ea permansissent.

5 Respondent aliqui concedendo Majorem: existimant enim quod licèt Angeli simpliciter & absolutè miseri sint, possunt tamen dici beati secundùm quid, beatitudine scilicet naturali, quæ in cognitione & dilectione authoris naturæ consistit: sicut homo qui in hac vita contemplationem Dei perfectissimam haberet, quodammodo fælix diceretur, tametsi absolutè miser esset, & gravissimos cruciatus perferret.

Sed hæc solutio & doctrina displicet: beatitudo enim naturalis Angeli consistit quidem in cognitione & dilectione Dei ut authoris naturę, absque ulla tamen deordinatione ab illo; unde hanc beatitudinem naturalem habuerunt Angeli in statu innocentiæ ante peccatum, Dæmones verò illam per peccatum amiserunt: quamvis enim directè & immediatè contra Deum ut authorem naturæ non peccaverint, eo tamen ipso quod peccaverunt contra Deum ut authorem supernaturalem, ab eoque deordinati sunt, indirectè, mediatè, & per accidens, contra eundem Deum ut est author naturæ peccaverunt, & ab eo deordinati sunt.

6 Meliùs ergo respondetur, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, quod quamvis beatitudo naturalis sit inamissibilis respectu Angeli in puris naturalibus constituti: tamen Angelus elevatus ad ordinem supernaturalem, potest indirectè & per accidens illam amittere, peccando directè contra præcepta supernaturalia. Unde commune illud effatum ex Dionysio desumptum: *Naturalia in Dæmonibus remanserunt integra*: intelligendum est de naturalibus in esse purè physico consideratis, qualia sunt substantia, potentiæ, species intelligibiles & hujusmodi; non verò de naturalibus quæ habent aliquid moralitatis admixtum, cujusmodi sunt cognitio practica, & rectitudo voluntatis erga ultimum finem: hæc enim, sal-

A tem ad aliquid, per peccatum destructa fuere in Angelis.

§. II.

Stabilitur secunda Conclusio.

DIco secundò, Angelos non fuisse creatos in beatiudine supernaturali. 7

Probatur, quia hæc (inquit S. Thomas) non est aliquid naturæ, sed naturæ finis: Ergo non debuit communicari Angelis per creationem.

Præterea, ut idem Doctor sanctus discurrit: Quisquis fruitur visione essentiæ Dei, ita fælici necessitate rapitur ad amandum Deum, ut nullo B modo possit velle à Deo recedere & peccare: Cùm ergo plures Angeli peccarint, evidens argumentum est eos caruisse visione beatâ divinæ essentiæ, in qua supernaturalis beatitudo creaturæ intellectualis consistit.

Addo quod, unum ex specialissimis privilegiis animæ Christi collatis, ex eo quod esset Filius Dei naturalis, & haberet gratiam unionis hypostaticæ, ad quam titulo connaturalitatis consequitur gratia habitualis & gloria, fuit quod à primo instanti sui esse Deum permanenter intueretur: Ergo cùm similis ratio concedendi tale privilegium, non currat in Angelis, dicendum est quod ab initio suæ creationis non C viderunt intuitivè divinam essentiam, saltem visione permanenti. 8

An verò visione transeunti illam viderint, dubitant aliqui Authores: Ratio autem dubitandi est, quia ex doctrina Divi Augustini libro 11. super Genesim ad litteram, & D. Thomæ 1. p. quæst. 12. art. 11. ad 2 & 2. 2. quæst. 175. art 3. ideò Moyses & D. Paulus adhuc viatores viderunt divinam essentiam, visione transeunti, quia cùm Moyses electus esset Doctor Judæorum, & D. Paulus Doctor Gentium, conveniens fuit eos immediatè in Deo videre mysteria gratiæ, quæ alios erant edocturi, ut scilicet oculati testes facti mysteriorum quæ prædicabant, possent dice- D re populis sibi commissis: *quod audivimus & vidimus, hoc testamur.* Sed pariter Angeli superiores, fuerunt veluti doctores inferiorum, ipsos per modum magisterii artificiosi de mysteriis gratiæ illuminando, ut infrà dicetur: Ergo saltem Angeli superiores viderunt à principio suæ productionis divinam essentiam per modum transeuntis. 9

Disp. 15. art. 1.

Sententia tamen negativa communis est apud Theologos. Et probatur, quia hæc est regula generalis, & communis lex, quod nullus viator, dum est in statu viæ, divinam essentiam contemplatur; cùm visio essentiæ divinæ sit tota merces, & essentiale præmium Beatorum: At exci- E pere aliquem à regula generali, & ordinaria lege, absque fundamento, ex Scriptura vel SS. Patribus desumpto, temerarium est: Ergo cùm neque Scriptura, neq; SS. Patres insinuent Angelos viatores vidisse aliquando divinam essentiam, id sine temeritate affirmari non potest. 10

Ad rationem verò dubitandi in contrarium dicendum est, rationem illam D. Thomæ, ad probandum quod Moyses & D. Paulus viderint divinam essentiã, per modum transeuntis, dum adhuc essent in via, esse solùm congruentiam; quę supposito quidem fundamento quod habemus in Scriptura, hoc speciale privilegium duobus illis viris fuisse concessum, optima est, nihil tamen prorsus concluderet, si ad hoc probandũ nullum 11

nullum haberemus Scripturæ testimonium: unde cùm ad simile privilegium aliquibus Angelis, etiam superioribus, concedendum, nullus Scripturæ locus afferri possit; quantùmcumque id congruentiæ aliquæ apparentes suadere videantur, non debemus tamen asserere, aliquos ex Angelis viatoribus, transeunter vidisse divinam essentiam.

12 Dices, In Scriptura satis apertè significari, hoc privilegium supremo saltem Angelo fuisse concessum: nam Ezechiël. 28. Propheta sic affatur primum Angelum prævaricatorem in persona Regis Tyriorum: *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientiâ, & perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti:* deliciæ autem paradisi, sunt amor beatificus, & gaudium de visione Dei: Ergo primus Angelus, dum esset adhuc viator, amore beatifico & visione Dei potitus est.

Sed facilè respondetur, per delicias paradisi, quibus dicitur aliquando potitus Lucifer, non intelligi visionem ipsam essentiæ Dei, sed inferiores delicias, quas peccando amisit, nempe habitationem Empyrei, quod locus amœnissimus est, & paradisus plenus deliciis, in quo fuit Lucifer cum aliis Angelis creatis, ut suprà ostensum est, & à quo post peccatum fuit dejectus, & in infernum detrusus. Vel etiam per delicias paradisi intelligi possunt dona illa gratiæ, quibus Angeli ab initio fuere ornati, & quæ Lucifer & alii Angeli apostatæ peccando amiserunt.

Disp. 1. art. 3.

13 Dices rursus: Glossa interlinearis explicans illud Epistolæ Judæ versu 6. *Angelos verò qui non servaverunt suum principatum*: per principatum intelligit spiritualem Dei visionem: Ergo Angeli apostatæ Dei visione aliquando potiti sunt.

Respondeo Glossam, per spiritualem Dei visionem, non intelligere claram & intuitivam divinæ essentiæ cognitionem, in qua beatitudo patriæ consistit; sed ibi accipere visionem Dei, pro cognitione supernaturali fidei, de qua immediatè antea locutus fuerat Judas Apostolus, dicens: *Eos qui non crediderunt perdidit*: Dæmones enim non servasse fidem laudabilem, quæ est donum Dei, & quam habuerunt, dum fuerunt in via, docet D. Thomas 2. 2. quæst. 5. art. 2.

Eodem modo explicandus est Augustinus, dum lib. 11. de civit. cap. 22. ait quod *Angeli à principio fuerunt participes lucis & claritatis æternæ*: nam participationem lucis & claritatis æternæ, non intelligit claram Dei visionem, sed eminentem quandam cognitionem supernaturalem, à lumine fidei vel doni sapientiæ procedentem, quam ab initio creationis Angeli habuerunt. Similiter cum c. 29. docet omnes Angelos à principio habuisse cognitionem matutinam, per cognitionem matutinam intelligit cognitioné naturalem rerum in verbo cognito per ejus similitudinem in natura ipsius Angeli reducentem. Nam ut ait D. Thomas hîc quæst. 62. art. 1. ad 3. *Angelus duplicem habet verbi cognitionem: unam naturalem, & aliam gloriæ: naturalem quidem, quâ cognoscit verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem: cognitionem verò gloriæ, quâ cognoscit verbum per suam essentiam. Et utrâque cognoscit Angelus res in verbo: sed naturali quidem imperfectè, cognitione verò gloriæ perfectè. Prima ergo cognitio rerũ in verbo affuit Angelo à principio suæ creationis: secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum: & hæc propriè dicitur cognitio matutina.*

Instabis: Idem Augustinus eodem lib. 11. de civit. cap. 9. loquens de Angelis bonis ait: *Tantò est felicior illa portio, quantò nunquam fuit peregrinata à Deo*: At si boni Angeli aliquando caruissent Dei visione, peregrinati fuissent à Deo: Ergo boni Angeli ab initio creationis viderunt divinam essentiam, & fuerunt beati beatitudine supernaturali. 14

Propter hoc testimonium Ludovicus Vivez supra cap. illud 9. lib. 11. de civit. docuit bonos Angelos ab initio divinam essentiam clarè vidisse, & in tali visione semper perseverasse: subindeq; perfectè beatos beatitudine supernaturali, etiam à primo instanti sui esse, extitisse. Verùm hic locus Augustini varias patitur interpretationes. In primis responderi potest, S. Doctorem per hæc verba velle solùm insinuare, viam Angelorum fuisse ita brevem, ut non possit meritò nuncupari peregrinatio; quia peregrinatio longam quandam denotat viam. Vel etiam dici potest, Angelos bonos nunquam esse peregrinatos: quia dum essent in via, non fuerunt extra suam patriam exules, nec extra locum in quo conditi sunt; sicut primi parentes, qui post peccatum è paradiso terrestri depulsi sunt. Denique boni Angeli dici possunt nunquam à Deo peregrinati: quia illi semper adhæserunt per gratiam & charitatem, & nullum commiserunt peccatum, per quod creatura intellectualis verè à Deo recedit, & veluti peregrinatur: unde Lucæ 15. de filio prodigo dicitur, quod *peregrè profectus est in regionem longinquam.*

ARTICULUS II.

Vtrùm Angelis necessaria fuerit gratia, & quando, ac quomodo illam receperint?

§. I.

Resolvitur prima difficultas.

Dico primò, Angelos indiguisse gratiâ, ut in Deum, prout est objectum beatitudinis supernaturalis, se converterent. 15

Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 2. Voluntas non potest ferri in id quod est supra naturam, nisi ab aliquo principio supernaturali moveatur: Sed Deus, ut objectum beatitudinis supernaturalis, est supra omnem naturam creatam: Ergo voluntas creata non potest in illum ferri, nisi ab aliquo principio supernaturali mota. Minor patet, Majorem verò probat exemplo & ratione: Exemplo quidem caloris, qui non potest generare carnes, nisi ut instrumentum animæ; quia generare carnes est supra naturam caloris: Ratione verò, quia omnis voluntas est inclinatio naturalis in bonum conveniens secundùm naturam: Ergo si aliquid est supra naturam, voluntas non potest in illud ferri, nisi moveatur ab aliquo principio supernaturali. Pro majori hujus rationis & doctrinæ declaratione.

Advertendum est, in qualibet re, tria potissimùm reperiri; nempe ejus naturam; finem ad quem tendit, & in cujus adeptione quiescit; & inclinationem per quam in illum tendit: quæ tria proportionem inter se servare debent, atque adeò 16

adeò esse ejusdem ordinis : v.g. lapis habet naturam corpoream ; pro fine verò centrum terræ, in quo quiescit ; & denique gravitatem, per quam tanquam per naturalem inclinationem continuò ad illud fertur. In ordine ergo supernaturali hæc tria pariter distinguenda & admittenda sunt : nam in illo ordine gratia sanctificans tenet locum naturæ ; visio Beata est ultimus finis ad quem tendimus , & in quo solùm creatura rationalis perfectè quiescit ; & denique charitas gratiam consequens, est inclinatio in illum finem , & veluti pondus quo in Deum tanquam in centrum ferimur, juxta illud Augustini in libro Confessionum : *Amor meus pondus meum ; amore feror quocumque feror* : Unde sine charitate nulla creatura quantumcumque perfecta potest se in Deum , prout est objectum beatitudinis supernaturalis, convertere.

17 Præterea observandum est, hominem ex duplici capite indigere auxilio gratiæ, nempe propter naturæ sensibilis & corruptæ impedimentum , & propter finem excedentem vires naturæ ; Angelum verò ex uno solùm capite , ob excessum scilicet & elevationem objecti & finis supernaturalis. Ita colligitur ex S.Thoma hîc in resp.ad 2. ubi ait : *Converti ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile, & quia est supra naturam , & quia habet impedimentum ex corruptione corporis, & infectione peccati : sed Angelo est difficile, propter hoc solùm quod est supernaturale.* Ex quo patet, Jansenium & alios Recentiores, qui existimant necessitatem gratiæ efficacis ex sola infirmitate & corruptione naturæ esse desumendam , atque adeò ad statum innocentiæ hominum & Angelorum non debere hanc necessitatem extendi , valde hallucinari, totoque ostio ab Angelici Doctoris principiis aberrare. Imò & Augustino apertissimè repugnare, qui lib. 12. de civit. cap. 9. disserens de discrimine Angelorum , quorum alii aliis persistentibus in amore Dei, defecerunt ab illo, ita loquitur : *Aut minorem acceperunt amoris divini gratiam, quàm illi, qui in eadem persiterunt : aut si utique boni æqualiter creati sunt, istis malâ voluntate cadentibus, illi ampliùs adjuti, ad illam beatitudinis plenitudinem pervenerunt. Confitendum est igitur , etiam de sanctis Angelis posse dici , quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum Sanctum.* Ubi totam discretionem perseverantium Angelorum à non perseverantibus refundit in Deum, à quo ampliùs Angeli boni in gratia & charitate perseverantes adjuti sunt. Et rursus lib. de correptione & gratia cap 10. proponit quæstionem, utrum perseverantia Adami foret donum acceptum à Deo, subindeque referenda in Deum discretio consequens illam ? Cui respondet eodem modo loquens de Angelorum ac de lapsorum hominum perseverantia, scilicet *Deum sic ordinasse Angelorum & hominum vitam , ut in ea priùs ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium , deinde quid posset suæ gratiæ beneficium.* Utique quid posset eorum liberum arbitrium in peccato dæmonum & primorum parentum, & quid posset suæ gratiæ beneficium in perseverantia lapsorum hominum , & Angelorum non labentium. At in perseverantia lapsorum hominum ostendit Deus suæ gratiæ beneficium , discernens perseverantes à non perseverantibus : Ergo etiam in perseverantia Angelorum , siquidem omnino parem constituit Augustinus ordinationem & providentiam vitæ Angelorum & hominum. Unde Fulgentius libro 2. ad Trasimundum cap. 2. pari modo adscribit gratiæ divinæ reparationem hominis , & custodiam Angeli à ruina, sic enim ait : *Ipsa etiam homini reparando fuit necessaria : quia non alia stantem Angelum à ruina potuit custodire, nisi illa qua lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Una est in utroque gratia operata : in hoc ut surgeret, in illo ne caderet : in illo ne vulneraretur , in isto ut sanaretur : ab hoc infirmitatem repulit , illum infirmari non sinit.*

Addo etiam quod Augustinus concione 2. in Psalm. 32. loquens de bonis Angelis , sub nomine & figura cœlorum , hæc scribit : *Nec ipsi cœli firmitatem sibi propriam præstiterunt : verbo Domini cœli firmati sunt , & Spiritu oris ejus omnis virtus eorum : non habuerunt aliquid ex se, & tanquam supplementum à Domino perceperunt : Spiritu enim oris ejus, non pars, sed omnis virtus eorum.* Similia habet Gregorius lib. 25. Moral. cap. 8. ubi quoque Angelis accommodat illud , *Verbo Domini cœli firmati sunt , & spiritu oris ejus omnis virtus eorum,* & ait , *Aliis cadentibus , alios à Deo fuisse solidatos , utique similiter casuros , nisi solidati fuissent.* Demum Anselmus in libro de casu diaboli , affirmat quod in Angelis sanctis locum habet illud Apostoli : *Quid habes quod non accepisti ?* ut patet ex capite 1. cui titulus est : *Quod etiam ad Angelos dicatur : Quid habes quod non accepisti ?* Finis verò : *Vide si non solùm homini , sed & Angelo potest dici , quia non habet quod non accepit.* Item cap. 2. sic ait : *Constat ergo quia ille Angelus qui stetit in veritate , sicut ideò perseveravit , quia perseverantiam habuit ; ita ideò perseverantiam habuit , quia accepit , & ideò accepit, quia Deus dedit.* Igitur non minùs Angeli quàm homines indigent gratiâ efficaci ut justè ac rectè vivant , & in bono perseverent. Unde Augustinus conc. 2. in Psal. 70. *Angeli tibi debent quod justè vivunt , tibi debent quod beatè vivunt. Potentiam tuam & justitiam tuam usquequo ? usque in altissima quæ fecisti magnalia. Ne putes hominem solum pertinere ad gratiam Dei. Quid est Angelus, si deserat qui creavit ?* De quo fusè in Tractatu de voluntate Dei. Disp. 5. art. 5.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Dico secundò : Omnes Angeli à primo creationis suæ instanti gratiam sanctificantem receperunt. Ita S. Thomas hîc art. 3.

Probatur primò ex Scriptura : nam Ezechiel. 28. Propheta alloquens Luciferum , sub persona Regis Tyriorum, ait illi : *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientiâ , & perfectus decore , in deliciis paradisi Dei fuisti : omnis lapis pretiosus operimentum tuum .... Perfectus in viis tuis, à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Quem locum etsi non omnes Patres intelligant de Lucifero, inter quos est Augustinus lib. 11. de Genesi ad litteram capite 25. qui illum intelligit de membris diaboli , qui sunt homines mali ; communiter tamen illum interpretantur de Lucifero , sub persona Principis Tyriorum. Unde sic arguo : Lucifer fuit perfectus à die conditionis suæ , donec 18

inventa

inventa est iniquitas in eo: igitur aliquid per A
peccatum amisit, quod à die conditionis suæ acceperat; alioquin non fuisset à die conditionis suæ perfectus, donec inventa esset iniquitas in eo: Sed hoc quod Lucifer per peccatum amisit, non potuit esse perfectio aliqua naturalis, cùm omnia naturalia post peccatum manserint integra in Angelis, ut est comune Patrum & Theologorum axioma: Ergo fuit aliqua perfectio supernaturalis, quæ non potest esse alia quàm gratia habitualis, sub nomine signaculi Dei expressa, cùm sit singularis participatio, & quasi character naturæ divinæ. Unde Bernardus serm. 5. in Cant. *similitudinem Dei* illam appellat: Ambrosius lib. 6. Exameron. cap. 8. *picturam Dei*, & B
Nissenus homil. 4. super Cantica: *Copiam divinæ essentiæ*. Ergo Lucifer à die conditionis suæ, decore gratiæ sanctificantis fuit ornatus, omniumque virtutum infusarum, veluti cœlestium margaritarum, fulgore decoratus. Unde Gregorius lib. 32. Moralium cap. 18. explicans perfectiones quas à Deo in sua creatione acceperat: *In medio* (inquit) *ignitorum lapidum perfectus ambulavit, quia inter Angelorum corda, charitatis igne succensa, clarus gloriâ conditionis extitit, Quem bene extentum ac protegentem dicit: omne enim quod extenti protegimus, obumbramus. Et quia comparatione claritatis suæ, cæterorum claritatem obumbrasse creditur, ipse extentus & protegens fuisse perhibetur.* C
Reliquos enim quasi obumbrando operuit, qui eorum magnitudinem excellentiâ majore transcendit.

Confirmatur: Lucifer dicitur loco citato in delicijs paradisi Dei fuisse: Sed ibi per paradisum non potest intelligi paradisus gloriæ, sed solùm gratiæ, cùm amore beatifico, & clarâ Dei visione potitus non fuerit, ut articulo præcedenti ostensum est: Ergo Lucifer in prima sui conditione fuit exornatus donis gratiæ. Deinde cùm subjungit Scriptura illum fuisse *perfectum in viis suis, à die conditionis suæ*, intelligit haud dubiè, eum fuisse optimè dispositum ad finem propter quem erat creatus: Sed non poterat Angelus ad D
illum finem rectè disponi & ordinari, nisi mediante gratiâ & charitate, ut patet ex conclusione præcedenti: Ergo illam ab initio creationis habuit. Demum Isaiæ 14. eidem Lucifero dicitur: *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer qui mane oriebaris?* id est quomodo amisisti splendorem quem habebas? At non amisit splendorem naturæ, quam integram retinet: nec splendorem gloriæ, quam nunquam habuit: Ergo solùm splendorem gratiæ, quo in ipso suæ conditionis exordio illustratus est. Unde Ambrosius in Psal. 118. serm. 7. *Ipse diabolus per superbiam, naturæ suæ amisit gratiam.*

19. Confirmatur ampliùs ex alijs SS. Patribus, qui E
apertè favent nostræ sententiæ: Basilius enim homil. in Psal. 32. Angelos docet cum ipsa sanctitate procreatos esse: *Non enim* (inquit) *velut infantes creati primùm Angeli, deinde consummati, procedente paulatim exercitatione, digni facti sunt, qui spiritum reciperent. Sed in prima constitutione, ac velut massa substantiæ ipsorum, una insitam habuere sanctitatem.* Idem docet Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. dicens: *Per Verbum Angeli omnes creati sunt, ac per Sancti Spiritus sanctificationem perfecti.* Eandem sententiam apertè docet Augustinus, varijs in locis, præsertim lib. 12. de civit. cap. 9. ubi de Angelis loquens sic ait: *Simul ut facti sunt, et à quo facti sunt, amore, cum quo facti sunt, adhæserunt: eòque sunt isti ab illorum societate discreti, quòd hi in voluntate bona manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt; malâ scilicet voluntate, hoc ipso, quod à bono defecerunt.* Non valet quod ait Magister Sententiarum: per bonam illam voluntatem, amorem Dei naturalem, cum quo Angeli creati sunt, esse intelligendum. Augustinus enim ibi loquitur de amore illo ac bona voluntate, quam nisi operante adjutorio Creatoris Angeli habere non potuerunt. Nam statim ista subjicit: *Et istam* (bonam voluntatem) *quis fecerat, nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærerent, creavit, simul in eis & condens naturam, & largiens gratiam.*

Potest etiam conclusio probabili ratione suaderi: Angeli non fuerunt creati in minori perfectione, quàm primus homo: Sed in Theologia ferè certum est, Protoparentem in justitia originali fuisse conditum: Ergo idem dici debet de Angelo. Probatur Minor primò, quia id videtur insinuare Tridentinum sess. 5. de peccato originali, ubi dicit, *Adam per peccatum, justitiam & sanctitatem perdidisse, in qua fuerat constitutus.* Secundò quia id apertè docet Anacletus Papa Epist. 1. dicens: *hominem ideò dici conditum ad imaginem Dei, quia in sui creatione gratiam, & cæteras habuit virtutes.* Tertiò, quia id Scriptura non obscurè testatur, dum ait Eccles. 7. *Deus fecit hominem rectum*; rectitudo enim in Scriptura gratiam & sanctitatem significat. Deniq; probatur, quia filij qui ex Adamo nati fuissent, si in statu innocentiæ perseverassent, gratiam habuissent congenitam: Ergo & ipse Adam, qui erat ipsorum caput & exemplar, illam à principio conditionis habuit. 20.

Aliam rationem probabilem adducit S. Thomas art. 3. hujus quæstionis, quæ sic proponi potest. In prima creatione mundi Deus omnia fecit secundùm seminales & originales rationes in suis principijs, & omnibus creaturis corporalibus semina indidit, quibus possint suos effectus naturales producere, ut docuit Augustinus lib. 8. super Genesim ad litteram cap. 3. Ergo cùm gratia sit semen omnium donorum supernaturalium (propter quod semen Dei 1. Joan. 3. appellatur) conveniens fuit quod Deus in prima creatione spiritualis creaturæ, eam Angelis infunderet. 21.

Contra hanc assertionem in primis objici potest illud quod habetur Joan. cap. 8. nempe quòd Diabolus *homicida fuit ab initio*. Et 1. Joan. 3. dicitur: *Qui facit peccatum, ex Diabolo est: quia ab initio Diabolus peccat.* Ergo ab ipso initio Diabolus fuit in peccato, non verò in gratia. 22.

Sed facilè respondetur, in utroq; loco verbum illud, *ab initio*, non intelligi mathematicè, & de primo instanti creationis Diaboli, sed tantùm moraliter, id est paulò post mundi initium & Diaboli creationem: nam ibi fit mentio peccati quo Diabolus fuit homicida, persuadendo peccatum hominibus, & ita introducendo mortem in orbem terrarum: peccatum autem quo Diabolus decepit hominem, & mortem introduxit in mundum, non fuit commissum in instanti creationis mundi, nec creationis Angelorum, sed post hominum creationem. Addit D. Thomas quæst. sequenti art. 5. ad 1. ex Augustino 11. de civit. cap. 15. *Cùm dicitur quòd Diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, pecca-* 23.

peccare putandus est, sed ab initio peccati, scilicet quia nunquam à peccato recessit. A

24. Objicitur secundò illud Ezechel 28. *Foramina tua in die qua conditus es præparata sunt &c.* Qui locus juxta Gregorij magni interpretationem lib.32.Moral.cap.18.significat Dæmonem creatum esse capacem charitatis, *quâ si repleri voluisset, stantibus Angelis, tanquam positis in Regis ornamento lapidibus, inhærere potuisset.* Ergo juxta Gregorium, Lucifer non fuit creatus in gratia & charitate.

25. Respondeo Gregorium intelligendum esse de charitate, non simpliciter, sed aucta per merita, ut indicat verbum *repleri*, vel etiam consummata per beatitudinem & gloriam: alioquin sibi apertè contradiceret, cùm ibidem paulò ante de eodem Lucifero dixerit: *Aurum opus decoris ejus extitit: qui sapientiæ claritate candUit, quam bene creatus accepit* Et infrà: *In medio lapidum ignitorum perfectus gratia & decore ambulavit: quia inter Angelorum corda, charitatis igne succensa, clarus gloriâ conditionis extitit.* B

26. Tertio objicitur quoddam testimonium Joannis Papæ 16. quæst. 2. cap. *visis litteris*, dicentis de diabolo: *Dolet satis, & erubescit, charitatem, quam in cœlo nequivit habere, homines constantes ex lutea massa habere in terra.*

27. Respondetur tamen Pontificem illum ibi loqui de charitate consummata patriæ: vel si de charitate viæ loquatur, *habere*, ibi sumi pro servare seu retinere, & verbum, *nequivit*, non denotare impotentiam simpliciter & absolutam, sed ex suppositione malitiæ suæ, sicut & cum Joan. 8. dixit Christus Judæis: *Quò ego vado, vos non potestis venire*: & cap. 5. *Quomodo vos potestis credere?* Addo quòd in aliquibus codicibus legitur: *quam Dæmon nequit habere*: quod verificatur de charitate in genere: cùm enim Dæmon nunc omni gratiæ auxilio sit destitutus, est impotens absolutè ad habendam charitatem. C

28. Deniq; objicitur, Gratiam esse medium inter naturam & gloriam. Ergo debuerunt Angeli creari priùs in pura natura, postea gratiam, & tandem gloriam consequi. D

29. Respondeo ex D. Thoma hîc art.3. in resp. ad 3. quòd quamvis gratia sit medium inter naturam & gloriam, ordine naturæ: tamen ordine temporis non semper requiritur quòd natura præcedat gratiam, aut gratia gloriam, sed sufficit sola prioritas naturæ; ut patet in Christo, qui in primo instanti conceptionis simul habuit naturam, gratiam, & gloriam.

§. III.

Tertia difficultas elucidatur.

DIco tertiò: omnes Angeli statim ab initio acceperunt gratiam sanctificantem, per propriam dispositionem. Ita communiter docent nostri Thomistæ, contra Capreolum, & Victoriam, quos sequitur Molina in præsenti articulo. E

30. Probatur ex D. Thoma hîc art.6. ubi docet, quòd Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia & gloria, quia fortiùs & efficaciùs in Deum conversi sunt. Et 2.2. quæst. 24. art.3. ad 3. similiter asserit superiores Angelos factos esse meliores per gratiam, seu majorem & intensiorem gratiam recepisse, quia in illis fuit major conatus ad bonum: Ergo sentit Angelos per proprios actus se disposuisse ad gratiam sanctificantem.

Confirmatur ex eodem Angelico Doctore infrà quæst. 95. art. 1. ad 5. ubi docet Adamum in primo instanti consensisse gratiæ, subindeq; per motum & consensum liberi arbitrij ad eam se præparasse: Ergo licèt Angeli in primo instanti suæ creationis, gratiam sanctificantem receperunt, ad eam tamen per liberi arbitrii motum & consensum præparare se potuerunt, 31.

Confirmatur ampliùs: Ideò homines adulti non recipiunt gratiam sanctificantem, nisi mediante propriâ dispositione, quia libertatis usum habent pro infantibus, in quibus non exigitur illa præparatio libera: Sed Angeli statim ab initio productionis habuerunt usum liberi arbitrij: Ergo non est cur recipiant gratiam sanctificantem, aliter quàm per propriam dispositionem & consensum. 32.

Addo quod, per receptionem gratiæ sanctificantis initur amicitia inter Deum & creaturam; imò & quoddam spirituale matrimonium contrahitur: Sed amicitia fundatur in consensu amantium, & ad matrimonium contrahendum requiritur utriusq; partis consensus: Ergo gratia sanctificans non communicatur creaturæ intellectuali, usum libertatis habenti, nisi adsit ejus consensus.

Ex dictis inferes, Angelos in primo instanti suæ creationis elicuisse actum charitatis: quia, ut diximus, Angeli tunc receperunt gratiam per propriâ dispositionem; proxima autem dispositio ad gratiam est actus charitatis, ut in Tractu de justificatione docetur. Unde Angeli omnes in primo instanti suæ creationis habuerunt duos actus conversionis in Deum: unum quidem naturalem in Deum ut authorem & finem ordinis naturæ; qui fuit necessarius quoad specificationem & exercitiū, ut disputatione præcedenti ostendimûs: alium autem supernaturalem, in Deum ut authorem & finem ordinis gratiæ; qui licèt fuerit necessarius quoad specificationem, fuit tamen liber quoad exercitium, subindeque meritorius gloriæ; non tamen gratiæ sanctificantis, quia ab illa (ut infrà dicemus) affectivè procedebat; principium autem meriti non cadit sub merito, ut communiter docent Theologi. Primus actus conversionis fuit prior alio, non prioritate durationis, sed naturæ; cùm natura sit prior gratiâ, & fundamentum ipsius. 33.

Nec obstat, si dicas duos actus realiter distinctos in eodem instanti angelico esse incompossibiles; cùm una operatio Angeli sit unum instans temporis angelici sive discreti. Respondetur enim, Antecedens esse verum de actibus inter se non subordinatis, secùs autem de actibus adinvicem subordinatis; quales sunt conversio in Deum ut authorem & finem naturalem, & conversio in Deum ut authorem & finem ordinis gratiæ, eò quòd versentur circa idem objectum, quamvis sub diversa ratione. Unde cùm Theologi dicunt, unam operationem esse unum instans Angeli; per unam operationem intelligunt omnes illas operationes, quæ quamvis sint distinctæ, habent tamen inter se subordinationem, ratione cujus possunt esse simul, & se habent per modum unius. 34.

Dices primò: D. Thomas quæst.16. de malo art.4. ad 14. & 15. docet quòd Angelus in primo instanti suæ creationis movebatur in Deum, inquantum est author naturæ, non tamen ut est author gratiæ: idque probat in corpore articuli, quia 35.

quia Angelus in eodem instanti non potest habere diversas conceptiones & affectiones, eò quòd diversæ operationes causent diversa instantia temporis angelici.

36. Respondeo D. Thomam hîc quæst.62. art.5. & sententiam & rationem illam apertè retractasse: nam in resp. ad 3. & 4. expressè docet quòd Angelus in primo instanti suæ creationis beatitudinem meruit: Atqui illam non meruit cõversione naturali, sed solùm conversione charitatis, quæ est per gratiam, ut ipse ait hîc art.4. ad 2. Ergo in primo instanti creationis habuit actum charitatis & conversionis in Deum ut auctorem gratiæ. In corpore verò articuli rationem loco citato adductam impugnat, docens duas operationes, seu mutationes instantaneas, sive earum terminos, in eodem instanti simul esse posse: *Sicut*, inquit, *in eodem instanti in quo illuminatur luna à Sole, illuminatur aër à luna.* Et in hac quæst.62. art.7. ad 3. sic habet: *Cognitio & dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem & dilectionem gloriæ: unde nihil prohibet in Angelo esse & cognitionem & dilectionem naturalem, & cognitionem & dilectionem gloriæ.*

37. Dices rursus: Si Angelus in primo instanti creationis actum charitatis & conversionis in Deum ut authorem supernaturalem habuit, sequitur quòd in secundo instanti non potuit peccare: Consequens est falsum; nam ut infrà dicemus, Angeli mali in secundo instanti peccaverunt: Ergo &c. Sequela probatur primò, quia Angelus talis est naturæ, ut cui objecto semel adhæserit, semper adhæreat, ut infrà patebit: Ergo si in primo instanti creationis, in Deum ut auctorem & finem supernaturalem se convertit, non potuit postea ab illo separari & averti per peccatum. Secundò probatur: Si Angelus in primo instanti actum charitatis elicuit, meruit tunc suam beatitudinem, & consequenter in secundo instanti illam accepit: Ergo cùm beatitudo sit incompossibilis cum peccato, in illo instanti peccare non potuit.

Disp. 14. art. 1.

38. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus primam probationem dicendum est, Angelum talis esse naturæ, ut cui objecto ex perfecta electione ac deliberatione semel adhæserit, semper adhæreat: secùs autem si alicui objecto adhærear, sine perfecta electione & deliberatione, atq; ut motus & applicatus specialiter à Deo, ut contingit in proposito: nam actus ille charitatis, & conversionis in Deum ut authorem & finem supernaturalem, quem Angelus in primo instanti habuit, erat ei liber, solùm quoad exercitium, non verò quoad specificationem; & procedebat à Deo ut speciali motore, ut infrà patebit: unde in secundo instanti potuit peccare, & à Deo avertere.

39. Ad secundam probationem respondeo, quòd licèt omnes Angeli in primo instanti beatitudinem meruerint per actum charitatis, necessarium quoad specificationem, & liberum quoad exercitium, non tamen in secundo instanti illam receperunt: solùm enim fuit illis concessa post meritum, & actum dilectionis Dei, quem elicuerunt ex propria deliberatione, motione, & applicatione; & qui proinde fuit liber, non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem: unde solùm boni Angeli, qui hujusmodi actum in secundo instanti elicuerunt, beatitudinem adepti sunt; mali verò qui tunc à Deo aversi sunt, & ad bonum proprium conversi, illâ fuere privati, ut docet S.Thomas quæst. sequenti art.5. ad 4. his verbis: *Omnes, Angeli, in gratia creati in primo instanti meruerunt: sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt, suæ beatitudinis præcedens meritum mortificantes; & ideò beatitudine quam meruerunt, sunt privati.*

Dico quartò: Angeli supernaturalia dona gratiæ à Deo receperunt, juxta quantitatem perfectionum naturalium; ita ut quò superiores fuerunt in perfectionibus naturalibus, eò excellentiora dona gratiæ & virtutum à Deo receperint. Ita D.Thomas hîc art.6. & Theologi communiter, fundaturq; in SS. Patribus: Basilius enim lib. de Spiritu Sancto cap. 16. hæc scribit: *Neque enim cœlorum virtutes suâpte naturâ sanctæ sunt; nam si id esset, nullâ re differrent à Spiritu Sancto: sed juxta portionem quâ se invicem superant, à Spiritu habent sanctificationis mensuram.* Damascenus verò lib.2. de fide cap. 3. *Per verbum Dei* (inquit) *creati sunt Angeli, & per sanctificationem Spiritus sancti perfecti, proq; suæ dignitatis & ordinis ratione, illuminationem & gratiam participantes, circumscripti sunt.* 40.

Ratio assignari non potest, præter divinam voluntatem, qui placuit hunc modum Angelis servare, quem non servavit cum hominibus. Congruentia verò desumitur ex diverso modo operandi hominum & Angelorum: nam cùm homini, ob intrinsecum impedimentum appetitus sensitivi, à bono retardantis, connaturale non sit operari secundùm totum posse principij operativi; sit autem connaturale Angelo, nullum habenti intrinsecum impedimentum à bono retardativum, potior ratio fuit, ut Deus accommdando se modo operandi angelico, eò majora dona gratiæ contulerit Angelis, quò superiores sunt in natura.

Idem dicendum est de gloria & beatitudine supernaturali: cùm enim, ut ait S.Thomas, Deus Angelos finaliter creaverit in ordine ad supernaturalem certitudinem, hoc ipso quòd alios alijs perfectiores condidit in natura, ad altiorem videtur beatitudinis gradum ordinasse: *Ut si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso, quod aliquos pulchriùs & decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domûs ordinare.*

Dices, Augustinus 11. de Civit. cap.13. docet omnes Angelos æqualis felicitatis ab initio creatos esse: Ergo quò superiores fuerunt in perfectionibus naturalibus, eò majora dona gratiæ & gloriæ non receperunt.

Respondeo Augustinum intelligendum esse de æqualitate felicitatis secundùm proportionem geometricam, non arithmeticam: solùm enim vult Angelos fuisse creatos uniformes, hoc est ab initio omnes fuisse creatos in gratia, & beatitudine naturali, cum diversitate tamen & inæqualitate, tum in naturalibus, tum in supernaturalibus.

Ad pleniorem autem hujus conclusionis intelligentiam, & solutionem argumentorum quę fieri possent in contrarium: diligenter observãdum est, quod quando diximus Angelos supernaturalia dona gratię à Deo recepisse, juxta proportionem pefectionũ naturalium, non eo sensu id debet intelligi, ut major perfectio naturalis unius, fuerit aliquo modo Deo causa motiva ad majora illa dona supernaturalia conferenda: nam sicut nullum donum merè naturale est Deo moti-

motivum ad suam gratiam creaturæ conferendam, alioquin gratia non esset gratia, sed merces & retributio; ita nec perfectius donum naturale est Deo motivum ad majorem gratiam eidem naturæ conferendam: Sed in alio sensu, nimirum ita ut Deus ex mera sua libertate, & sapientia, voluerit majoribus gratiæ donis ornare, quos perfectioribus naturæ dotibus decoraverat. A

ARTICULUS III.

Quo pacto Angeli supernaturalem beatitudinem sibi promeruerint?

VT certum & indubitatum supponimus, Angelos qui in accepta justitia & sanctitate perseverarunt, beatitudinem supernaturalem sibi promeruisse: cùm enim beatitudo non merè gratuitò, sed propter merita conferatur hominibus, etiam debuit titulo meriti & non puræ & gratuitæ donationis tribui Angelis, præsertim cùm nobilius sit aliquid habere per meritum, quàm sine merito, ut docet D. Thomas 3.p. quæst.19 art.3. Unde Augustinus de correptione & gratia cap.11. *Angeli sancti, cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, & hujus mansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, quâ eis certissimum sit, semper se in illa esse mansuros.* Idem docent alij SS. Patres, præsertim qui post Augustinum floruerunt, quorum in eo consensus est, Angelos eo ipso quod in fide officioq; manserunt, deficientibus alijs, & *principatum suum* (ut Judas Apostolus loquitur) *non deseruerunt*, beatum illumq;, perennemq; felicitatis statum meritos, adeptosq; esse. Unde solùm difficultas est & controversia inter Theologos, de modo quo illi beatitudinem illam promeriti sint. Quidam enim existimant illam meruisse per opera beatitudinem subsequentia, seu obsequia prævisa in hominum ministerium, ex obedientia ab Angelis exhibenda. Nam licèt soli Angeli ultimi ordinis tertiæ Hierarchiæ, in hominum custodiam & ministerium destinentur, omnes tamen, etiam supremæ, hominum saluti cooperantur, instruendo & illuminando inferiores de rebus ad hominum salutem expectantibus juxta illud Apostoli ad Hebræos 1. *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.* Ita docet Magister in 2. dist.5. in fine, ubi ait, eâ lege sanctos Angelos felicitate sempiternâ donatos esse, *quòd tale præmium per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia & reverentia mererentur. Et ita præmium præcessit meritum.* Quod commentum, ut bellè ait Petavius, *Origenis lucernam olet*, tametsi patronos habeat aliquos ex SS. Patribus, & antiquis Theologis. Alij docent, Angelos beatitudinem sibi promeruisse per actus naturâ tantùm præcedentes beatitudinem. Ita S. Thomas quodl.9. qu.4. art.3. & in 2. dist.5. qu.2. art.2. S. Bonaventura ibidem art.3. quæst.2. ubi ait hanc fuisse suo tempore communem, Ægidius, Richardus, & alij. Tertia demum sententia asserit, Angelos beatitudinem meruisse actibus non naturâ tantùm, verùm etiam duratione beatitudinem præcedentibus. Hanc tenet S. Thomas hîc art.4. & communiter Theologi. B C D

§. I.

Vera sententia triplici conclusione statuitur.

DIco primò, Angelos sanctos non mereri beatitudinē per opera illam subsequentia.

Probatur primò ratione quam insinuat D. Thomas hic art.4. & fusiùs expendit quæst.29. de verit. 4. his verbis: *Meritum est causa præmij, non quidem per modum finalis causæ, sic enim magis præmium est causa meriti, sed magis secundùm reductionem ad causam efficientem, inquantum meritum facit præmio dignum, & sic ad præmium disponit: id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore, eo cujus est causa, unde non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet.* Unde sic arguo: Meritum se habet ad præmium, sicut medium ad finem, via ad terminum, dispositio ad formam, & causa efficiens ad effectū: Sed implicat mediū subsequi finem, & viam esse posteriorem termino, dispositionem formâ, & causam efficientem effectu: Ergo impossibile est meritum esse posterius termino, & per consequens Angelos sanctos mereri beatitudinem per opera illam subsequentia. Et quamvis id non repugnaret, inconveniens videtur inducere in Angelis novum modum merendi gloriam ab eo quem Deus servat cum hominibus, qui est per actus fidei, spei, & charitatis, duratione præcedentes præmium beatitudinis.

Confirmatur: Meritum connaturaliter postulat exerceri à persona, juxta conditionem ejus: Sed persona Angelica est suâ naturâ peccabilis: Ergo connaturaliter postulat ab ea exerceri cum libertate ad peccandum; unde cùm Angelus in statu beatitudinis careat hac libertate, meritum connaturaliter postulat exerceri ab Angelo ut viatore, non verò ut comprehensore, præsertim respectu beatitudinis, quæ est ultimus terminus & fructus præcedentium laborum.

Probatur secundò conclusio: Dæmones operibus malis continuò patratis, non augent sibi pœnam essentialem, sed tantùm accidentalem: Ergo nec Angeli operibus bonis, quæ in statu beatitudinis eliciunt, augent sibi præmium essentiale. Ratio utriusq; est, quia utrisque deest conditio ad merendum vel demerendum præmium vel pœnam essentialem requisita, nimirum status viæ.

Dico secundò, Angelos sanctos non meruisse beatitudinem, per actus naturâ tantùm & causalitate priores.

Probatur: Angeli meruerunt beatitudinem per actus supernaturales, regulatos cognitione obscurâ fidei, quâ Deum ut Authorē supernaturalē cognoverunt: Sed hujusmodi actus nō possunt solâ prioritate naturę beatitudinē supernaturalem præcedere: Ergo Angeli sancti non meruerunt beatitudinē, per actus naturâ tantùm & causalitate priores. Major patet, Minor probatur. Quod naturâ tantùm beatitudinē supernaturalem præcedit, simul cū illa existit, cùm prioritas naturæ, nō sit prioritas durationis, sed causalitatis: Atqui cognitio obscura fidei nequit simul existere cū visione beatifica, in qua beatitudo supernaturalis formaliter consistit, ut in Tractatu de virtutib⁹ Theologicis ostēdemus: Ergo cognitio obscura fidei, & per consequens actus supernaturales per ipsam regulati, non possunt E *Disp. 1. art. 6. §.1.*

solâ

solâ prioritate naturæ beatitudinem supernaturalem præcedere.

Dico tertiò, Angeli condignis actibus, non solùm naturâ, sed duratione etiam præcedentibus, supernaturalem beatitudinem meruerunt.

Probatur: Hic modus merendi beatitudinem est omnium connaturalissimus, cùm meritum, ut suprà dicebamus, se habeat ad præmium, sicut via ad terminum, dispositio ad formam, & causa efficiens ad effectum: Ergo ille debet attribui Angelo, respectu beatitudinis supernaturalis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam conclusionem: Primus actus quem Angeli elicuerunt, fuit visio beatifica: Ergo illam meruerunt per actus eam præcedentes, sed solùm per actus subsequentes, & eâ posteriores. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Augustino libro 4. de Genesi ad litteram cap. 22. & 31. ubi docet Angelos priùs habuisse cognitionem matutinam in verbo, quàm vespertinam creaturarum in proprio genere: Sed cognitio matutina est visio Dei: Ergo primus actus quem Angeli elicuerunt, fuit visio beatifica.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quod cum Augustinus docet Angelos priùs vidisse res in verbo, quàm in proprio genere, ly *priùs* non debet intelligi de prioritate simpliciter, sed de prioritate in ingressu beatitudinis, quando enim Angeli sancti ad beatitudinem supernaturalem, & claram Dei visionem pervenerunt, priùs habuerunt cognitionem matutinam quàm vespertinam, & priùs viderunt res in verbo, quàm in proprio genere.

Objicies secundò: Magnum præmium, qualis est gloria Angelorum, magna requirit merita: Sed non potuerunt Angeli in tam brevi spatio viæ, habere merita tanto præmio commensurata: Ergo per opera beatitudinem subsequentia, ipsam meruerunt.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: cùm enim Angeli gratiam & charitatem maximè intensam, in primo instanti creationis receperint, subindeque actualem habituali proportionatam; & secundùm totum posse gratiæ operentur, actus intensissimos & ferventissimos charitatis, durante statu viæ elicuerunt, quibus plus gratiæ & gloriæ meruerunt, quàm homo assequatur multitudine actuum, quos toto vitæ tempore elicit.

Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Non repugnat meritum naturâ tantùm & causalitate præcedere præmium: Ergo Angeli sancti per actus tantùm naturâ priores, beatitudinem mereri potuerunt. Consequentia patet, Antecedens probatur. In nobis simul est contritio ut dispositio ad gratiam, & gratia ut præmium contritionis. Item simul est actus quo meremur augmentum gratiæ & charitatis, & ipsum augmentum: Ergo non repugnat meritum naturâ tantùm & causalitate præcedere præmium.

Confirmatur: Contritio eodem instanti quo informatur gratiâ, de condigno meretur gloriam: quid igitur repugnat, ut eodem instanti simul conferatur gloria?

Ad objectionem respondeo primò, hoc argumentum probare quidem quod absolutè, & de potentia Dei extraordinaria, non repugnet

A quod Angeli per actus solùm naturâ priores, beatitudinem meruerint, quod non negamus, quia nimirum actus dilectionis Dei ut Authoris supernaturalis, quo Angeli beatitudinem meruerunt, potuit regulari aliâ cognitione quàm fidei, nimirum cognitione evidenti abstractivâ Dei, sicut in Christo in quo fides non erat, actus meritorii per scientiam infusam regulabantur: Non ostendere tamen quod juxta legem à Deo pro Angelis & hominibus de facto statutam de beatitudine promerenda per actus à fide regulatos, hoc sit possibile, quia, ut suprà dicebamus, hujusmodi actus cum clara Dei visione sunt incompossibiles.

B Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando Consequentiam: non enim cum quolibet præmio pugnat simul esse meritum, sed cum præmio duntaxat ultimæ beatitudinis, quod extrahit creaturam à statu viæ ad merendum requisito, nec non pugnat cum merito per fidem infusam regulato, ut suprà ostensum est. Unde

Ad confirmationem, nego etiam consequentiam, nam actus fidei regulans contritionem, non pugnat cum merito & jure ad gloriam, bene tamen cum visione beatifica, & gloriæ possessione.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

C Ex dictis inferes, Angelos sanctos non diu post creationem suam, claram Dei visionem fuisse consecutos, non expectatâ incarnatione Verbi, aut Christi glorificatione. Ita communiter docent Theologi, licèt enim differant in assignandis pluribus vel paucioribus instantibus viæ Angelicæ, ut patebit ex dicendis articulo sequenti, sentiunt tamen omnes, illam brevem fuisse, eâque expletâ, bonos statim accepisse beatitudinis essentialis præmium, malos verò æternæ damnationis supplicium.

Ratio etiam id suadet: Si enim visio beatifica non sit data bonis Angelis propter custodiam hominum, sed propter actus meritorios quos D durante statu viæ elicuerunt, ut in prima conclusione ostensum est; nulla est ratio cur Deus voluerit differre eorum præmium, usque ad Christi incarnationem vel resurrectionem, & quod illis plus dilata fuerit gloria, quàm malis Angelis pœna, qui statim post peccatum, de cælo dejecti sunt, & in infernum detrusi. Unde Daniel. 7. & Job 12. longè ante incarnationem Verbi, dicuntur Angeli adstare vel assistere ante Deum, quod idem est ac perpetuò videre Deum, & ab ejus visione nunquam recedere, ut docent Gregorius libro 2. Moralium cap. 2. & libro 17. cap. 9. Bernardus serm. 5. in Dedicatione Ecclesiæ, & alii Patres.

Dices primò, 1. Petri 1. dicitur: *In quem desiderant* E *Angeli prospicere*: Sed desiderium est rei absentis & nondum obtentæ: Ergo Angeli sancti nondum vident Deum.

Respondeo, verba illa Apostoli intelligenda esse de desiderio excludente fastidium, non autem visionem ipsam, ut interpretatur D. Gregorius libro 18. Moral. cap. 28. his verbis: *Quia de Deo per primum Ecclesiæ prædicatorem dicitur, In quem desiderant Angeli prospicere: sunt nonnulli qui nequaquam Deum videre vel Angelos suspicantur; & tamen dictum per Veritatis sententiam scimus: Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei qui in cælis est. Numquid ergo aliud veritas, aliud prædicator insonat veritatis? Sed si sententia utraque confertur, quia sibi* nequa-

nequaquam discordet, agnoscitur. Deum quippe Angeli & vident, & videre desiderant, & sitiunt intueri & intuentur. Si enim sic videre desiderant, ut effectu sui desiderii minimè perfruantur, desiderium sine fructu anxietatem habet, & anxietas pœnam. Beati verò Angeli ab omni pœna anxietatis longè sunt, quia & Psalmista ait: Satiabor dum manifestabitur gloria tua. Considerandum nobis est, quoniam satietatem solet fastidium subsequi. Ut ergo rectè sibi utraque conveniant, dicat Veritas: Quia semper vident. Dicat Prædicator egregius: Quia semper videre desiderant. Ne enim sit in desiderio anxietas, desiderantes satiantur: ne autem sit in satietate fastidium, satiati desiderant. Et desiderant igitur sine labore, quia desiderium satietas comitatur; & satiantur sine fastidio, quia ipsa satietas ex desiderio semper accenditur. Sic quoque & nos erimus, quando ad ipsum fontem vitæ venerimus. Erit nobis delectabiliter impressa sitis simul atque satietas. Sed longè aberit ab ista siti necessitas, longè à satietate fastidium; quia & sitientes satiabimur, & satiati sitiemus.

Eandem veritatem breviter expressit Petrus Damianus, in hymno de gloria Paradisi, ex dictis sancti Augustini collecto, his versibus:

Uno pane vivunt cives utriusque patriæ:
Avidi & semper pleni, quod habent desiderant.
Non satietas fastidit, neque fames cruciat.
Inhiantes semper edunt, & edentes inhiant.

Dices secundò: Gregorius Nazianzen. orat. 42. affirmat, diem resurrectionis Christi, *salutem mundo fuisse, tam visibili, quàm invisibili.* Ubi Nicetas ejus Interpres, per *mundum invisibilem*, Angelos sanctos intelligit: Atqui salus illa, respectu Angelorum, non potest alia intelligi, quàm salus perfecta & consummata per visionem Dei, & fruitionem beatificam: Ergo Angeli non sunt adepti claram Dei visionem, usque ad Christi resurrectionem, & glorificationem.

Respondeo Nazianzenum, vel per mundum invisibilem intelligere animas Sanctorum Patrum, quæ in sinu Abrahæ detinebantur: vel solùm voluisse quòd Angeli tunc magnam gloriam accidentalem receperint; unde observant aliqui, Angelos ex eo tempore apparuisse in corporibus lucidis & gloriosis, non ante. Vel demum, ut interpretatur Nicetas, Nazianzenus verbis illis solùm significare voluit, quod tunc ruinæ Angelorum resarciri cœperunt, licèt Angeli ipsi non tunc primùm gloriam & beatitudinem essentialem receperint.

ARTICULUS IV.

Quot morulis sive instantibus Angelorum via completa fuerit?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

41. Suppono primò, numerum instantium, ex quibus tempus angelicum constituitur, desumi ex numero vel diversarum quoad substantiam operationum liberarum, inter se ordinem successionis habentium, ita ut una sit duratione posterior alterâ; vel saltem diversorum modorum intrinsecè & successivè eidem substantialiter operationi angelicæ convenientium. Ita colligitur ex S. Thoma hîc art. 5. ad 2. sic dicente: *Angelus est suprà tempus rerum corporalium: unde instantia diversa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus.* Quibus verbis S. Doctor suppositionem istam & docuit & probavit. Ejus veritas etiam patet ex dictis disputatione sexta, in qua egimus de tempore Angelorum, quo mensurantur illorum operationes liberæ.

Suppono secundò, quòd quando loquimur hîc de instantibus viæ Angelorum, non solùm comprehendimus instantia intrinseca viæ, sed etiam instans extrinsecè terminativum, quale est instans damnationis in malis, & glorificationis in bonis. Unde quando inquiritur, quot instantibus Angelorum via completa fuerit? idem est ac si quæreretur, quot instantia fluxerint, à creatione Angelorum, usque ad glorificationem bonorum, & damnationem malorum inclusivè. His præmissis. 42.

Circa difficultatem propositam triplex versatur sententia. Prima est Cajetani & Nazarii quæst. sequenti art. 6. docentium duo tantùm instantia pro via tam malorum quàm bonorum Angelorum esse constituenda: ita ut primum instans sit assignandum creationi Angelorum omnium, eorumque merito non plenè libero, id est actui charitatis, necessario quoad specificationem, & libero quoad exercitium, quem (ut articulo præcedenti insinuavimus) omnes Angeli tam mali quàm boni in primo creationis instanti elicuerunt: secundum autem assignandum sit merito plenè libero bonorum Angelorum, & peccato malorum; in cujus instantis termino, boni assecuti sunt præmium, & mali supplicium. Unde dicunt quòd primum instans fuit simpliciter via, & nullo modo terminus; secundum verò, tam respectu malorum, quàm bonorum, fuit via simul & terminus. 43.

Secunda opinio ponit tria instantia pro malis Angelis, & duo tantùm pro nobis. Ita Bannez, Joannes à S. Thoma, Marcus à Serra, & plures alii ex nostris Thomistis, qui dicunt quod Angeli boni perseverantes in actu dilectionis quem elicuere in primo instanti creationis, unicum tantùm instans fecerunt, post quod statim glorificati sunt; mali verò, eliciendo actum distinctum ab eo quem elicuerant in primo instanti creationis, duo instantia sibi fecere, post quæ damnati sunt: unde comprehendendo instans glorificationis bonorum & damnationis malorum, illorum via duo tantùm instantia, istorum verò tria complectitur.

Tertius dicendi modus asserit viam tam bonorum quàm malorum Angelorum triplici instanti fuisse completam, seu tria fluxisse instantia à creatione Angelorum usque ad glorificationem bonorum, & damnationem malorum inclusivè. Ita Capreolus, Salmanticenses, & alii plures, etiam ex extraneis.

§. II.

Hæc sententia ut verior & probabilior eligitur.

Dico primò, viam malorum Angelorum triplici instanti fuisse completam.

Probatur contra Cajetanum & Nazarium: 44. Tot ponenda sunt instantia pro via dæmonum, quot fuerunt operationes realiter inter se distinctæ, sibique succedentes, quibus eorum via fuit ultimò terminata: Atqui tres fuerunt hujusmodi operationes. Ergo & tria instantia. Major patet: nam, ut ostendimus in prima suppositione, instantia temporis discreti, de quibus hîc

hîc loquimur, multiplicantur juxta numerum operationum sibi succedentium. Minor verò probatur: Dæmones in primo instanti creationis elicuerunt actum meritorium, & postea actum mortaliter peccaminosum; hunc verò secuta est damnatio: Sed illæ operationes non solùm distinguntur realiter, sed etiam sunt inter se incompossibiles: Ergo tres fuerunt distinctæ operationes, quibus Angelorum via fuit terminata. Major est certa: Minorem etiam admittunt omnes quoad primam & secundam operationem: cùm enim prima sit conversio actualis in Deum ut ultimum finem simpliciter, secunda verò aversio actualis ab eodem, non possunt non distingui. Quoad tertiam verò, potest facilè probari contra Cajetanum: Quia summa delectatio, & summa tristitia, sunt inter se incompossibiles, respectu ejusdem subjecti: Sed Angelus in eo instanti in quo peccavit, habuit summam delectationem & complacentiam in sua perfectione naturali: Ergo non potuit simul habere summam tristitiam de pœna damni. Ergo damnatio quæ pro tertia operatione ponitur, est nedum distincta, sed & incompossibilis cum actu peccaminoso Angeli, & multò magis cum actu meritorio.

45. Confirmatur: Impossibile est malum Angelum simul & in eodem instanti in via & extra viam fuisse, ut constat ex ipsis terminis, nec non ex eo quòd in via habuit fidem, spem, potentiam ad merendum, & plura alia dona supernaturalia, quæ cessante viâ, & extra illam positus, non conservavit: Sed dum primò peccavit, erat in via, ut patet; è contra verò dum primò damnatus est, erat extra viam, quia erat in damnatione, quæ est terminus viæ: Ergo implicat dæmonem simul & in eodem instanti primò peccasse & fuisse damnatum.

46. Confirmatur ampliùs: Malus Angelus, dum primò peccavit, erat in cælo Empyreo; fuit verò punitus in inferno, & ignibus tartareis alligatus: Sed non potuit eodem momento esse in cælo, & in inferno; cùm juxta Damascenum non possit Angelus simul esse in cælo & in terra: Ergo idem instans non potuit esse mensura peccati & damnationis dæmonum; sed in uno instanti peccaverunt, & in alio damnati sunt.

Dico secundò, viam bonorum Angelorum triplici etiam constare instanti.

47. Probatur: Via bonorum Angelorum triplici tantùm instanti completa est, si instans in quo Angeli plenè & perfectè meruerunt, eliciendo actum charitatis, liberum quoad specificationem & exercitium, sit distinctum ab eo in quo creati sunt, & imperfectè unà cum Angelis malis meruerunt, eliciendo actum charitatis, liberum solùm quoad exercitium; & ab altero in quo glorificati sunt, & præmium æternæ beatitudinis reportarunt: Sed instans in quo Angeli boni plenè & perfectè meruerunt, ab instanti creationis & glorificationis illorum distinctum est: Ergo illorum via triplici tantùm instanti completa fuit. Major patet, Minor verò quoad primam partem probatur contra Bannem, Joannem à S. Thoma, & alios, qui existimant instans in quo Angeli boni perseveranter meruerunt, non distingui à primo instanti creationis in quo omnes meruerunt. Nam, ut suprà dicebamus, instantia multiplicantur in Angelis secundùm intrinsecam operationum variationem: Sed Angeli Beati non manserunt in iisdem operationibus invariatis, quas simul cum aliis non perseverantibus habuerant in puncto creationis: Ergo non manserunt in eodem instanti, sed fecerunt sibi secundum instans. Major patet, Minor probatur. In primo instanti creationis Angeli boni habebant ex parte intellectûs judicium practicum, quo judicabant amandam esse propriam excellentiam beatitudinis naturalis, cum subjectione ad supernaturalem: at verò cùm Lucifer & ejus sequaces ad suam excellentiam inordinatè & contemptâ divinâ regulâ conversi sunt, & suo exemplo alios tentarunt, Angeli Beati habuerunt judicium practicum, quo judicarunt amandam esse excellentiam beatitudinis naturalis, cum subjectione ad supernaturalem, non obstante etiam tentatione Luciferi & sequacium, ad oppositum invitante, & hoc judicium constat esse intrinsecè diversum à primo: similiter ex parte voluntatis sequutus est actus proportionatus huic secundo judicio; quia diversitas in actibus intellectûs practici, causat diversitatem in actibus voluntatis: Ergo Angeli Beati, à creatione usque ad glorificationem, in eadem operatione invariata non manserunt.

Nec valet responsio Joannis à S. Thoma, asserentis nullam fuisse variationem in judicio practico bonorum Angelorum, nec in actu voluntatis per illud regulato, sed actus illos mansisse intrinsecè invariatos, usque ad sequens instans glorificationis, quia, inquit, idem omnino ab initio creationis proponebatur objectum quod postea: Non valet, inquam, hæc responsio: siquidem in initio creationis prædictum judicium practicum non proponebat voluntati conversionem in Deum ut finem supernaturalem, ut conjunctam cum tentatione à Lucifero proveniente, quæ tunc non erat, bene tamen immediatè post, cùm Lucifer cœpit peccare, & alios Angelos suo exemplo, suisque suasionibus ad peccandum inducere: Ergo facta fuit necessariò variatio intrinseca in judicio practico intellectûs, & consequenter in actu voluntatis. 48.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quoties insurgit aliqua difficultas de novo circa aliquam actionem, toties requiritur speciale judicium practicum, quo actio illa imperetur, & vincatur difficultas: Sed Angelis Beatis, ex hoc ipso quòd alii peccarunt, insurrexit nova difficultas in conversione ad Deum ut finem supernaturalem, quam non habebant ante eorum lapsum: Ergo debuit etiam necessariò esse novum aliquod judicium practicum, quo hæc difficultas vinceretur; & consequenter novus voluntatis conatus, quia hæc duo se consequuntur. 49.

Addo quòd, non solùm duæ operationes Angeli, successivè se habentes, exigunt duo instantia, sed etiam varietas intrinseca ejusdem operationis penes diversos modos ipsi convenientes; quia instans angelicum nihil est aliud quàm unica operatio invariabiliter se habens quoad intrinseca, sicut & ipsū instans invariabile est quoad illa quæ intrinsecè importat: Atqui operatio quâ Angelus meruit in primo instanti creationis, in sua continuatione fuit variata, saltem quantùm ad aliquem modum intrinsecum: Ergo dato etiam quòd actus quem Angelus in primo instanti elicuit, idem manserit quoad substantiam, non fuit tamen idem sed diversum instans, &c. Major patet, Minor probatur. Actus meritorius elicitus in primo instanti creationis, fuit necessarius quoad specificationem, & liber solùm 50.

quoad

quoad exercitium; actus verò charitatis quo meruit perseveranter, fuit liber tam quoad exercitium quàm quoad specificationem, ut antea declaratum est: Sed necessitas & libertas sunt modi quidam intrinseci actuum: Ergo operatio quâ Angelus in primo instanti creationis meruit, fuit variata, saltem quantùm ad aliquem modum intrinsecum. Major est certa, & conceditur ab Adversariis, Minor verò suadetur. Tùm quia libertas actionis est specialis quædam ratio vitalitatis: Tum etiam quia quod habet potentia in actu primo, actio debet habere in actu secundo: Sed necessitas & libertas in actu primo sunt modi quidam intrinseci voluntatis, & non puræ denominationes extrinsecæ: Ergo & actualis libertas, quæ relucet in ejus operationibus, erit modus quidam illis intrinsecus, & non sola denominatio extrinseca, ut quidam ex Adversariis dicunt.

51. Addo etiam, quod actus intellectûs, dirigens actum meritorium, liberum solùm quoad exercitium, & cognitio dirigens actum meritorium, liberum tam quoad specificationem quàm quoad exercitium, sunt actus inter se repugnantes, & incompossibiles; quia unus proponit objectum sub indifferentia, alius verò sub ratione boni tantùm: Ergo oportet quòd actus meritorius in sua inchoatione & in sua continuatione, duplici instanti mensuretur. Consequentia probatur: actus meritorius in sua inchoatione est simul cum cognitione proponente objectum sub ratione boni tantùm; ut continuatus verò, est simul cum judicio indifferenti: Ergo si illæ cognitiones sint inter se repugnantes & incompossibiles, ac duplici instanti mensurentur, etiã actus meritorius Angeli in sua inchoatione & in sua continuatione, mensurabitur duplici instanti.

52. Confirmatur & magis urgetur hæc ratio. Tota ratio propter quam actus meritorius vitæ æternæ, & amor beatificus, nequeunt, juxta Bannem & Joannem à S. Thoma, esse in eodem instanti, est quia diriguntur per cognitiones incompossibiles; quamvis idem numero actus charitatis viæ possit quoad substantiam continuari in patria: Ergo similiter, quamvis daretur quòd actus charitatis, quem Angelus in primo instanti creationis elicuit, in sua continuatione idem manserit, quantùm ad substantiam, quia tamen judicium quod Angelus habuit in primo instanti creationis, est incompossibile cum eo quod habuit merendo omnino liberè, ponenda sunt duo instantia distincta. Unde D. Thomas quæst. sequenti art. 6. ad 4. de Angelis ait: *Quòd prima operatio fuit omnibus communis, sed in secunda sunt distincti: & ideò in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.*

53. Secunda pars Minoris principalis, quæ asserit instans in quo boni Angeli plenè & perfectè, seu cum perfecta deliberatione meruerunt, ab instanti glorificationis illorum fuisse distinctum, probatur contra Cajetanum & Nazarium ex eodem S. Doctore hîc art. 5. ad 2. dicente: *Instantia diversa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur, nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in Angelis esse actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis qui est fruitio; cùm unus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ: unde relinquitur quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.* Quibus verbis S. Doctor rationem fundamentalem ad probandam hanc secundam partem Minoris insinuat: instantia enim angelica diversificantur secundùm successionem in ipsorum actibus: Sed inter actum meritorium beatitudinis, & ipsum beatitudinis actum, est successio: Ergo non fuit idem instans meriti bonorum Angelorum, & præmii essentialis beatitudinis. Major patet, quia Angelus est supra tempus rerum corporearum. Minor verò probatur: Actus meritorius beatitudinis est actus gratiæ imperfectæ, actus verò beatitudinis est actus gratiæ consummatæ: Sed non est possibile simul in eodem instanti reperiri actum gratiæ imperfectæ, & gratiæ consummatæ: Ergo &c.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 54.
Gratia imperfecta, quam D. Thomas dicit principium meriti, non est aliqua gratia minoris intensionis, quàm consummata; siquidem aliquando intensior est gratia in viatoribus, quàm in multis beatis; sed est gratia in statu imperfecto cujus actus regulantur per fidem: nam primum principium ex quo tam Angeli quàm homines ordinantur in beatitudinem supernaturalem, & in eam tendunt, est gratia cum obscuro fidei lumine; sic enim est gratia viæ & peregrinationis: Atqui non potuit in Angelis simul esse gratia viæ, cujus actus regulantur per fidem, & gratia consummata, cujus actus regulantur per lumen gloriæ & visionem Beatam; quia inevidentia fidei repugnat in eodem subjecto cum evidentia luminis gloriæ & visionis Beatæ: Ergo non potuit in Angelis esse simul actus gratiæ imperfectæ, & gratiæ consummatæ: nec per consequens meritum simul, seu in eodem instanti, cum beatitudine; illud enim à gratia imperfecta viæ procedit, & per lumen fidei obscurum regulatur; hæc verò est à gratia consummata patriæ, & in clara Dei visione consistit.

Dices cum Cajetano & Nazario, quòd licèt 55.
fides & meritum non potuerint manere in primo instanti beatificationis Angelorum, secundùm imperfectionem quam important, nempe fides secundùm obscuritatem, & meritum secundùm quod est actus variabilis, & tendens in præmium nondum habitum; potuerunt tamen manere secundùm perfectionem quam dicunt formaliter; putà fides, secundùm quod est certa cognitio supernaturalium; & meritum secundùm quod dicit conversionem in bonum supernaturale, aut prosecutionem ipsius: unde Cajetanus meritum cum imperfectionibus appellat *meritum ut in via*; meritum verò sine imperfectionibus vocat *meritum ut in termino.*

Sed contra primò: Fides & meritum secun- 56.
dùm id quod dicunt perfectionis, seclusis imperfectionibus repugnantibus beatitudini, nec fidei, nec meriti rationem habent, quia imperfectiones illæ sunt de eorum ratione formali; obscuritas enim seu inevidentia v.g. est de ratione formali fidei, eâque sublatâ fides subsistere nequit: dicere ergo fidem & meritum potuisse reperiri in Angelis in instanti glorificationis illorum, seclusis imperfectionibus beatitudini repugnantibus, est dicere nec fidem nec meritum tunc potuisse in Angelis reperiri.

Deinde, Vel mansissent in seipsis, vel solùm in 57.
suo termino, visione scilicet & dilectione beatifica? Si hoc secundum dicatur, revera nec fides nec meritũ mansissent formaliter, sed solùm effectus sive terminus extrinsecus meriti. Si verò primum asseratur, oportet necessariò concedere fidem & meritum secundùm proprias rationes dicentes

dicentes imperfectionem mansisse; quia fides & meritum nequeunt in se formaliter manere, nisi maneat totum hoc quod dicunt ex sua ratione formali: nam perfectio inclusam aliquo, nequit reperiri nisi vel in propria ratione illius, vel in aliquo superiori, in quo virtualiter, vel eminenter contineatur.

58 Ex his habes, totum negotium bonorum & malorum Angelorum, tribus instantibus fuisse absolutum. In primo omnes fuerunt creati in gratia, & operati tam operatione naturali quàm supernaturali, ad quam à Deo ut speciali motore applicati sunt: unde in eo omnes quidem meruerunt, sed non plenè & perfectè; quia actus charitatis quem tunc elicuerunt, non fuit perfectè liber, sed necessarius quoad specificationem, & liber tantùm quoad continuationem & exercitium. In secundo instanti Angeli boni in sua ad Deum conversione supernaturali, ex plena deliberatione, ac perfecta libertate, perseverantes, plenè ac perfectè meruerunt: Angeli verò mali, se liberè ad propriam excellentiam inordinatè convertentes, à Deo aversi sunt, & peccaverunt. In tertio tandem boni consecuti sunt præmium æternæ beatitudinis; mali autem supplicium æternæ damnationis.

59 Dices: Instantia Angelorum diversificantur secundùm numerum operationum ipsorum, ut suprà ex D. Thoma ostendimus: Sed boni Angeli in medio suæ viæ habuerunt plures actus bonos, fidei scilicet, spei, charitatis, religionis &c. mali verò plures actus peccaminosos, superbiæ, invidiæ, &c. Ergo prædictum medium non fuit mensuratū uno instanti, sed pluribus; & ita totū negotium bonorum & malorum Angelorum, tribus tantùm instantibus non fuit absolutum.

60 Respondeo ex eodem S. Doctore hîc art. 5. ad 2. & suprà quæst. 10. art. 5. ad 1. numerum instantium ex quibus tempus angelicum constituitur, componi ex numero operationum habentium inter se ordinem successionis, ita ut una sit post aliam; & ideò plures operationes quæ sunt simul duratione, sive illæ pertineant ad eandem potentiam, sive ad diversas, diversa instantia temporis angelici non constituunt: unde cùm prædicti actus tam in Angelis bonis quàm malis fuerint simul, non exigunt plura instantia temporis angelici, sed unum tantùm.

61 Quæres, quanta fuerit mora & duratio uniuscujusq; ex tribus instantibus enumeratis, per correspondentiam ad nostrum tempus?

Respondeo cum Salamanticensibus, & Joanne à S. Thoma, contra Nazarium, Suarem, & Valentiam, primum instans angelicum, in quo omnes tam mali quàm boni imperfectè meruerunt, solùm durasse per unicum instans nostri temporis. Hoc enim apertè colligitur ex D. Thoma q. sequenti art. 6. ubi asserit probabilius esse quòd Diabolus statim post primū instans suæ creationis peccaverit: cùm enim creatio, per correspondentiam ad nostrum tempus, fiat in instanti, si verùm est Angelum peccasse immediatè post instans creationis, sequitur meritum ejus imperfectum durasse solùm per unicū instans nostrum. Ratio etiam, quam idem S. Doctor ibidem insinuat, id apertè cōvincit: nam actus quē Angelus elicuit in morula temporis, subsequente instans creationis, fuit liber quoad specificationē & exercitiū; quia hunc actū præcessit actus elicitus in instanti creationis, ratione cujus voluntas Angeli intelligitur completa in actu primo, ad hoc ut possit seipsam movere in continuatione actûs, vel in productione alterius: unde si in morula illa temporis, subsecuta instans indivisibile creationis, non peccasset, sed dilexisset Deum ut finem supernaturalem, sicut dilexerat in primo instanti suę creationis, fuisset redditus inflexibilis in tali amore, & consequenter impeccabilis; quia, ut infrà patebit, Angelus redditur omnino inflexibilis per illum actum quem omnino liberè elicit, & in quo seipsum movet. Cùm ergo Angelus malus non fuerit inflexibilis in dilectione Dei, dicendum est actum meritorium, quem habuit communem cum Angelis bonis, durasse solùm per unicum instans nostri temporis. *Disp. 14. art. 1.*

Ex quo sequitur, secundum instans in quo mali peccaverunt, & boni in bono perseverarunt, parti nostri temporis coëxtitisse: quia post instans nostri temporis, in quo omnes meruerunt, non sequitur aliud instans, sed tempus. Quantùm autem fuerit illud tempus cui coëxtitit secundum instans angelicum, omnino incertum est. Solùm constat tempus illud fuisse finitum ante lapsum Adami: nam quando ille peccavit, mali Angeli jam damnati erant; cùm eorum Princeps Evam sub figura serpentis seduxerit, ut dicitur Genesis 3. aliunde verò cùm mali Angeli de cœlo lapsi sunt, & ad infernum detrusi, boni fuerunt in statu gloriæ; nec enim longiùs est dilata bonorum merces, quàm pœna malorum.

Quantùm ad tertium instans, certum est quod loquendo de illo prout mensuravit primam receptionem præmii aut pœnæ Angelorum, ut stantem sub novitate essendi, certum est, inquam, quod coëxistit instanti nostri temporis. Si verò loquamur de gloria aut pœna Angelorum, secundùm permanentiam & durationem quam important, non mēsurantur tempore nostro vel angelico, nec ævo, aut æternitate essentiali, sed æternitate participatâ, ut in Tractatu de visione beatifica ostensum est. *Disp. 6. art. unico*

62 Contra primam partem hujus resolutionis objicere solent Recentiores verba illa Ezechiēl 28. per allegoriam à Patribus receptam Lucifero dicta: *In medio lapidum ignitorū ambulasti, perfectus in viis tuis, à die conditionis tuæ.* Id est fuisti inter Angelos gratiâ & charitate fulgentes, atq; unus ex illis: Sed ambulasse significat fuisse aliquod spatiū temporis, quo ita conversatus est inter bonos Angelos Lucifer, adhuc perfectus in viis suis, & splēdens gratiâ à Deo infusâ: Ergo primū instans creationis Angelorū, in quo omnes imperfectè meruerūt, & gratiâ sanctificāte ornati sunt, non soli instāti, sed parti nostri tēporis correspondet.

63 Addit Suarez, non videri ita conveniens perfectæ naturæ intellectuali, qualis est angelica, subitò transire de una operatione in aliā, quàm aliquandiu durare in sua operatione: primum enim importat levitatem & inconstantiam, quę non debet in Angelo admitti, præsertim in maximo sui negotio, qualis fuit conservatio divinæ gratiæ, & continuatio in dilectione Dei: secundum verò importat providentiam naturæ intellectuali perfectissimæ, qualis est angelica, concedendam: Ergo mali Angeli non solùm per unicum instans, sed per aliquod tempus in actu dilectionis Dei perseverarunt.

64 Hæc tamen levia sunt: Ad primum enim respondet D. Thomas quæst. sequenti art. 6. ad 1. hæc verba Ezechiēlis sibi objiciens: *Quod per motus corporales qui per tempus mensurantur, quandoque in Sacra Scriptura intelliguntur metaphoricè*

phoricè motus spirituales instantanei; & sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum. Per pluralitatem autem viarum designatur pluralitas actuum subordinatorum, quos in primo instanti creationis Angelos habuisse diximus, aut saltem multitudo terminationum ejusdem actûs ad diversa objecta.

65 Ad illud quod addit Suarez, dicendum est, ad perfectionem naturæ omnino intellectualis, qualis est angelica, pertinere quod pro libito duret in sua operatione, vel si voluerit, citò transeat de una operatione in aliam; quia hoc denotat perfectam & expeditam intellectualitatem: quamvis aliunde in hoc trãsitu de una operatione in aliam possit intervenire levitas, inconstantia, imprudentia, & aliæ imperfectiones; quas in primo Angeli peccato intervenisse concedo, utpote qui ex nimio & inordinato affectu circa propriam excellentiam procedens, non attendit negotio maximi momenti, scilicet sui ipsius in ultimum finem directioni. Addo quod, quamvis magis naturale esset Angelo, in actu ex perfecta libertate & electione elicito permanere per aliquod tempus, non tamen in actu ad quem non se movet, sed movetur à Deo: hic enim non potest durare in Angelo, nisi per instans nostrum; quia illo instanti transacto, si Angelus continuet eundem actum, non potest non operari movendo seipsum; cùm supponatur ex vi primi instantis, & actûs in eo eliciti, completus in actu primo, ad hoc ut se moveat, sicut antea declaratum est.

§. II.

Expediuntur objectiones contra præcedentes conclusiones fieri solita.

66 Contra primam conclusionem, in qua diximus viam malorum Angelorum triplici instanti fuisse completam, objicies cum Cajetano & Nazario. In Angelis malis idem fuit instans damnationis & demeriti: Ergo illorum via duo tantùm instantia includit. Consequentia patet ex supra dictis. Antecedens verò probatur primò ex Fulgentio, de fide ad Petrum cap. 3. ubi de malo Angelo ait: *Initium suæ damnationis in ipsa voluntatis aversione invenit; ut non esset aliud incipere jam puniri, quàm illius beatifici boni dilectione destitui.* Secundò probatur ex Damasceno libro 2. de fide cap. 4. dicente *hoc in Angelis fuisse lapsum, quod in hominibus est mors*: Sed homo in instanti mortis subit effectum damnationis: Ergo & Dæmon in instanti lapsûs. Tertiò probatur idem Antecedens ratione. Instantia in Angelis sumuntur penes diversa & successivè se habentia intellectûs judicia: Atqui secundùm judicium quod mali Angeli habuerunt de amanda propria excellentia, manet in statu damnationis: Ergo in Angelis malis idem fuit instans damnationis & demeriti.

67 Confirmatur: Potest infligi pœna simul cùm patratur culpa, & ita contigisse in Angelis probatur: quia in eodem instanti in quo peccarunt, non viderunt Deum: Ergo fuerunt privati visione beatâ, in qua privatione consistit pœna damnati. Addo quod in eodem instanti quo peccarunt, fuerunt inflexibiles in malo: Sed inflexibilitas in malo est propria damnatorum: Ergo in eodem instanti quo peccaverunt mali Angeli damnati sunt.

68 Respondeo negãdo Antecedens. Ad cujus primam probationẽ dicendum est, Fulgentium loqui de initio damnationis tantùm extrinseco, ita ut in secundo instanti in quo verificatur Angelum peccasse, & esse aversum à Deo, verificetur etiam, non quod tunc subjit damnationem, sed quod subjit immediatè post.

Ad Damascenum verò respondetur hoc in Angelis esse lapsum, quod in hominibus est mors, quantùm ad invariabilitatem & inflexibilitatem voluntatis, non verò quantùm ad alia.

Ad tertiam probationem, concessâ Majori, nego Minorem: nam in secundo instanti Angeli mali habuerunt hoc judicium: amanda est propria excellentia, non consideratâ lege divinâ: modò verò judicant amandam esse eandem excellentiam, quamvis sit contra legem divinam; habent enim conscientiæ remorsum, quo considerant quod sit contra prædictam legem: hæc verò judicia valde diversa sunt.

Ad confirmationem: Esto possit aliqua pœna simul infligi cum patratur culpa, id tamen est negandum de pœna Dæmonum, propter rationes in conclusione adductas. Ad probationem in contrarium, concesso Antecedente, neganda est consequentia: quia privatio propriè non est carentia cujuscumque formæ, sed formæ debitæ: pro illo autem instanti quo Angeli peccarunt, non erat illis debita gloria, quia nondum ipsam meruerant per actum deliberatum. Ad id quod additur de inflexibilitate Dæmonum, dicendum est quod inflexibilitas in malo non solùm convenit Angelis ut actu damnatis, sed ut immediatè post damnandis. 69

Objicies secundò contra secundam conclusionem. Angeli boni non fecerunt sibi novum instans, per hoc quod perseveranter meruerunt, sed primum continuarunt: Ergo ipsorum via duplici instanti terminata fuit, instanti scilicet meriti, & glorificationis. Consequentia patet ex suprà dictis: Antecedens probatur. Angeli boni eundem, quem in primo instanti elicuerunt charitatis actum, continuarunt quandiu mali peccarunt; & licèt habuerint diversa judicia, unum tamen non repugnabat alteri, nec ipsum, aut operationem ex eo secutam excludebat, ut in malis Angelis accidit: Sed diversitas judicii non sufficit ad diversificandum instans, nisi secundum contrarietur primo, & illud, ac operationem ex eo secutam excludat: Ergo &c. 70

Confirmatur authoritate D. Thomæ hîc art. 5. ubi ait: *Angelus post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.* Et clariùs quæstione sequenti art. 6. *Cùm Angeli*, inquit, *per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut suprà dictum est* (loco scilicet jam adducto) *si Diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando.* 71

Respondeo negando Antecedens. Ad probationem: dato quod bonus Angelus eundem charitatis actum continuaverit; quia tamen ille actus habuit novum modum repugnantem modo quem habuit in primo instanti, & regulatus fuit distinctâ cognitione, ideò diverso instanti in continuatione mensuratur. Sicut enim licèt actus charitatis elicitus in via, possit idem numero continuari in patria, diversitas tamen judicii, quo regulatur in via & in patria, multiplicat instantia; nec idem instans angelicum, etiam per correspondentiam ad diversa instantia, vel partes nostri temporis, potest mensurare actum charitatis in duplici illo statu viæ & patriæ. Ita similiter in proposito &c. 72

Ad

73 Ad confirmationem respondeo Divum Thomam in primo loco solùm velle, quod Angelus post primum actum charitatis omnino liberum, hoc est tam quoad exercitium quàm quoad specificationem, beatus fuit: in secundo verò quod statim post primũ instans mensurans actũ omnino liberũ, nisi peccasset, beatitudinẽ accepisset.

74 Objicies tertiò in eandem conclusionem. In bonis Angelis idem potuit esse instans glorificationis & meriti: Ergo illorum via duo tantùm includir instantia. Consequentia patet, Antecedẽs probatur primò, quia anima rationalis meretur in primo instanti egressionis à corpore, quod tamen est sæpè primum instans beatitudinis: Ergo etiam potuit Angelus in uno & eodem instanti mereri, & esse Beatus. Consequentia est evidens ex paritate rationis. Antecedens verò suadetur: quia Martyr non meretur coronam martyrii usque ad mortem inclusivè; cùm ad veram rationem martyrii requiratur mors, quæ non est nisi in primo non esse animæ in corpore.

75 Confirmatur: Si quis existens in peccato mortali, attritus tamen & confessus, in instanti terminativo verborum absolutionis moriatur, ita ut primum non esse illorum verborum, sit etiam primum non esse talis hominis, in illo instanti separationis animæ, recipit gratiam sanctificantem, remissionem sui peccati, meretur præmium essentiale; & nisi impediatur ratione alicujus pœnæ in purgatorio luendæ, simul beatificatur: Ergo pariter Angelus in instanti terminativo suę viæ, potuit simul perfectè mereri, & præmium essentiale sui meriti recipere.

76 Confirmatur ampliùs: Aliquod meritum potest esse simul duratione cum præmio, solâ prioritate naturæ ipsum antecedendo; ut patet de augmento gratiæ per actum ferventiorem: Cur ergo similiter meritum plenè liberum boni Angeli non potuit in eadem duratione esse, simul cum præmio essentiali ipsius, ita tamen quod prioritate naturæ illud præcesserit? Imò ita sentire videtur D. Thomas in 2. sententiarum dist. 5. quæst. 2. art. 2. ubi ait: *Meritum in bonis Angelis non præcessit præmium tempore, sed naturâ.*

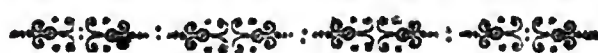
77 Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationẽ, nego pariter Antecedens. Ad hujus autem probationẽ, in primis dico esse satis probabile, non requiri ad coronam martyrii quod actu sequatur mors, sed sufficere quod tale vulnus infligatur, quod de facto per se natum est inferre mortem, quamvis ex aliquo accidẽte mors impediatur. Secundò dico, quod si mors sequatur, meritum tamen non extenditur formaliter usq; ad instans ipsius inclusivè, sed exclusivè tãtùm, & solùm est in eo tẽpore in quo cõtinuatur tolerantia vulnerũ actu inferentium mortẽ: unde sicut illa tolerantia primò non est in instanti mortis, ita nec meritũ, sed imediatè antea fuit.

78 Ad primam confirmationẽ dicendum, quod si homo ille justificaretur, non haberet gratiam ex merito, sed ex efficacia sacramenti, & ex opere operato. Dico *si justificaretur*: quia satis probabile est, quod absolutio non sortiretur effectũ, nõ defectu efficaciæ, sed defectu subjecti capacis; subjectum enim capax effectûs absolutionis, non est anima separata à corpore, sed tot⁹ homo viator.

79 Ad secundam confirmationẽ respondeo quod licèt aliquod meritũ possit esse simul duratione cum suo præmio, solâ prioritate naturæ ipsum antecedendo, ut patet in exemplo adducto de augmento gratiæ per actum ferventiorem: tamẽ

A meritum vitæ æternæ nequit esse simul duratione cũ ipsa. Ratio disparitatis est, quia actus meritorius augmenti gratiæ, non mensuratur aliquâ cognitione incompossibili cum præmio, sicut mensuratur actus meritorius vitæ æternæ, ut articulo præcedenti ostensum est. Unde ad testimonium D. Thomæ dicendum est, ipsum non loqui ibi secundùm propriam sententiam, sed juxta sententiam quorumdam Theologorũ, qui dicebant Angelos nõ fuisse creatos in gratia, sed posteriùs duratione ad suam creationem, fuisse eis simul datam gratiam & gloriam: cùm enim gloria habeat rationem præmii, non potest alio B modo idoneo defendi illa sentẽtia, nisi admittẽdo meritum fuisse naturâ prius quàm gloriam.

Cætera quæ docet D. Thomas in aliis articulis hujus quæstionis, vel facilia sunt, vel ad alios Tractatus pertinent, ideoq; ea prætermittimus, ut ad difficiliores hujus Tractatûs quæstiones gradum faciamus. Unde sit



DISPVTATIO XIII.

De primo peccato Angelorum,

Ad quæstionem 63. D. Thomæ.

C Duplex malum incurrit malus Angelus peccando, & avertendo se à Deo incommutabili bono, ut ad bonum proprium se converteret: primum est malum culpæ, alterum pœnæ. De utroque differit hîc S. Doctor: de primo quidem in hac quæstione, quam inscribit: *de Angelorum malitia quoad culpam*: de altero verò quæst. sequenti, ubi agit de pœna Dæmonum. Sed antequam de primo Angelorum peccato disputemus, discutienda est celebris difficultas, quam hîc Theologi agitare solent; an scilicet possit dari aliqua creatura intellectualis, ex natura sua impeccabilis? Unde sit

D

ARTICULUS I.

Utrum possit dari creatura intellectualis, ex sua natura simpliciter, vel saltem secundùm quid impeccabilis?

Nullam dari de facto intellectualem creaturam, quæ ex se impeccabilis sit, absoluta 1 fides est: nam omnis creatura intellectualis, vel angelica est, vel humana: utramque autem de facto peccasse, apertè Scripturæ testantur, præsertim Job 4. ubi dicitur: *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit pravitatem: quantò magis hi qui habitant domos luteas? &c.* Quasi E diceret, ait ibi Gregorius: *Si illi spiritus esse incommutabiles nequeunt, qui nullâ carnis infirmitate deprimuntur; quâ temeritate se homines in bono permanere constanter existimant? quos in eo quod intellectus ad summa evehit, carnalis infirmitas aggravans præpedit, ut per corruptionis vitium in semetipsis habeant, unde ab intima novitate veterascant.* Unde S. Thomas hîc art. 1. ait *quod tam Angelus quàm quæcumq; creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare; & cuicumque creaturæ hoc convenit quod peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ.*

Idem passim docent SS. Patres: Augustinus enim

enim libro 3. contra Maximum cap. 12. ait solum Deum immortalitatem habere, nimirum *quia est immutabilis solus: in omni enim mutabili natura, nonnulla mors est ipsa mutatio.* Tum paucis interjectis: *Et creaturarum natura cœlestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam & Angeli peccaverunt, & dæmones facti sunt, quorum est diabolus princeps; & qui non peccaverunt, peccare potuerunt. Et cuicunque creaturæ rationali præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ.* Quem locum uberrimè pertractat Fulgentius libro de fide ad

Cap 3 Petrum, ubi inter alia: *Illos quoque (ait) quos terrenorum corporum gravat nulla luculenta materies, id est Angelicos Spiritus, quis non videat non unius naturæ esse cum Deo, sed factos ex nihilo, quorum naturalis mutabilitas in eo cognoscitur, quia ejusdem naturæ pars est in deterius permutata?* Deinde postea cùm dixisset Angelos sanctos in deterius non posse mutari, id unde illis accidat, his verbis expo-

Cap 23. nit: *Sed hoc ipsum quod ab illo statu beatitudinis, in quo sunt, mutari in deterius nullatenus possunt, non est eis naturaliter insitum, sed postquam creati sunt, gratia divinæ largitate collatum. Si enim Angeli naturaliter incommutabiles fierent, nunquam de eorum consortio diabolus & ejus Angeli cecidissent.* Basilius quoque de Spiritu Sancto cap. 16. ait, *Iuris sui ac libertatis esse invisibiles virtutes, & æquè in virtutem ac vi-*

Lib. 3 Moral. cap. 28. & libro 25. cap. 4 *tium vergere; ideoque ope Sancti Spiritus egere.* Item Gregorius Papa: *Natura* (inquit) *Angelica, etsi contemplationi Authoris inhærendo, in statu suo immutabiliter permanet, eo ipso tamen quo creatura est, in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet.* Demum Isidorus libro 1. de summo bono cap. 12. *Gratiâ dicimus non naturâ esse incommutabiles Angelos: nam si naturâ incommutabiles essent, Diabolus non utique cecidisset.* Hoc præmisso tanquam certo.

Difficultas & controversia est inter Theologos, an de potentia Dei absoluta dari possit creatura ex sua natura omnino impeccabilis? Dixi, *ex sua natura*, nam per donum aliquod gratuitum extrinsecè adveniens posse aliquem reddi simpliciter impeccabilem, patet in Beatis, in humanitate Christi, & in Beata Virgine. Addidi, *simpliciter impeccabilis, vel saltem secundùm quid*: quia cùm Deus ut ultimus finis distinguatur in seipsum ut finem & authorem naturæ, & in seipsum ut finem & authorem gratiæ, potest aliqua creatura intelligi impeccabilis simpliciter, & secundùm quid. Esset impeccabilis simpliciter, si non posset nō referre omnia perfectissimè in Deum, tanquam in ultimū finem tam naturalem quàm supernaturalem; quod contingeret, si contra aut præter ejus præcepta, tam naturalia, quàm supernaturalia, nihil penitùs agere posset. Esset verò impeccabilis secundùm quid, si non posset deficere à recto ordine ad ultimum finem naturalem, violando aliquod ejus præceptum, aut aliquid agendo præter illius præcepta.

§. I.

Statuitur prima Conclusio,

2 Dico primò, nullam posse dari creaturam intellectualem ita perfectam, ut sit simpliciter impeccabilis per naturam. Est contra quosdam antiquos Theologos, quibus favent Molina & alii moderni, docentes posse creari à Deo substantiam aliquam, cui lumen gloriæ sit connaturale, & consequenter quæ sit ab intrinseco impeccabilis.

A Nostra tamen conclusio passim docetur à SS. Patribus, exponentibus hæc verba Apostoli 1. ad Timot 6. *Qui solus habet immortalitatem*: hoc enim intelligunt non solùm de immortalitate opposita morti naturali, seu amissioni sui esse, sed etiam de illa quæ contrariatur morti peccati: ut suprà ex Augustino vidimus, & eleganter declarat Hieronymus in Commentariis ad Epistolam Pauli ad Titum, sub initium, his verbis: *Quomodo solus Deus habere dicitur immortalitatem: ita & solus dicitur esse verax: non quod & cæteri non immortales & veritatis sint amatores, sed quod ille solus*

B *naturaliter sit & immortalis & verus: Cæteri verò immortalitatem & veritatem ex largitionis illius dono consequantur; & aliud sit verum esse, & quid habere per semet, aliud in potestate donantis esse, quod habeas.* Item Augustinus libro 12. de civit. cap. 1. & 6. & alibi sæpe, probat omnem creaturam posse peccare, quia ex nihilo est. Quâ etiam ratione utuntur Nissenus, Damascenus, Fulgentius, Gregorius Papa, & alii, eamque Prudentius his versibus insinuavit.

Miraris peccare animam, quæ carne coactam Pag. 140.
Sortita est habitare domum, cùm peccet & ipse
Angelus, hospitium qui nescit adire caducum
Carnis tabifluæ. Peccat, quia factus & ipse est,
Non genitus.

C Eadem ratio à S. Thoma variis in locis adducitur, præsertim quæst. 24 de verit. art. 7. potestque breviter sic proponi. Natura quę est defectibilis in suo esse, etiam defectibilis est in suis operationibus: Sed omnis natura intellectualis creata, hoc ipso quod est ex nihilo, est defectibilis in suo esse: Ergo & in suis operationibus etiam liberis: Ergo hoc ipso quod aliqua natura intellectualis est ex nihilo, est capax peccati. Minor patet, Major verò probatur. Potentia operativa & modus operandi, sequuntur modum essendi: Ergo potentia operativa, & operatio libera, fundatæ in natura defectibili, sunt etiam defectibiles.

Dices, illas esse defectibiles entitativè, seu quantùm ad esse, non tamen moraliter, & quantùm ad rectitudinem ac bonitatem. 3

D Sed contra: Hoc ipso quod creatura est defectibilis in modo operandi, est etiam defectibilis in attingentia objecti & finis: Sed ex attingentia, vel ex ordine ad objectum & finem, sumitur rectitudo seu bonitas moralis operationis: Ergo potentia operativa, & operatio libera, fundatæ in natura defectibili, sunt defectibiles, non solùm entitativè, & quantùm ad esse, sed etiam moraliter, & quantùm ad rectitudinem & bonitatem.

Dices rursus: Si hoc quod est creaturam rationalem esse ex nihilo, esset ratio necessariò inferens in illa peccabilitatem, sive defectibilitatem moralem, non posset etiam per aliquod donum gratiæ reddi impeccabilis; quia quantùmcum-

E que esset gratiâ & donis ejus perfusa, semper remaneret facta ex nihilo: Consequens non debet admitti, ut constat in Beatis, & in confirmatis in gratia: Ergo nec Antecedens.

Respondeo distinguendo Majorem: non posset reddi impeccabilis &c. per naturam, concedo: Ex accidenti & ab extrinseco, nego: quia ad hoc posterius non est necessarium quod non sit ex nihilo, sicut ad prius, sed sufficit quod perseveranter teneatur in aliquo dono gratuito, cum quo peccatum sit incompossibile. 4

Secunda ratio quam habet idē S. Doctor loco citato,

citato, sic potest proponi. Ut aliqua causa indefectibiliter producat actionẽ, debet illius principium esse ei connaturale; nam ignis v.g. ideò connaturaliter & indefectibiliter calefacit, quia habet calorem sibi connaturalem: Sed nulla creatura rationalis potest habere connaturaliter omnia principia operationum, quibus tendit ac dirigitur in ultimum finem; eò quod principia illa aliquando sint supernaturalia, ac proinde supra naturam, exigentiam, ac debitum cujuscumque naturæ creatæ & creabilis: Ergo nulla potest dari creatura intellectualis, quæ ex sua natura in omnibus suis actionibus indefectibilis sit & impeccabilis.

Ex hoc facilè intelliges, quid intendat D. Thomas loco citato, dum asserit quod ut creatura intellectualis esset naturaliter impeccabilis, deberet habere ex sua natura omnem rationem boni. Nam per omnem rationem boni, intelligit omnia principia omnium operationũ, quibus tenderet in ultimum finem naturalem & supernaturalem: hæc enim principia non incongruè dici possunt rationes omnium bonorum, id est rationes cunctarum operationum, tendentium in omne bonum tam naturale quàm supernaturale.

6 Tertia ratio desumpta ex articulo 1. hujus quæstionis, sic formatur. Principium quod non est regula suæ operationis, nec hujusmodi regulam habet inseparabiliter sibi conjunctam, potest deficere à rectitudine debita tali operationi, subindeq; peccare: Sed nulla voluntas potest à Deo produci, quæ vel sit regula suæ operationis, vel illã regulã habeat sibi inseparabiliter conjunctam: Ergo nulla potest produci quæ sit ex natura sua impeccabilis. Major patet, & à D. Thoma hoc exemplo declaratur. Si manus artificis esset ipsa regula incisionis, artifex non posset nisi rectè lignum scindere: contingit verò incisionem esse rectam & non rectam, quia rectitudo illius est ab alia regula, à qua virtus incisiva deficere potest. Minor verò probatur: Regula operationibus voluntatis debita, est ultimus finis; nam finis ultimus se habet in practicis, sicut primum principium in speculativis; unde sicut primum principium regulat omnes conclusiones, ita ultimus finis omnes operationes: Atqui nulla voluntas creata est suus ultimus finis, imo nec ex natura sua potest esse conjuncta suo ultimo fini simpliciter, id est tam naturali quàm supernaturali; quia finis cui potentia naturalis seu natura ex principiis intrinsecis conjuncta est, non est supernaturalis, sed naturalis: Ergo nulla voluntas creata potest esse regula, vel habere inseparabiliter conjunctam regulam suæ operationis.

7 Dices, Sufficit ad impeccabilitatem voluntatis, illam esse ex natura sua determinatam ad conformandum se regulæ: quamvis non sit ipsa regula, vel illi inseparabiliter conjuncta: Sed hæc determinatio potest convenire ex sua natura voluntati creatæ, vel saltem creabili: Ergo dari potest voluntas creata ex sua natura impeccabilis.

Sed contra: Determinatio principii ex natura sua ad conformandum se regulæ, est sufficiens conjunctio cum regula; & in hoc sensu etiam verum est, quod nulla voluntas creata est conjuncta suæ regulæ ex principiis intrinsecis, id est determinata ex natura sua ad attingendum objectum conformiter ad regulam: quia sub objecto voluntatis continentur res tam naturales quàm supernaturales; nulla autem voluntas creata est ex principiis intrinsecis determinata ad attingendum objectum supernaturale conformiter ad regulam.

Confirmatur: Ut voluntas esset determinata ad conformandum se regulæ supernaturali, oporteret intellectum quoq; esse determinatum ad proponendum voluntati talem regulam, voluntas enim non fertur in objectum ignotum: Sed hoc est impossibile, aliàs intellectus per sua naturalia, & sine revelatione, cognosceret finem supernaturalem, præcepta supernaturalia, & circumstantias quæ sumuntur ex lege supernaturali; quæ tamen nulla creatura potest naturaliter cognoscere, cùm dependeant ex mera Dei voluntate, & noscantur solùm ex Dei revelatione: Ergo &c. 8

Confirmatur ampliùs: Regula voluntatis est rectum dictamen rationis: Ergo regula operationum supernaturalium, est rectum dictamen supernaturale in ordine ad finem supernaturalem: Sed nulli creaturæ est connaturale habere judicium & dictamen rectum circa supernaturalia: Ergo nulla creatura potest esse naturaliter determinata ad conformandum se suæ regulæ supernaturali. 9

Dices rursus: Virtutes morales ex sua natura sunt determinatæ ad attingendum infallibiliter bonum honestum: Ergo similiter voluntas creata potest ex sua natura esse determinata ad conformandum se suæ regulæ, & ad attingendum indefectibiliter totum suum objectum. 10

Sed nego consequentiam, & paritatem: duplex enim est ratio discriminis inter virtutes morales & voluntatem. Nam in primis voluntas est potentia, de cujus ratione est ferri in suum objectum cum indifferentia ad bene vel male; virtutes autem sunt habitus, qui sunt determinati ad bene: præterea voluntas respicit bonum ut sic; sub quo continetur etiam bonum supernaturale, ad quod attingendũ nulla creatura habet ex se virtutem determinatam: habitus verò virtutum respiciunt particulare bonum ordinis naturalis; non enim hîc loquimur de habitibus supernaturalibus, utpote qui nulli creaturæ sunt connaturales.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Ex dictis solutum manet præcipuum Adversariorum fundamentum, quod sic proponunt. Potest, inquiunt, fieri à Deo creatura aliqua, quæ ex natura sua sit determinata ad bonũ morale ut sic, & tamen indifferens ad diversa bona particularia: Ergo & quæ sit ex natura impeccabilis. Consequentia patet: creatura enim ex natura sua determinata ad bonum morale ut sic, quamvis sit indifferens ad diversa bona parcularia, non potest malè operari, sed tantùm hanc vel illam operationem bonam omittere, eliciendo tamen aliquam moraliter bonam, in quo nullum est peccatũ. Antecedens verò probatur: quia talis determinatio non requirit infinitatem; ut patet in Beatis, qui sunt omnino determinati ad bonum morale in communi, ratione visionis Beatificæ, etiamsi talis visio non sit simpliciter infinita in ipsis: Ergo determinatio ad bonum morale ut sic non repugnat creaturæ. 11

Patet, inquam, ex dictis hujus argumenti solutio. Antecedens enim distinguendum est: quæ sit determinata ad bonum morale ut sic: si per

bonum morale ut sic intelligatur tantùm bonum morale ordinis naturalis in communi sumptum, concedo Antecedens: si significetur bonum morale tam supernaturalis quàm naturalis ordinis, nego Antecedens: ad hoc siquidem requireretur quod cognitio boni moralis supernaturalis ordinis, esset tali creaturæ connaturalis; quod argueret in ea infinitatē simpliciter, cùm nulla substantia creata & finita, aliquam formam ordinis supernaturalis connaturaliter possit exigere. Ad exemplum de Beatis dico, quòd licèt determinatio ad bonum morale ut sic, tam supernaturalis quam naturalis ordinis, proveniens solùm ab extrinseco, atque adeò solùm accidentalis (qualis est quæ reperitur in Beatis, B ratione visionis Beatificæ) non arguat infinitatem in natura cui convenit, bene tamen determinatio ad bonum morale ut sic, naturale & supernaturale, quæ provenit ab intrinseco, sive quæ connaturaliter convenit alicui naturæ.

12 Objicitur secundò: Cœli sunt ex natura sua indefectibiles in operationibus suis; similiter bruta sunt impeccabilia, & immobilia ad bonum sensibile: Ergo à fortiori dari potest aliqua creatura intellectualis, quæ sit ex sua natura in suis operationibus indefectibilis, & quæ bono morali ut sic immobiliter adhæreat. Probatur consequentia: quia cùm indefectibilitas in operando, & immobilis adhæsio ad bonum, sit maxima perfectio; si reperitur in brutis & in cœlis, non verò in natura intellectuali, sequitur naturam corpoream esse perfectiorem spirituali. C

13 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio disparitatis est, quia cœli, & animalia bruta habent solùm pro suo objecto & ultimo fine aliquod bonum particulare sibi proportionatum; subindeque non est mirum, quòd ex divina motione sint omninò determinata ad illud, & consequenter indefectibilia in omnibus suis operationibus: At verò creatura intellectualis, eo ipso quod intellectualis est, habet, vel saltem habere potest pro suo objecto & ultimo fine, bonū morale ut sic, tam supernaturalis quàm naturalis ordinis, ad quod in sua latitudine sumptū D non potest ex principiis intrinsecis esse determinata ut suprà ostensum est. Neque tamen inde sequitur, bruta esse perfectiora creaturâ intellectuali: est enim major perfectio quòd creatura intellectualis possit acquirere bonum supernaturale, quamvis possit etiam ab eo deficere, quàm posse acquirere solùm aliquod bonum particulare naturalis ordinis, licèt indefectibiliter. *Sicut enim* (inquit Augustinus) *melior est natura sentiens, etiam cùm dolet, quàm lapis qui nullo modo dolere potest: ita rationalis natura præstantior est, etiam misera, quàm illa quæ rationis vel sensûs est expers, & in quam proinde non cadit miseria.* E

12. de civit. cap 1.

14 Objicitur tertiò: Angelus non potest peccare contra præcepta naturalia, ut dicemus conclusione 3. unde in puris naturalibus constitutus non potuisset peccare: Sed Deus potuisset illum condere in puris naturalibus, & illum non ordinare in finem supernaturalem: Ergo potuisset creare Angelum omninò impeccabilem.

15 Respondeo quod quamvis Angelus non esset ordinatus in finem supernaturalem, quia tamen haberet potentiam obedientialem, & capacitatem ut ordinaretur, non repugnaret ei, quantùm est ex sua natura, posse peccare, proindeque ex sua natura peccabilis esset: sicut etsi nul- A la lex esset ei imposita, peccare posset, quia lex ei imponi posset.

§. III.

Statuitur secunda Conclusio.

Dico secundò: Licèt nulla possit dari creatura intellectualis, ex natura sua simpliciter impeccabilis, non repugnat tamen produci à Deo aliquam, quæ sit impeccabilis secundùm quid, & quæ præcepta legis naturæ violare nequeat, saltē directè, immediatè, & per se primò.

Hæc conclusio sequitur ex principiis in præcedenti statutis circa tertiam probationem. Licèt enim ut creatura intellectualis sit ex sua natura impeccabilis simpliciter, requiratur quod sit ex sua natura determinata ad bonum morale, tam supernaturalis, quàm naturalis ordinis (quod nulli creaturæ ex sua natura & ex principiis intrinsecis convenire posse, ibidem ostendimus) ut tamen sit impeccabilis solùm secundùm quid, & in ordine ad præcepta purè naturalia, sufficit quod sit ex natura sua determinata ad bonum morale naturalis ordinis: hæc autem determinatio, cùm sit omni ex parte & simpliciter naturalis, & quid finitum, puræ creaturæ non repugnat, sicut altera quæ arguit infinitatē simpliciter: Ergo licèt nulla possit dari creatura intellectualis, simpliciter impeccabilis, & habito respectu ad legem tam supernaturalem quàm naturalem, non repugnat tamen dari aliquam impeccabilem secundùm quid, & per ordinem solùm ad præcepta legis naturalis. 16

Probatur secundò: Potest dari aliqua creatura intellectualis, cui amor authoris naturæ super omnia sit connaturaliter debitus: Sed dilectio naturalis Dei super omnia, excludit omnia peccata quæ sunt contra legem naturæ: Ergo possibilis est creatura intellectualis ex sua natura impeccabilis secundùm quid, & per respectum ad legem & præcepta ordinis natsural. Minor patet: nam diligere Deum ut ultimum finem naturalem, est virtualiter velle observare omnia præcepta naturalia, & sine tali virtuali volitione non potest stare dilectio Dei super omnia; sicut nec intensio efficax finis, sine efficaci volitione mediorum. Major autem facilè suadetur: Si enim dilectio Dei naturalis super omnia, nulli naturæ creatæ aut creabili posset esse connaturaliter debita, non esset naturalis, sed supernaturalis; quia illud dicitur supernaturale, quod est supra exigentiam ac debitum cujuscumque naturæ creatæ aut creabilis. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis in sequenti. 17

§. IV.

Tertia Conclusio stabilitur.

Dico tertiò, Angelum non posse directè, immediatè, & per se primò contra legem naturalem peccare; benè tamen indirectè, mediatè, & concomitanter. Ita communiter nostri Thomistæ contra Suarem, Vazquem, Molinam, & alios modernos: idque non obscurè insinuat D. Thomas hîc art. 1. ad 3. his verbis: *Naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quod est principium naturalis esse: sed quod convertatur in ipsum, secundùm quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.* Et quæst. 16. de malo art. 2. in corp. universaliter asserit primum Angelorum peccatum non potuisse esse in aliquo pertinente ad ordinem naturæ. Item 18

art. 5.

art. 5. in resp. ad 10. docet liberum arbitrium Angelorum non esse naturaliter vertibile, quantùm ad naturalia sua, sed solùm habere vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest converti, vel ab eis averti.

19 Probatur insuper prima pars conclusionis ratione fundamentali. Angelus ex natura sua habet quod sit semper à primo instanti suæ productionis in actuali dilectione Dei super omnia, ut authoris naturæ: Ergo & quod sit impeccabilis directè & immediatè contra Deum ut ultimum finem naturalem. Consequentia probatur: Primò quia, ut supra dicebamus, peccatum contra Deum ut ultimum finem naturalē commissum, cum dilectione Dei naturali incompossibile est. Secundò, quia principium operationis quod est inseparabiliter conjunctum cum prima regula, ex qua sumitur tota bonitas moralis, nunquam potest operando peccare, cùm non possit deficere à regula; sicut artifex qui haberet sibi inseparabiliter annexam regulam, nunquam posset ab illa operando deficere: voluntas autem quæ semper & necessariò est in actuali dilectione Dei ut auctoris naturæ, est semper conjuncta regulæ totius bonitatis moralis ordinis naturalis; ultimus enim finis naturalis, est prima regula totius moralitatis ordinis naturalis, cui omnes aliæ regulæ ejusdem ordinis subordinantur: Ergo &c. Tertiò probatur eadem consequentia: Ex eo quòd voluntas sit naturaliter determinata ad amorem auctoris naturæ, est etiam naturaliter determinata ad volendum omnia alia naturalia, sub ratione formali ipsius, & in ordine ad ipsum; sicut ex eo quod quælibet voluntas est naturaliter determinata ad bonum ut sic, est etiam naturaliter determinata ad tendendum in omnia sub ratione boni; & sicut voluntas beata, ex eo quod est determinata ad amorem finis supernaturalis, est etiam determinata ad omnia volenda aut nolenda cum subordinatione ad ipsum: Ergo ex determinatione voluntatis angelicæ ad dilectionem Dei naturalem, rectè infertur, Angelum non posse directè & per se primò peccare contra Deum ut ultimum finem naturalem.

20 Confirmatur: Sicut repugnat quod intellectus sit benè dispositus, & plenè instructus circa principia, & tamen erret circa conclusiones; ita etiam stare non potest quòd voluntas naturaliter sit recta in ordine ad ultimum finem naturalem, & non sit recta circa omnia media, quæ ad ipsum inquantum hujusmodi ordinantur; sicut enim se habent principia ad intellectum in speculabilibus, ita & in operabilibus se habent fines ad voluntatem: Sed voluntas in ordine ad ultimum finem naturalem rectificatur per dilectionem Dei naturalem: Ergo repugnat quòd voluntas Angeli sit semper & necessariò in tali dilectione, & tamen quòd circa media, quæ ad Deum ut finem naturalem conducunt, deordinetur, & legis naturalis præcepta transgrediatur.

21 Antecedens etiam primi argumenti, in quo præcipuè versatur difficultas, præterquam quod suprà disp. 11. sufficienter demonstratum est, potest rursus sic probari. Angelus habet ex natura sua quod sit à primo instanti suæ productionis in actuali intentione sui ultimi finis naturalis: Ergo & in dilectione Dei super omnia ut auctoris naturæ. Consequentia patet, Antecedens probatur. Angelus habet ex natura sua quod sit à primo instanti suæ productionis semper completè potens se movere, & applicare ad volendū quodcumq; sibi placuerit: Sed hoc non potest verificari, nisi sit semper à primo instanti sui esse in actuali intentione sui ultimi finis naturalis: Ergo &c. Minor est certa: cùm enim voluntas angelica non nisi ex intentione finis tendat & moveat se ad alia, scilicet ad media, manifestum est quod non potest dici ex natura sua à primo instanti sui esse completè potens se movere, & applicare ad volendum quidquid vult, nisi ex sua natura sit à primo instanti sui esse semper in actuali intentione sui ultimi finis naturalis. Major verò probatur: Cùm Angelus sit substantia intellectualis, media inter Deum, qui ex natura sua semper est in actu secundo, & hominem, qui naturaliter est priùs in pura potentia quàm in actu primo; ut aliquid participet de utroque extremo, debet esse in actu primo completo, subindeque completè potens ad se movendum ad actus secundos intellectionis & volitionis.

Hæc ratio non solùm probat Angelum non posse peccare directè contra præcepta purè naturalia, sed nec etiam contra positiva, quæ Deus ut auctor naturæ posset illi imponere. Nam etiam transgressio illorum præceptorum, cum actuali dilectione Dei ut authoris naturæ incompossibilis est: eò quod ab illo ut ab auctore & ultimo fine naturæ non minùs avertat, quàm violatio præcepti purè naturalis; quod sic ostenditur. Ideò in transgressione præcepti purè naturalis creatura intellectualis avertitur à Deo ut ultimo fine naturæ, quia cùm tale præceptum sit à Deo ut auctore naturæ, ejus transgressio est aversio ab auctore naturæ: Atqui similiter præceptum omne quod potest Deus pro sua libertate imponere Angelo in ordine ad ultimum finem naturæ, est ab ipso tanquam auctore naturæ: Ergo similiter ejus transgressio est aversio à Deo ut ab auctore naturæ. 22

Confirmatur: Ex eo quòd voluntas Angeli ad naturalem Dei dilectionem determinata sit, est etiam determinata ad volenda omnia media ad illam necessaria; nam ex intentione finis voluntas movetur ad electionem mediorum: Sed observatio præcepti positivi, à Deo, ut auctore naturæ impositi, est medium necessarium ad conservandam naturalem ejus dilectionem: Ergo voluntas Angeli ad illam ex natura sua determinata est; eo modo quo Beati ex vi beatificæ dilectionis manent determinati ad impletionem quorumlibet præceptorum, sive naturalium, sive supernaturalium. 23

Nec valet si dicas, eadem ratione dici posse voluntatem Angeli, ex vi determinationis ad amorem naturalem ultimi finis naturalis, manere etiam determinatam ad non violanda præcepta naturalia indirectè; aliàs non diligeret auctorem naturæ super omnia. Respondetur enim quod determinatio ad dilectionem, excludentem violationem indirectam præceptorum naturalium, debet etiam excludere violationem directam legis supernaturalis; quia lex naturalis non violatur indirectè, nisi ex eo quod primò & directè violatur supernaturalis, ut patebit inferiùs, probando secundam partem conclusionis: superat autem naturalem Angeli facultatem, esse determinatum ad dilectionem auctoris naturæ, excludentē directam transgressionē legis supernaturalis; hæc enim determinatio non est nisi à charitate in statu perfecto, in quo est conjuncta lumini gloriæ, & visioni beatificæ. 24

Ex his etiam confutata manet responsio Vaz- 25

Vazquezii, & aliorum, qui dicunt Angelum A posse non attendere ad aliquod præceptū positivum, sibi à Deo ut auctore naturæ impositum; subindeq; ex illius inconsideratione posse peccare. Cùm enim consideratio talis præcepti positivi, ad conservandum amorem Dei naturalem necessaria sit; tunc saltem quando urget ejus obligatio, Angelus ad illam ex natura sua determinatus est: unde non potest ex illius præcepti inconsideratione peccare.

26 Probatur secundò prima pars conclusionis: Status naturæ integræ & sanæ, est naturaliter debitus Angelo: Ergo & impeccabilitas directè contra ultimum finem naturalem. Antecedens est certum: per hoc siquidem differt essentialiter Angelus ab homine, quòd quia iste essentia- B liter componitur ex partibus naturaliter sibi contrariis & adversis (scilicet appetitu sensitivo, & appetitu rationali) integritas naturæ ipsius (quæ consistit in perfecta subordinatione illorum appetituum) non est illi naturaliter debita, solumque ex dono gratiæ illi à Deo confertur: at verò Angelus, ex eo quod sit essentialiter substantia omnino simplex & spiritualis, naturaliter exigit integritatem suæ naturæ. Consequentia verò probatur: quia statui naturæ integræ & sanæ omnino repugnat peccatum directè contra ultimum finem naturalem; aliàs posset ejusmodi natura simul esse sana naturaliter, & C infirma etiam naturaliter.

27 Denique eadem pars ratione probabili suaderi potest: Nam inter corpora datur aliquod ita perfectum ratione suæ elevationis supra alia (nempe corpus cœleste) ut sit omnino indefectibile in suis operationibus naturalibus: Ergo similiter inter substantias spirituales creatas debet reperiri aliqua ita perfecta, ratione suæ elevationis supra alias substantias spirituales, ut saltem in actionibus naturalibus, immediatè & directè circa finem naturalem versantibus, peccare non possit.

28 Secunda pars conclusionis sequitur ex dictis in prima assertione. Angelus enim est directè D peccabilis contra legem & finem supernaturalem: Sed non potest directè peccare contra legem supernaturalem, nisi indirectè & consequenter peccet contra naturalem: Ergo Angelus contra legem naturalem indirectè & mediatè contra legem naturalem peccare potest. Probatur Minor: Licèt finis naturalis, & lex ipsius, non præcipiant aliquid formaliter de supernaturalibus; dictant tamen, hoc ipso quod creatura intellectualis est ordinata ad finem supernaturalem, omnia naturalia esse ad illum ordinanda, hisque utendum esse ut mediis in ordine ad illum: dictant pariter ejus legē esse servandam; unde transgressio directa præcepti super- E naturalis, est violatio saltem indirecta legis naturæ, & istius dictaminis naturalis: cuicumque legitimè præcipienti in quacumque materia obediendum est: Ergo Angelus contra finem & legem naturalem, indirectè saltem & mediatè peccare potest, peccando scilicet directè contra finem supernaturalem.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

29 Ex dictis solutum manet præcipuum Adversariorum fundamentum. Dæmones, inquiunt, quotidie peccant contra legem & finem naturalem; sunt enim mendaces, & hominibus furta, fornicationes, adulteria, & alia peccata suadent, quæ constat esse contra legem naturalem: Ergo non sunt impeccabiles circa finem & legem naturalem.

Facillè enim respondetur, Dæmones peccata illa facere ex odio Dei auctoris supernaturalis; & rationem formalē in omnibus in quibus Diabolus peccat, esse deordinationem à fine supernaturali: ac proinde per se primò & directè, seu immediatè & formaliter peccare semper contra finem supernaturalem; contra naturalem verò solùm quasi materialiter & mediatè, seu indirectè & per accidens: sicut damnati & desperantes indirectè & per accidēs appetunt non esse, quod directè & per se appetere non possunt. Quemadmodum ergo, licèt Dæmones aliqua interdum faciant, quæ sunt ex genere suo peccata tantùm venialia, sicut cùm homines provocant ad risum, vel ad mendacium jocosum, semper tamen peccant mortaliter, propter intentionem quâ hæc faciunt, ut docet D. Thomas 1.2. quæst. 89. art. 4. ad 3. Ita similiter, licèt quædam facere videantur quæ sunt contra legem naturalem, quia tamen hæc faciunt ex odio Dei authoris supernaturalis, contra finem supernaturalem peccant.

Objiciunt secundò: Peccatum Angelorum consistit in eo quòd non satis se subjecerunt voluntati Dei: At omnem creaturam debere esse voluntati Dei subjectam, est præceptum legis naturæ, & veritas quæ solo lumine naturali cognosci potest: Ergo Angelus contra legem naturalem peccare potest, & de facto peccavit. 30

Sed hæc nullius sunt momenti. Major enim facilè distingui potest: Peccatum Angelorū consistit in eo quòd non satis se subjecerunt voluntati Dei, ut authoris naturæ, nego: ut auctoris & finis supernaturalis, concedo. Nam ut docet D. Thomas hîc art. 3. Angelus primò peccavit in eo quod in sua perfectione & beatitudine naturali ut in ultimo fine quievit, eamq; ad beatitudinem supernaturalem, quæ erat finis ejus ultimus, non ordinavit: in quo includitur transgressio legis supernaturalis, & aversio à Deo ut auctore & fine supernaturali. Vel etiam dici potest, peccasse, quia beatitudinem supernaturalem, ad quam erat ordinatus, voluit habere ex virtute suæ naturæ, & non ex auxilio gratiæ: quod etiam est legem supernaturalem transgredi, & à Deo ut auctore & fine supernaturali averti.

Objiciunt tertiò: Ex nostra sententia sequitur Angelum posse ex viribus naturæ cognoscere quod datur finis supernaturalis: quia ex viribus naturæ cognoscit se esse peccabilem, idque esse connaturale omni creaturæ ex nihilo productæ; aliunde verò certus esset se esse impeccabilem contra finem naturalem, si hoc haberet ex principiis extrinsecis: Ergo cognosceret se esse peccabilem contra finem supernaturalem, atque adeò dari finem supernaturalem. 31

Sed negatur sequela: ad cujus probationem dico, quod licèt Angelus ex vi luminis naturalis cognoscat se esse impeccabilem directè contra legem & finem naturalem, non tamen scit distinctè & in particulari se esse peccabilem contra legem & finem supernaturalem, sed tantùm in communi se esse peccabilem, ignorando circa quid in particulari sit peccabilis: eo modo quo Dæmon cognoscendo per lumen naturale humanitatem Christi existere in rerum natura sine existentia creata, ignorabat tamen quomodo, & quâ aliâ existentiâ in particulari existeret.

Obji-

32. Objiciunt ultimò: Si Angelus in puris naturalibus constitutus, non posset peccare contra præcepta naturalia, eorum observatio non esset ei libera, nec subinde meritoria: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Angelus esset ad illam observantiam ex natura sua determinatus: Ergo illa non esset ei libera.

Respondeo distinguendo Majorem: Non esset ei libera, quoad specificationem, & libertate contrarietatis, concedo: quoad exercitium, & libertate contradictionis, nego. Sicut enim Beati liberè amant nos, & ea quæ non habent necessariam connexionem cum Deo, nec tamen peccare possunt circa talia objecta, sed ad illa necessitantur quoad specificationem: ita similiter Angelus in puris naturalibus constitutus, liberè quoad exercitium operaretur, & necessariò solùm quoad specificationem. Licèt enim in tali statu non haberet potentiam ad bonum & malum indifferentem, haberet tamen indifferentiam ad hoc vel illud bonum hîc & nunc amandum; quia non necessitaretur ad hoc ut semper esset in actuali amore omnis boni in particulari: hanc autem differentiam & libertatem sufficere ad meritum, patet in Christo, in beata Virgine, aliis Sanctis confirmatis in gratia, qui perfectissimè meruerunt, quamvis in illis non esset potentia ad peccandum, & indifferentia ad bonum & malum, nec subinde libertas specificationis & contrarietatis.

ARTUICLUS II.

Quodnam fuerit primum peccatum Angelorum?

33. Circa primum Angelorum peccatum variæ sunt Theologorum sententiæ. In primis enim illi qui corpora vel Angelis omnibus, vel dæmonibus assignant, tale peccatum eorum fuisse censent, ut cùm orbi huic administrando præpositi essent à Deo, mulierum capti specie, stupri cum eis consuetudinem habuerint; ac propter talem impietatem & flagitium, è cælo dejecti sint. Ita docet Clemens Alexandrinus lib. 2. Pædag. cap. 2. ubi ait quod mali Angeli, *Dei pulchritudinem reliquerunt, propter pulchritudinem quæ flaccescit, & propterea è cælo delapsos esse.* Et lib. 3. Stromatum: *Angeli quidam* (inquit) *intemperantiâ ducti, victi cupiditate, huc è cælo deciderunt.* Idem sentire videtur Tertullianus lib. de idololatria cap. 9. ubi malos Angelos vocat, *desertores Dei, amatores fœminarum,* & propterea damnatos à Deo esse asserit. Et in libro de Virginibus velandis, cap. 7. ad Angelos refert illud quod Apostolus ait 1. ad Corinth. 11. mulieres in Ecclesia debere velari, propter Angelos Dei: ne scilicet earum pulchritudo, illecebra sit Angelis, ad eas libidinosè amandas: *quos* (inquit) *legimus à Deo & cælo excidisse, ob concupiscentiam fœminarum.* Unde concludit: *Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quæ usque ad cælum scandala jaculata est.* Eidem sententiæ favere videtur Ambrosius lib. 1. de Virginibus, ubi sic ait: *Quàm præclarum autem Angelos propter intemperantiam suam, in seculum cecidisse de cælo; virginem propter castimoniam in cælum transiisse de seculo.* Hic error fusè disp. 2. art. 1 confutatus est, ibi enim ostendimus Angelos nulla habere corpora naturaliter sibi unita, sed esse puros spiritus, ab omni materiæ labe segregatos. Unde hac prætermissâ sententiâ:

Sunt aliqui inter Theologos qui asserunt primum Angelorum peccatum non fuisse quidem luxuriæ corporeæ, ut citati Authores existimarunt, dicunt tamen eos primùm peccasse peccato luxuriæ spiritualis, consistentis in nimia delectatione seu complacentia de seipsis, seu de propria excellentia. Ita Scotus in 2. dist. 6. quæst. 2. Alii invidiâ primùm eos esse lapsos existimant, quia nimirum aut hominum generi invidisse volunt, aut eorum Principi & capiti Christo. Valentia verò, & nonnulli alii, censent primum Angelorum peccatum fuisse quidem superbiæ, potuisse tamen esse alterius generis aut speciei, putà inobedientiæ. Demum S. Thomas hîc artic. 2. quem sequuntur omnes ejus Discipuli, & plures ex Recentioribus, docet in Angelis non fuisse, nec esse potuisse aliud primum peccatum, quàm superbiæ. 34.

§. I.

Statuitur prima Conclusio.

Dico primò: primum Luciferi peccatum, radixque cæterorum, fuit superbia propriè dicta.

Probatur: De actibus liberis Angelorum sentiendum est juxta ea quæ ex Scriptura & ex SS. Patribus habemus; cùm enim sint res supernaturales, de se nobis occultæ, solùm mediante divinâ revelatione, quæ per Scripturam & SS. Patres ad nos derivatur, nobis manifestantur: Sed ex Scriptura & Patribus apertè colligitur, primum Angeli peccatum fuisse superbiam propriè dictam: Ergo ita & non aliter sentiendum nobis est. Major patet, Minor verò ex variis Scripturæ & SS. Patrum testimoniis declaratur. In primis enim Isaiæ 14. in persona Regis Assyriorum allegoricè describitur peccatum principis Dæmonum: Sed ibi dicitur: *Detracta est ad inferos superbia tua: quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui dicebas in corde tuo, in cælum conscendam? &c.* quæ verba manifestæ sunt superbiæ: Ergo superbia fuit primum Luciferi peccatum. Item Ezechiel. 28. ubi sub persona Regis Tyri describitur peccatum diaboli, illi dicitur: *Elevatum est cor tuum in decore tuo, &c.* Sed elevatio cordis, superbia est: Ergo & primum Luciferi peccatum. 35.

Magis litteraliter id probatur aliis Scripturæ testimoniis: primum habetur Lucæ cap. 10. ubi sicut advertit D. Gregorius lib. 23. Moral. cap. 7. ut Christus reprimeret elationem discipulorum gaudentium de eo quòd dæmones illis subjiciebantur, dixit: *Videbam Sathanam sicut fulgur de cælo cadentem:* significans illum propter superbiam cecidisse. Et Apostolus 1. ad Timotheum 3. ait Neophitum non esse eligendum in Episcopum, *ne in superbiam elatus, in judicium incidat diaboli,* id est ne damnationem diaboli subeat, imitando ejus superbiam. Ergo diabolus damnationem subiit propter superbiam. Denique Tobiæ 4. Tobias dixit filio suo: *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas: in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio:* Atqui omnis perditio hominum, imò & Angelorum, sumpsit initium à peccato principis dæmonum: Ergo peccatum illius fuit superbia, quam alii Angeli apostatæ imitati sunt. 36.

Favent etiam SS. Patres, diabolum, ejusque satellites, non alio priùs quàm superbiæ peccato corruisse, passim asserentes. Nazianzenus enim orat. 37.

orat.38. dicit primum Angelum, *ob splendorem priùs appellatum Luciferum, propter superbiam, caliginem effectum esse, & nominatum.* Hieronymus in cap.16. Ezechielis, *superbiam, proprium diaboli, primumque peccatum vocat.* Ambrosius vel alius Author Epistolæ ad Demetriadem, quæ inter Ambrosianas ponitur: *Hæc superbia* (inquit) *à diabolo sumpsit exordium: qui quoniam suâ, quam à Creatore acceperat potentiâ & dignitate sibi placuit, seque Authoris sui gloriæ comparavit, cum iis Angelis quos in consensum impietatis suæ traxerat, à cælesti sublimitate dejectus est.* Ac subinde: *sive itaque in lapsu diaboli, sive in prævaricatione hominis, initium peccati superbia est.* Augustinus lib. 22. contra Faustum cap.87. ait quod *Lucifer in veritate non stetit, sed à luce sua superna, quam de Deo habebat, superbiæ merito abscissus est.* Et in Psal.18. hæc verba Regii Vatis expendens: *si mei non fuerint dominati tunc immaculatus ero, & emundabor à delicto maximo,* per *delictum maximum,* intelligit superbiam, & subdit: *Hoc est delictum, quod dejecit Angelum, quod ex Angelo fecit diabolum, eique in æternum interclusit regnum cælorum.* Prosper lib.3. de vita contemplativa cap.3. *Superbia ex Angelis dæmones fecit, humilitas homines sanctis Angelis similes reddit.* Demum Bernardus in primo sermone de Adventu: *Initium omnis peccati superbia, quæ tam velociter ipsum quoque sideribus cunctis clariùs micantem æternâ caligine obtenebravit Luciferum: quæ non modò Angelum, sed Angelorum principem, in diabolum commutavit.* Et lib.1. de anima: *Superbia de superis ad ima præcipitat, humilitas ab imis ad alta levat. Angelus è cælo in tartara corruit: homo de mundo ad cælum ascendit.* Item in Tractatu de modo bene vivendi serm.37. *Superbia* (inquit) *radix omnium malorum: Angelos deposuit, potentes stravit, superbos dejecit.* Hinc superbia communiter *peccatum dæmonum* appellatur: & Job 42. Lucifer vocatur *Rex super omnes filios superbiæ*, eò quòd omne sublime videat. Ergo juxta Scripturam, & SS. Patres, primum Angeli peccatum fuit superbia.

38. Et hoc adhuc ex eo maximè suaderi potest, quòd peccatum superbiæ materiam habeat proportionatam naturæ angelicæ: est enim superbia inordinatus excellentiæ appetitus, teste Augustino 14. de civitate cap.13. & D. Thoma 2. 2. quæst.162. art.1. Appetitus autem excellentiæ, ex genere suo est valdè spiritualis, ideòque naturæ purè intellectuali maximè proprius. Unde idem Augustinus lib 11. de Genesi ad litt. cap.15. advertit quòd non peccavit Angelus, amando pecuniam, nec ex libidine; utpote qui naturam habeat totius corporis expertem; sed ex inordinato excellentiæ appetitu.

39. Potestque hoc confirmari ex infrà dicendis: quia nimirum, ut articulo sequenti ostendemus, primum peccatum Angelorum non fuit aliud quàm dilectio proprii boni, propriæque perfectionis & excellentiæ, nempe suæ beatitudinis naturalis, non ordinando illam in Deum ut finem supernaturalem, sed ipsi ut fini ultimo inhærendo: Atqui hæc dilectio est amor seu appetitus inordinatus propriæ excellentiæ, ut constat; ut enim talis appetitus sit ordinatus, debet referri in Deum tanquam in ultimum finem supernaturalem: Ergo Angelus primò peccavit ex inordinato propriæ excellentiæ appetitu. Unde Gregorius lib.34. in Job cap.17. *Ita Deus* (inquit) *super omnia est, ut ipse sub nullo sit. Leviathan verò iste, ejus celsitudinis culmen aspiciens, jus perversæ libertatis appetiit, ut & præesset cæteris, & nulli subesset,*

A *dicens: Ascendam super altitudinem nubium, & similis ero Altissimo. Cujus eo ipso similitudinem perdidit, quò esse ei superbè similis in celsitudine concupivit. Qui enim charitatem ejus imitari debuit, subditus ambiit ejus celsitudinem, & hoc quod imitari poterat, amisit elatus. Celsus nimirum esset, si ei qui veraciter celsus est, inhærere voluisset. Celsus esset, si participatione veræ celsitudinis contentus fuisset. Sed dum privatam celsitudinem superbè appetiit, jure perdidit participatam. Relicto enim eo, cui debet inhærere principio, se sibi sufficere posse judicavit; & tantò magis infra se cecidit, quantò magis se contra gloriam sui conditoris erexit.*

B 40. Confirmatur ampliùs: Nolle subjici Deo ut excellentiori, est peccatum superbiæ propriè dictæ: Sed Angelus amando suum bonum, suamque excellentiam, cum exclusione subordinationis ipsius ad Deum ut ad ultimum finem supernaturalem, noluit subjici Deo tanquam excellentiori: Ergo peccato superbiæ propriè dictæ peccavit.

41. Dices tamen: Peccator in quocumque peccato lethali non vult subjici Deo ut excellentiori, & tamen non ob id peccat peccato superbiæ propriè dictæ: Ergo ex eo quòd Angelus in primo suo peccato noluerit subjici Deo ut excellentiori, malè inferimus, tale peccatum fuisse C superbiæ propriè dictæ. Consequentia patet, Antecedens probatur. Peccator in quocumque peccato lethali vult inhærere sibi tanquam ultimo fini, & averti à Deo: Ergo & illi non subjici tanquam superiori.

42. Confirmatur: Quamvis nolle subjici Deo ut excellentiori, constituat speciale peccatum superbiæ, quando peccator directè & per se illud intendit, non tamen si per se intendat aliquid aliud, ad quod concomitanter & per accidens solùm se habeat nolitio talis subjectionis: Sed Angelus primò peccans, per se & directè non intendit hoc quod est nolle subjici Deo ut excel- D lentiori; utpote cùm ex una parte non peccaverit primùm, eligendo aliquid quod esset malum ex parte rei volitæ, sed quod tantùm esset malum ex parte modi appetendi, hoc est non appetendo illud eo modo quo debebat; ex alia verò parte, nolle subjici Deo, per se directè intentum, sit quid malum, non solùm ex parte modi appetendi sive volendi, sed etiam ex parte rei volitæ: Ergo solùm Deo subjici renuit, inquantum per se & directè voluit sibi tanquam ultimo fini inhærere; quod non constituit specialem rationem peccati superbiæ, sed est conditio sequens omne peccatum.

43. Sed contra: Licèt peccator in quocumq; peccato nolit subjici Deo, cum hac tamen differen- E tia contingit, quòd in peccato superbiæ per se, saltem ex parte modi volendi, hoc intendit, in aliis verò peccatis, solùm per accidens & ex consequenti: v.g. in peccato luxuriæ, illud quod peccans per se intendit, non est aversio à Deo, sive nolle subjici illi, sed solùm delectatio illa quę ex rebus venereis provenit. Unde ad confirmationem dico, quòd licèt Angelus primò peccando per se ex parte rei volitæ non intenderit avertere se à Deo, & non subjicere se illi; ex parte tamē modi volendi seu operandi, per se hoc voluit, saltem virtualiter. Quod ut meliùs percipiatur.

44. Diligenter observandum est, non subjectionem ad Deum, duobus modis intendi posse à peccatore; per se & formaliter, & per accidens tantùm ac materialiter: per se dicitur intendi in peccato superbiæ propriæ dictæ: per accidens in omni-

omnibus aliis peccatis mortalibus, quatenus ſcilicer in illis vult aliquod objectum malum, verbi gratiâ in peccato luxuriæ rem veneream ſub ratione delectabilis, ad cujus volitionem per accidens volita eſt non ſubjectio ad Deum, ex eo quòd ſit conjuncta cum prædicto objecto, ut quid illatum ex ipſo. Rurſus non ſubjectionem ad Deum per ſe intendi, ſtat dupliciter: primò formaliter ex parte rei volitæ, & in actu ſignato, cùm nimirum hoc quod eſt Deo non ſubjici, eſt res principaliter volita, vel ejus modus expreſſè volitus: ſecundò virtualiter ſive interpretativè tantùm, & in actu exercito, inquantum ſcilicet aliquis vult objectum ex ſe honeſtum, & rationi ac regulæ divinæ conſonum: attamen ſic ſe habet in modo volendi, ac ſi vellet non ſubjici Deo, quatenus nimirum non curat de apponendo in ſuo actu, quo vult prædictum objectum honeſtum, illum modum quem præſcribit divina regula; propterea enim virtualiter & interpretativè cenſetur velle ex parte modi volendi non ſubjici Deo, nec divinæ regulæ. Porrò hoc ſecundo modo præciſè, non verò primo, Angelus in primo ſuo peccato voluit non ſubjici Deo, appetendo ſcilicet bonum rationi conſonum & valde excellens, nempe ſuam beatitudinem naturalem, inordinato tamen modo, quatenus noluit attendere ad menſuram ſibi à Deo in tali dilectione taxatam, ratione cujus, & ſe, & prædictam beatitudinem excellentiori alteri fini, nempe Deo, ut eſt objectum beatitudinis ſupernaturalis, debebat ſubjicere.

45. Denique probatur concluſio, convellendo præcipuum Scoti fundamentum. Ideò Scotus ponit Angelum primò non peccaſſe peccato ſuperbiæ, ſed luxuriæ ſpiritualis: quia inordinatè ſibi concupivit bonum ſpirituale delectabile, nempe ſuam beatitudinem naturalem, cujus appetitus, inquit, pertinet ad ſpeciem luxuriæ ſpiritualis; quia ſicut cupiditas inordinata boni delectabilis corporalis, conſtituit ſpeciem luxuriæ corporalis; ita appetitus inordinatus boni ſpiritualis ſummè delectabilis, conſtituit ſpeciem luxuriæ ſpiritualis. Probatur, inquam, ultimo concluſio, deſtruendo hoc frivolum & leviſſimum fundamentum: Primò quia inordinatus delectationis affectus nõ ſolùm invenitur in luxuria, ſed etiam in gula, aliiſque ſimilibus intemperantiæ vitiis: Ergo dato quòd primum Angeli peccatum conſiſteret in deordinato delectationis affectu circa propriam excellentiam, non ideò magis luxuria quàm gula ſpiritualis dici deberet.

Secundò, Si amor concupiſcentiæ quo Angelus beatitudinem naturalem inordinatè concupivit, eſſet luxuria ſpiritualis, ſequeretur manifeſtè quòd quando aliquis inordinatè vult ſibi divitias, vel cibos, vel honores, deberet poni in tali actu duplex deformitas, una pertinens ad ſpeciem avaritiæ, vel gulæ, vel ſuperbiæ, & altera ad ſpeciem luxuriæ ſpiritualis; unde teneretur quis confiteri ſe commiſiſſe peccatum luxuriæ ſpiritualis: Sed hæc abſurda ſunt, & à communi Theologorum ſenſu penitus aliena: Ergo &c.

Tertiò, Inordinata cupiditas cujuſcumque delectabilis, pertinet ad idem vitium, quod habet reſpicere per ſe primò tale delectabile; v.g. delectari inordinatè in cibis, pertinet ad gulã; in venereis, ad luxuriam; in honoribus, ad ſuperbiam; ſicut etiam in virtutibus, delectari de aliquo objecto, pertinet ad illam virtutem, quæ per ſe primò habet reſpicere tale objectum: Ergo non pertinet ad luxuriam ſpiritualem, tanquam ad particulare vitium ab aliis diſtinctum. Probatur Antecedens: quia bonum delectabile non eſt bonum per ſe primò ſub ratione delectabilis volitum: delectatio enim eſt quid conſequens ad poſſeſſionem boni convenientis, cùm ſit quies in bono convenienti; unde fit quòd omnis habitus reſpiciens aliquod objectũ tanquam ſibi conveniens, quando illud attingit, faciat delectationem: Ergo complacere ſibi, aut delectari inordinatè in propria perfectione, aut inordinatè concupiſcere delectationem quæ conſequitur ad propriam beatitudinem, non conſtituit ſpeciale peccatum luxuriæ ſpiritualis, ſed pertinens ad illud idem vitium, cujus eſt inordinatè velle ſuam celſitudinem & excellentiam, ſcilicet ad vitium ſuperbiæ. Quare magis adhuc abſurdum eſt quod ait Scotus, nempe delectationem inordinatam in contemplatione unius concluſionis Geometriæ, eſſe in nobis actum luxuriæ ſpiritualis: eſt enim ad ſummum actus curioſitatis, & peccatum veniale.

§. II.

Statuitur ſecunda Concluſio.

Dico ſecundò, primum Angelorum peccatum non poſſe eſſe aliud quàm ſuperbiæ propriè dictæ.

Probatur concluſio hoc diſcurſu: Omnia peccata vel ſunt peccata commiſſionis, vel omiſſionis; peccata autem commiſſionis vel ſunt actus proſecutionis, vel fugæ ſeu receſsûs; & rurſus peccata quæ ſunt actus proſecutionis, vel ſunt circa bona corporalia, vel circa ſpiritualia: 46. Sed primum Angelorum peccatum non poteſt eſſe peccatum omiſſionis, neque actus per modum fugæ, nec proſecutio bonorum corporalium: Ergo ſolùm poteſt eſſe proſecutio bonorum ſpiritualium: At hoc ſuppoſito non poteſt eſſe aliud quàm peccatum ſuperbiæ propriæ dictæ: Ergo primum Angelorum peccatum non poteſt eſſe aliud quàm ſuperbia. Major patet: prima autem Minor, quantùm ad ſingulas partes, declaratur. Et in primis quòd primum Angelorum peccatum non poſſit eſſe puræ omiſſionis, ſic oſtenditur. Ut omiſſio ſit peccaminoſa, debet eſſe voluntaria, ſeu volita directè vel indirectè, ſeu interpretativè; & quidem, vel per modum finis ultimi, vel tanquam medium ad finem ultimum ordinatum: Sed neutro modo fuit volita omiſſio ab Angelo, dum primo peccavit: Ergo nullo: Ergo non peccavit per puram omiſſionem. Major eſt certa, Minor probatur. Et in primis non poteſt dici, omiſſionem eſſe volitam ab Angelo per modum finis ultimi; quia omiſſio de ſe eſt negatio, vel privatio, unde ut ſit appetibilis, debet neceſſariò veſtiri aliquo bono apparenti, & aliquo fine: ſi autem dicatur volita ut medium, aut finis intermedius in ordine ad ulteriorem finem, jam ſupponet finem ultimum priùs volitum, finem, inquam, ultimum malum, ac Deo oppoſitum; quia omiſſio peccaminoſa, cùm non ſit referibilis in Deum, non poteſt amari in ordine ad Deum ut finem ultimum: Ergo non fuit primò volita, ſed ſupponit primum peccatum Angeli fuiſſe volitionem deordinatam circa illum ultimum finem, in ordine ad quem volita eſt ipſa omiſſio.

Confirmatur: Solùm poteſt dubitari de illa omiſsione quâ Angelus amavit ſuam beatitudi- 47.
nem naturalem, non ordinando illam ad ſupernatura-

naturalem, utrum potuerit esse primum peccatum Angeli? Sed peccatum hoc non est omissionis, sed commissionis: Ergo primum Angeli peccatum non potuit esse omissionis, sed tantùm commissionis. Major probatur: quia primus actus qui reperitur in Angelo est prædicta dilectio, utpote necessaria quoad exercitium & specificationem, & constituens Angelum in actu primo ad se movendum circa alia, ut antea declaratum est; aliunde verò præceptum quod primò obligavit Angelum, est præceptum negativum, quo tenebatur prædictum actum non elicere, nisi cum ordinatione ad finem supernaturalem. Minor etiam suadetur: Tum quia transgressio præcepti negativi, est peccatum commissionis, non verò omissionis: Tum etiam quia actus positivus inordinatus ex omissione alicujus circumstantiæ illi debitæ, verbi gratiâ celebrare Missam sine vestibus sacris, aut orare sine attentione, non est peccatum omissionis, sed commissionis: Atqui dilectio illa quâ Angelus se suamque beatitudinem naturalem diligit, est actus positivus, inordinatus ex omissione alicujus circunstantiæ quam tenetur illi adhibere, scilicet subjectionis & ordinationis ad Deum ut ultimum finem supernaturalem, quæ est mensura seu modus servandus in dilectione propriæ excellentiæ, ad hoc ut sit ordinata & non peccaminosa: Ergo illa non potest esse peccatum omissionis, sed commissionis.

48. Explicatur & urgetur ampliùs: Peccatum omissionis dicit carentiam alicujus actûs specialiter præcepti: Sed in eo quòd est Angelum diligere seipsum, & suam beatitudinem naturalem, sine ordinatione in finem supernaturalem, non importatur formaliter carentia alicujus actûs specialiter præcepti, sed potiùs actus positivus cum mala circumstantia, hoc est cum carentia circumstantiæ bonæ, sine qua prohibetur exerceri ab Angelo: Ergo in hoc non est peccatum omissionis, sed commissionis.

49. Quòd autem primum Angelorum peccatum, non possit esse actus per modum fugæ & recessûs, ut dicitur in secunda parte Minoris primi argumenti, manifestum est: quia omnis actus nolitionis & fugæ, supponit actum volitionis; nam cùm nolitio & fuga respiciant objectum repugnans & disconveniens; nihil autem dicatur disconveniens, nisi per ordinem ad conveniens, quia nimirum vel est læsivum vel impeditivum convenientis; fit ut nunquam disconveniens fugiatur, nisi quia amatur conveniens, & consequenter fugam inordinatam disconveniētis, semper præcedit amor inordinatus convenientis: Ergo primum Angelorum peccatum, non potest esse actus per modũ fugæ alicujus disconvenientis, sed necessariò debet esse prosecutio alicujus boni eorum naturæ convenientis.

50. Ex quo probatur tertia pars ejusdem Minoris principalis, quæ asserit primum Angelorum peccatum non potuisse esse prosecutionem bonorum corporalium: quia ut ait D. Thomas art. 2. hujus quæstionis, nihil afficitur nisi ad id quod est consonum & proportionatum suæ naturæ: Atqui non bona corporea, sed sola bona spiritualia, sunt proportionata naturæ angelicæ: Ergo primum peccatum Angelorum, non potuit esse prosecutio inordinata bonorum corporalium, sed solùm prosecutio inordinata bonorum spiritualium.

51. Confirmatur: Eodem modo se habet appetitus intellectualis in Angelis, quo sensitivus in animalibus: Sed appetitus sensitivus non potest affici nisi ad bonum sensibile: ergo nec appetitus Angelorum, nisi ad bonum intellectuale. Unde idem S. Doctor ibidem observat, quòd licèt omnia peccata, etiam carnalia, possint esse in dæmonibus causaliter, & secundùm reatum, quatenùs ad illa homines inducunt, non tamen formaliter & secundùm affectum. Cujus rationem assignat Cajetanus: quia peccatum luxuriæ v.g. non reperitur formaliter nisi in eo qui per seipsum imediatè potest actum venereum consummare; quod Angelo est impossibile, quia est formaliter operatio vitæ animalis, quâ caret Angelus: unde peccatum illud quod committunt dæmones inducendo homines ad luxuriam, vel dum in corpore assumpto fiunt incubi aut succubi, non est ejusdem speciei formaliter, cum peccato hominis luxuriosi, sed causaliter tantùm.

Quòd autem supposito quòd primum Angelorum peccatum non possit esse aliud, quàm inordinatus affectus circa spiritualia illis proportionata, sequatur hujusmodi inordinatũ affectũ debere esse actum superbiæ propriè dictæ, ratio D. Thomæ manifestè demonstrat: quia in affectu prosecutionis bonorum spiritualium, non potest esse peccatum, nisi per hoc quòd in eo superioris regula non servatur: Sed non subdi regulæ superioris, est peccatum superbiæ: Ergo in affectu prosecutionis bonorum spiritualium, non potest esse nisi peccatum superbiæ. Major probatur: quia bona spiritualia quantò sunt majora, tantò sunt meliora, & ideò non possunt nimis amari absolutè; unde si in eorum amore sit excessus, oportet necessariò quòd proveniat ex eo quòd superioris regula non servetur. 52.

Dices cum Vazque, ex hac ratione Divi Thomę sequi primum Angelorum peccatum debuisse esse potiùs peccatum inobedientiæ, quàm superbiæ: siquidem velle non subjici regulæ superioris, est propriè peccatum inobedientiæ, non verò superbiæ. 53.

Respondeo quod velle per se non subjici divinæ legi, pertinet ad duo vitia, scilicet ad superbiam, & ad inobedientiam; cum hoc tamen discrimine, quòd ad inobedientiam pertinet per modum fugæ & recessûs, & quatenus formaliter lex divina habet rationē legis à Deo ut supremo legislatore dimanantis; ad superbiã verò pertinet per modum prosecutionis, & quatenus lex divina non habet formaliter rationem legis, sed regulæ dignitatis & excellentiæ creaturæ, à Deo ut excellentissimo, & singulis suas excellentias cum mensura distribuente, dimanantis. Hujus rationem assignat Cajetanus 2.2. quæst. 162. art. 1 sicut enim est proprium obedientiæ velle subjectionem ad divinam legem, ut formaliter est lex à supremo legislatore procedens; ita est propriũ inobedientiæ nolle subjectionem ad illam, & ad Deum ut supremum legislatorem. Similiter sicut est proprium humilitatis moderari appetitũ tendentem in excelsa, apponendo illi modum subjectionis ad divinam legem, ut formaliter est regula illius; ita est proprium superbiæ apponere immoderantiam hujusmodi appetitui, & non subjectionem ad divinam legem, ut formaliter habet rationem mensuræ & regulæ propriæ dignitatis & excellentiæ. Quãdo ergo D. Thomas ait quòd non subdi regulæ superioris est peccatum superbiæ, intelligendus est de non subjectione ad legem, non ut formaliter habet rationem

nem legis præcipientis vel prohibentis aliquem actum (sic enim non velle subjici legi est actus inobedientiæ) sed de non subjectione ad legem divinam, ut est regula & mensura dignitatis & excellentiæ omnium creaturarum; qua ratione nolle subjici legi divinæ, est actus superbiæ propriè dictæ.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

54. EX dictis inferes primò contra Valentiam, primum Angelorum peccatū non fuisse, nec esse potuisse actum inobedientiæ. Ut enim suprà ostendimus, primum Angelorum peccatum non potuit esse actus inordinatus per modum fugæ & recessûs, sed debuit necessariò esse inordinata prosecutio; eò quòd omnis fuga mali sit ex amore alicujus boni, & ita nolitio & fuga deordinata, debet supponere volitionem deordinatam: inobedientia autem, ut diximus, respicit divinam legem, per modum fugæ & recessûs ab ipsa: Ergo primum Angelorum peccatum, nec fuit, nec esse potuit actus inobedientiæ.

55. Nec valet si dicas cum Valentia, quòd quamvis actus nolitionis deordinatus possit præsupponere volitionem deordinatam, non tamen necessariò, sed potest etiam præsupponere bonam, ut patet in eo qui vult non obedire quia vult orare. Non valet, inquam, nam præterquam quòd hoc est falsum; quia quando quis tenetur obedire alicui præcepto, peccat volendo pro tunc aliquid aliud quantumcumq; aliàs de se honestum, cujusmodi est oratio; ex eo quòd recta ratio dictat bonum etiam de se honestum non esse prosequendum, quando aliquid aliud incompossibile est peragendum. Addi adhuc potest, Angelum non posse deordinari circa media, seu in electione, aut fuga alicujus ad consequendum finem, nisi priùs deordinetur circa finem; quia debet incipere peccare à fine.

56. Inferes secundò, primum Angelorum peccatum non potuisse esse odij, vel desperationis, aut injustitiæ: quia scilicet odium & desperatio pertinent ad quandam fugam voluntatis, attingentis objectum ut disconveniens & nocivum; injustitia verò non versatur circa objectum quantùm est de se moraliter bonum, sed circa malum, & ideò supponit errorem intellectu, per quem reguletur; in intellectu verò Angeli non potest esse error ante primum peccatum, ut infrà patebit: Ergo &c.

57. Inferes tertiò, primum Angelorum peccatum non fuisse invidiam: quia ut discurrit D. Thomas in 2. dist. 5. quæst. 1. art. 3. ad 2. *Invidia est dolor alienæ prosperitatis, inquantum est impeditiva alicujus boni proprij: Divina autem felicitas non est impeditiva alicujus boni proprii, nisi quod inordinate desideratur; quia ab eo omne bonum descendit: & ita odium & invidia* (loquitur de utroq; simul) *præsupponunt aliquod peccatum, per quod voluntas deordinatur. Et sic non fuit peccatum ejus* (scilicet Angeli) *odij vel invidiæ.*

Nec obstat illud Basilij homilia de invidia: *Quid enim principem malorum Dæmonum ad bellum impulit? nonne invidia, per quam Dei adversarius deprehensus fuit?* Nam per hoc solùm intendit malos Angelos, cùm essent in via, peccasse peccato invidiæ: quia ait D. Thomas hîc art. 2. *post peccatum superbiæ, consecutum est in Angelo peccante malum invidiæ.* Invidiam quippe (teste Augustino) superbia continuò parit, nec unquam est sine tali prole atq; comite. Unde idem S. Doctor lib. de Genesi ad litteram cap. 14. de Angelo peccante hæc scribit: *Nonnulli dicunt ipsum ei fuisse casum à supernis sedibus, quòd inviderit homini facto ad imaginem Dei. Porro hæc invidia sequitur superbiam, non præcedit. Non enim causa superbiendi est invidentia, sed causa invidendi superbia. Cùm igitur superbia sit amor excellentiæ propriæ, invidia verò sit odium felicitatis alienæ, quod inde nascatur satis in promptu est. Amando enim quisque excellentiam suam, vel paribus invidet, quòd ei coæquantur; vel inferioribus, ne sibi coæquentur: vel superioribus, quòd eis non coæquetur. Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisq; superbus est. Meritò initium omnis peccati superbiam scriptura definit, dicens: initium omnis peccati superbia.* Similiter Leo Papa Serm. 4. de Collectis, priùs superbiâ quàm invidiâ deliquisse Sathanam asserit. *Primùm* (inquit) *superbus, ut caderet; deinde invidus noceret, &c.*

Lib. de sancta virginitat. c. 31.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONtra præcedentes conclusiones objicit primò Scotus: Peccatum superbiæ propriè dictæ consistit solùm in appetitu deordinato propriæ excellentiæ relatæ ad alios, cùm scilicet aliquis vult alijs præesse, eosq; regulare: Sed primus Angelus non peccavit ex eo quòd voluerit alijs præesse eosq; regulare: Ergo non primò peccavit peccato superbiæ propriè dictæ. 58.

Respondeo negando Majorem: nam ex quatuor speciebus superbiæ, quas D. Thomas 2. 2. quæst. 162. art 4. refert ex Gregorio, tres primæ nihil dicunt de excellentia relativa, sed tantùm quarta: & Augustinus 14. de civit. definit superbiam, per celsitudinem, quæ est quid absolutum, & alibi per excellentiam, quæ potest sumi relativè. Unde objectum superbiæ, in tota sua latitudine acceptæ, non est excellentia relativa, sed excellentia communiter se habens ad absolutam & relativam. 59.

Objicit secundò: Peccatum superbiæ est appetitus inordinatus propriæ excellentiæ: Sed primum Angelorum peccatum non potuit consistere in tali appetitu: Ergo neq; in actu superbiæ. Minor probatur: Appetitus inordinatus propriæ excellentiæ, est ordinatus amor concupiscentiæ sui ipsius: Sed inordinatus amor concupiscentiæ, non potuit esse primum peccatum in Angelis; quia inordinatus amor concupiscentiæ, præsupponit necessariò inordinatum amorem amicitiæ: Ergo primum Angelorum peccatum, non potuit consistere in appetitu inordinato propriæ excellentiæ. 60.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, dico, inordinatum appetitum propriæ excellentiæ non esse solùm amorem concupiscentiæ, sed etiam amicitiæ: nam cùm amare sit velle bonum alicui, non potest esse amor concupiscentiæ, qui non sit etiam amicitiæ, neque è contra; siquidem quatenus amor respicit bonum, quodcumq; illud sit, est amor concupiscentiæ; ex eo quòd prædictum bonum, est id quod concupiscitur; quatenus verò respicit subjectum cui vult illud bonum, sive sit distinctum, sive non, est amor amicitiæ, quia prædicta persona est id cui volumus 61.

mus illud bonum. Cùm verò additur, quòd inordinatus amor concupiscentiæ præsupponit necessariò inordinatum amorem amicitiæ, respondendum est, hoc esse verum, non de reali & formali præsuppositione, sed de virtuali tãtùm, & adhuc in aliquo certo genere causæ, scilicet in genere finis cui; sicut etiam idem amor amicitiæ præsupponit necessariò, non præsuppositione reali, sed virtuali, amorem concupiscentiæ: unde non est necessarium, quòd duo illi amores distinguantur realiter, sed solùm quoad terminationem ad diversa objecta.

62. Objicitur tertiò: Peccatum superbiæ specialiter dictæ, in eo solùm consistit, quòd quis appetat quod non est sibi debitum, & quod non potest proprijs viribus adipisci: Sed Angelus in primo peccato non appetiit aliquid quod non esset sibi debitum, & quod non posset proprijs viribus adipisci: Ergo non peccavit peccato superbiæ specialiter dictæ. Minor videtur certa: nam, ut dicemus articulo sequenti, Angelus primò appetiit suam beatitudinem naturalem, quæ connaturaliter est ei debita, & quam proinde potest proprijs viribus adipisci, imò illam actu possidebat antequam peccaret, & tamen peccavit inordinatè illam appetendo. Major verò suadetur: quia cùm superbire idem sonet ac *super se ire*, superbus tantùm ille dicitur propriè, qui appetit extolli supra se; quod non contingit nisi appetat aliquid quod non sit sibi debitum, nec ex proprijs viribus, acquisibile.

63. Respondeo negando Majorem: peccatum enim superbiæ non tantùm in hoc consistit, quòd quis appetat id quod non est sibi debitum, sed etiam in eo quòd inordinatè propriam excellentiam & perfectionem sibi debitam intendat, sive quòd erga illam afficiatur, præter aut contra mensuram sibi à superiore præfixam: sic enim est nolle subjici superiori, ac illum spernere implicitè & interpretativè, subindeq; super se ire, seu extollere se supra se: per quod patet ad probationem.

ARTICULUS II.

Quodnam fuerit objectum excellens circa quod Angelus primò superbiit?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ.

LUciferum ex inordinato sublimitatis appetitu è cœlo corruisse, ex suprà dictis apertissimè constat: quæ verò illa fuerit altitudo, qualisve excellentia quam appetiit, tam varia sunt Theologorum placita, ut tot ferè sint sententiæ, quot capita. Ut autem tanta opinionum diversitas in aliquem ordinem redigatur.

64. Præsupponendum est cum D. Thoma hìc art. 3. Diabolum de facto appetiisse esse ut Deum: hoc enim formaliter in Scriptura habetur, ut patet ex illo Isaiæ 14. *Ascendam in cœlum, similis ero Altissimo*: & ex illo Ezechiel 28. *Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum, & in cathedra Dei sedi in corde maris.* Unde Augustinus in libro de quæstionibus veteris testamenti, ait Diabolum elatione inflatum, voluisse esse ut Deum. Quod eleganter expressit Nazianzenus, his versibus:

A *Lucifer (eximio nam cùm frueretur honore)*
Sperabat regale Dei soliumq;, decusq;:
Dum Deus esse cupit, tetra caligine totus
Obrutus est:

Quo autem pacto Lucifer voluerit esse ut Deus, non levis difficultas est: pro cujus declaratione.

Observandum est rursus cum D. Thoma, duobus modis intelligi posse, Diabolum appetiisse esse ut Deum, scilicet per æquiparantiam, & per similitudinem: rursus verò per æquiparantiam potest dupliciter intelligi, scilicet appetendo æqualitatem cum Deo absolutè, vel cum Deo homine, sive incarnato, volendo sibi unionem hypostaticam ad aliquam personam divinam, sicut sciebat per revelationem uniendam fore Verbo naturam humanam. Similiter etiam appetere esse ut Deum per similitudinem, contingit dupliciter, scilicet appetendo ei assimilari quoad id in quo creatura intellectualis nata est ei assimilari, nempe secundùm dona gratiæ & gloriæ; & in hoc peccare non potuit Lucifer, nisi illam similitudinem appetierit, ut non habendã à Deo, sed ex propria virtute, & secundùm justitiam: secundò volendo ei assimilari in eo in quo creatura non est nata illi assimilari; & hæc similitudo potest attendi secundùm multa, scilicet secundùm negationem subordinationis & dependentiæ ab alio superiori; secundùm dominium absolutum suprà alias creaturas intellectuales; & secundùm quòd ipse est sibi sufficiens bonum, nec in ulteriorem finem ordinatur. 65.

Hinc ortum habuit opinionum diversitas inter Theologos. Quidam enim censent, Angelum peccasse appetendo æqualitatem cum Deo absolutè. Ita docent ex antiquis Hugo à S. Victore in summa tract. 2. cap. 4. ubi ait: *Lucifer similis esse voluit Altissimo, non per imitationem, sed per æqualitatem*: Scotus in 2. dist. 6. quæst. 1. & ex Recentioribus Suarez, Vazquez, & Beccanus in præsenti. Alij dicunt peccasse appetendo unionem hypostaticam, ut Viguerius, Jacobus de Valentia; vel nolendo subjici Christo, illumq; ut dominum recognoscere. Quem dicendi modum sequuntur Melchior Flavius in libro de regno Christi cap. 6. & Jacobus Naclantus traditione quarta Theologica. Sunt etiam qui existiment Luciferum per superbiam peccasse, eò quòd tyrannicum principatum, sive potestatem aliquam in alios Angelos cæterasq; creaturas sibi non debitam appetierit, volendo verbi gratiâ omnia dona, quæ à Deo in alias creaturas derivantur, mediante ipso in illas derivari, vel appetendo cæteras alias creaturas intellectuales teneri ipsi ad nutum obedire tanquam domino & principi. Deniq; Discipuli Divi Thomæ communiter docent, beatitudinem naturalem fuisse objectum excellens circa quod Angelus primò deliquit, inordinato modo eam diligendo, & non juxta regulam & mensuram præfixam à Deo, id est non ordinando illam in beatitudinem supernaturalem, nec subdendo eam Deo ut Authori supernaturali, & objecto beatitudinis supernaturalis longè excellentioris: hæc enim ordinatio & subjectio erat mensura & regula illi taxata à Deo in prosecutione beatitudinis naturalis & propriæ excellentiæ. Addunt aliqui Angelum non solùm peccasse circa beatitudinẽ naturalem, sed etiam circa supernaturalem, illam per modum complementi aut quasi complementi suæ beatitudinis naturalis, propriis 66.

viribus

viribus acquirendi secundariò appetendo: imò Joannes à S. Thoma asserit non esse improbabile, quòd primò peccaverit circa beatitudinem naturalem, & circa supernaturalem, & etiam circa unionem hypostaticam.

§. II.

Primus dicendi modus refellitur.

Dico primò: Objectum excellens, in cujus appetitione Angelus primò superbiit, nec fuit, nec esse potuit, omnimoda æqualitas cum Deo in natura. Ita expressè S. Doctor hîc art. 3. & in 2. dist. 5. quæst. 1. art. 2. & quæst. 16. de malo art. 3.

67. Probatur primò ex D. Anselmo lib. de casu Diaboli cap. 4. ubi docet Angelum peccasse, appetendo illud ad quod pervenisset, si stetisset: patet autem quòd non pervenisset ad omnimodam æqualitatem cum Deo: Ergo non peccavit illam appetendo. Unde ibidem ait: *Si Deus cogitari non potest, nisi tam solus ut nihil illi simile cogitari possit, quomodo potuit Diabolus velle quod non potuit cogitare? non enim ita obtusæ mentis erat, ut nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret.* Nec valet quod respondet Vazquez, nempe D. Anselmum non loqui in propria persona, sed in persona discipuli quem ibi inducit. Non valet, inquam, quia licèt hoc ita sit, eo ipso tamen quòd D. Anselmus hoc dictum in persona discipuli non refutaverit, sed potiùs modum alium, quo Diabolus superbire potuit, statim assignaverit, satis indicatur rationem illam in discipuli persona factam, à magistro tacitè approbatam fuisse.

68. Probatur secundò ratione desumptâ ex locis D. Thomæ citatis, quæ potest ad hanc formam reduci. Diabolus non potuit appetere omnimodam æqualitatem cum Deo: Ergo primum ejus peccatum, nec fuit, nec esse potuit, appetitus talis æqualitatis. Consequentia patet, probatur Antecedens. Nullus potest appetere id quod non potest apprehendere ut possibile: Sed Diabolus non potuit apprehendere ut possibilem omnimodam æqualitatem cum Deo: Ergo nec eam appetere. Major videtur certa: objectum enim voluntatis est bonum & conveniens: illud autem quod non potest apprehendi ut possibile, non potest apprehendi ut bonum & conveniens; cùm prima radix appetibilitatis & convenientiæ sit possibilitas, siquidem intantum aliquid dicitur bonum, inquantum est existens, aut dicit ordinem ad existentiam. Minor etiam non est minùs evidens: Cùm enim Angelus seipsum perfectè comprehendat, cognoscit se esse ens creatum & per participationem, & nullum ens per participationem posse esse ejusdem naturæ cum ente per essentiam: subindeq; non potuit Diabolus apprehendere ut possibilem omnimodam sui æqualitatem cum Deo in natura; maximè cùm ante primum ipsius peccatum, nullus præcesserit error in intellectu ejus, ratione cujus eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit.

69. Respondet primò Vazquez, quòd licèt Diabolus non potuerit habere actum judicij, quo judicaret esse sibi possibilem aqualitatem cum Deo, potuit tamen per simplicem apprehensionem (in qua non est veritas vel falsitas, nec consequenter error) eam apprehendere per modum possibilis & convenentis, subindeque eam appetere.

70. Sed contra primò: Falsum est voluntatem A posse moveri & regulari per simplicem apprehensionem, in actibus saltem liberis, sed ad hoc necessariò requiritur judicium intellectûs; quia ad movendam voluntatem circa prosecutionem alicujus objecti, non sufficit quòd tale objectum proponatur illi ut bonum absolutè & secundùm se, sed requiritur insuper quòd proponatur ut cōveniens ipsi voluntati, sive volenti, subindeq; quòd interveniat in intellectu collatio illius cum volente, & volentis cum tali bono? quod sine judicio esse non posse, ex ipsis terminis constat.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. 71.
B Licèt in brutis æstimativa simplici apprehensione proponat appetitui objectum sub ratione cōvenientis aut disconvenientis; quia hoc facit non ex vi perfectionis suæ cognitionis, attingentis rationes propter quas habet objectum esse conveniens, vel disconveniens, sed ex instinctu naturæ, illam determinantis ad proponendum objectum præcisè sub ratione convenientis, si sit conveniens, aut sub ratione disconvenientis, si fuerit disconveniens: intellectus tamen, qui non habet ex instinctu naturæ proponere objectum ut conveniens aut disconveniens, sed ex perfectione suæ cognitionis, quâ percipit habitudinem convenientiæ aut disconvenientiæ objecti ad id cui est vel non est conveniens, pon-
C derando rationes quibus redditur conveniens aut disconveniens, nequit per simplicem apprehensionē, talis ponderationis rationum incapacem, sed solùm per compositionem, subindeq; per judicium saltem virtuale, proponere objectum ut conveniens. Dixi *in actibus saltem liberis*: quia in motibus indeliberatis, & qui non sunt propriè hominis ut homo est, voluntas movetur ex simplici apprehensione convenientis aut disconvenientis: quamvis adhuc aliqui contendant hujusmodi actus indeliberatos præsupponere aliquod judicium intellectûs ipsis proportionatum, subitaneum scilicet & indeliberatum; de quo videri potest Cajetanus 1. 2. quæst.
D 77. art. 2.

Addo quòd, si simplex objecti propositio, in 72. quo non est veritas aut falsitas, sufficeret ad movendam voluntatem Angeli, sequeretur quòd posset odio habere, aut nolle beatitudinem in communi, si nimirum apprehenderetur ab ipso per modum mali: si enim, ut volunt Adversarij, potest Angelus apprehendere omnino impossibile, per modum possibilis, cur non poterit apprehendere omnino bonum (cujusmodi est beatitudo in communi) per modum mali? Consequens autem est falsum: nam aliàs non necessitaretur voluntas, quoad specificationem, à beatitudine, & à bono in communi, cujus oppo-
E situm docet S. Thomas 1. 2. quæst. 10. art. 2. & communiter Theologi cum illo: Ergo, &c.

Deniq; subita apprehensio omnimodæ æqualitatis cum Deo, ut possibilis & convenientis, 73. non potest compati in Angelo ante primum peccatum, cum cognitione comprehensiva sui, quâ videbat sibi esse omninò impossibilem hanc æqualitatem: Ergo non fuit in illo talis simplex apprehensio. Antecedens patet: nihil enim erat in Angelo, quòd talem cognitioem sui comprehensivam perturbaret; quia nec in eo erat habitus malus, nec aliquis motus passionis inordinatus. Unde etiam propterea non potest Angelus per simplicem apprehensionem apprehendere hominem ut irrationalem: maximè cùm in

in Angelis non distinguatur apprehensio & judicium, quia eodem actu cognoscunt prædicatum in esse subjecto.

74. Respondet secundò Suarez, rationem D. Thomæ probare quidem, quòd appetitu efficaci & absoluto non possit Angelus appetere perfectam cum Deo æqualitatem, non tamen convincere de appetitu inefficaci & conditionato; quem plures, etiam ex Thomistis, asserunt posse ferri circa impossibilia, etiam cognita ut talia: sicut de facto pœnitens vellet non peccasse, & damnati Deum annihilari, si nimirum hæc essent possibilia.

75. Sed hæc etiam responsio facilè potest confutari: Primò, quia licèt Angelus possit habere appetitum omnimodæ æqualitatis cum Deo, conditionatum ex parte objecti simul & subjecti, seu ipsius actus (qui appetitus consistit in hoc, quòd si poneretur aliqua conditio, subjectum haberet actum appetitionis quem de facto non habet) repugnat tamen illū habere appetitum prædictæ æqualitatis, conditionatum solùm ex parte objecti: Ergo non potuit primò peccare appetendo sub conditione omnimodā cum Deo æqualitatem. Consequentia patet: ratio enim boni, vel mali moralis, solùm potest reperiri in appetitu conditionato ex parte objecti, non verò in appetitu cōditionato ex parte actûs: quia bonum vel malum morale non reperiuntur de facto in actu humano qui potest esse, sed tantùm in eo qui de facto est; ille autem qui vult aliquid conditionatè ex parte actûs, de facto nullum habet actum, sed tantùm ita est dispositus, ut illum haberet, si poneretur conditio. Antecedens verò sic ostenditur: Implicat aliquam potentiam habere de facto actū quantùmcumq; inefficacē circa illud, quod non habet actu rationem formalem objecti, sed tantùm sub conditione; verbi gratiâ implicat quòd visus videat parietem qui non sit actu coloratus, sed tantùm sub conditione: Sed omnimoda æqualitas cum Deo, non habet actu rationem objecti voluntatis Angeli (quæ est ratio boni & convenientis fundata in existentia aut possibilitate vera, vel apparenti, seu existimata) quia Angelus non potest cognoscere ilam æqualitatē ut possibilem: Ergo implicat Angelum habere actum de præsenti, quo velit illam æqualitatem, sed solùm cum habere posset, si talis æqualitas posset apprehendi ut possibilis.

76. Secundò dato & non concesso, Angelum posse appetere æqualitatem cum Deo, appetitu inefficaci, & conditionato solùm ex parte objecti, primum tamen ejus peccatum nec fuit nec potuit esse situm in hujusmodi appetitu: Ergo hæc responsio Suaris non enervat vim rationis D. Thomæ. Consequentia patet, Antecedens quoad utramq; partem probatur. Et in primis quòd de facto primum peccatum Angeli non fuerit appetitus inefficax, ex Scriptura evidenter colligitur: nam locis suprà citatis describitur peccatum Luciferi ut voluntas absoluta, quâ tendetet ad assequendum quod optabat, dum sic introducit eum loquentem: *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.*

77. Confirmatur: Lucifer habuit plures Angelos socios suæ culpæ, qui ejus conatus promoverūt: At nō potuerunt promovere vel opere adjuvare otiosam illius complacētiam in attribuenda sibi imaginariè Divinitate, & perfecta cum Deo æqualitate: Ergo ejus culpa non fuit tantùm complacentia quædam otiosa in æqualitate cum Deo, seu appetitus inefficax talis æqualitatis.

Secunda verò pars Antecedentis, quòd scilicet non potuerit primum peccatum Angeli in hujusmodi appetitu inefficai consistere, sic ostenditur: Primum peccatum Angelorum debuit necessariò esse appetitus deordinatus alicujus ut ultimi finis; siquidem appetitus naturalis Angelorum semper incipit à fine, & deordinatio circa media & fines intermedios, semper supponit deordinationem circa finem ultimum: Sed appetitus ultimi finis, inquantum hujusmodi, est appetitus efficax: Ergo primum peccatum Angelorum in appetitu aliquo inefficaci & conditionato consistere non potuit. Major patet, Minor verò suadetur: Tum quia appetitus ultimi finis, ut talis, est effectus dilectionis illius super omnia; diligere autem aliquid super omnia, est illud efficaciter velle, quia talis dilectio quantùm est de se infert electionem mediorum: Tum etiam, quia de ratione ultimi finis est ut ejus gratiâ omnia alia fiant: Ergo non potest ut talis terminare appetitum inefficacem, utpote qui non habet inducere ad electionem mediorum.

Probatur tertiò nostra conclusio aliâ ratione, 78. quam insinuat S. Doctor hîc art. 3. in corp. & quæ potest sic proponi. Angelus non potuit primò peccare, appetendo appetitu prosecutionis suum non esse: Ergo nec appetendo per modum prosecutionis omnimodam æqualitatem sui cū Deo. Consequentia patet: sicut enim Angelus nequit simul esse ens per participationem, & ens per essentiam, ita non potest simul remanere Angelus, & habere omnimodam æqualitatem cum Deo. Antecedens verò probatur multipliciter: Primò quia unicuiq; inest naturale desiderium proprij esse specifici & individualis, tanquam fundamenti omnium aliarum perfectionum. Secundò quia sibi aliquid per modū prosecutionis appetere, nihil aliud est quàm appetere illud bonum sibi conjungi, sive velle possidere tale bonum; qui appetitus necessariò involvit affectū conservandi sub illo bono propriū esse, alioquin bonum illud non vellet sibi, sed alteri. Tertò quia unusquisq; ita necessariò appetit suam beatitudinem, saltem in communi, ut nequeat velle oppositum: appetitus autem beatitudinis necessariò includit affectum conservandi proprium esse; nullus siquidem potest esse beatus, nisi sit; unde rectè D. Augustinus ex hoc quod omnes homines beati esse volunt, infert quòd omnes immortales esse velint: Ergo Angelus non potuit primò peccare, appetendo appetitu prosecutionis suum non esse.

Dices: Licèt non esse non possit appeti per se, 79. bene tamen per accidens & ratione alterius, ut patet in damnatis, & in desperantibus: Ergo licèt Angelus non potuerit per se appetere non esse, potuit tamen illud appetere per accidens, tanquam medium ad consequendam perfectam æqualitatem cum Deo.

Sed contra primò: Ideo non esse potest à dam- 80. natis appeti per accidēs & ratione alterius, quia potest appeti in ordine ad aliquod bonum priùs volitū, liberationem scilicet à pœnis & miseriis: Sed non esse appeti non potest ab Angelo, ut conducens ad aliquod bonum; eò quod æqualitas omnimoda cum Deo in ordine ad quam solùm potest appeti) nō potest apprehendi ab illo,

sub

sub ratione boni, quia est simpliciter impossibilis, & ut talis necessariò cognoscitur ab Angelo suam essentiam perfectè comprehendente: Ergo non esse, non potest, etiam per accidens, ab Angelo appeti.

81 Secundò, Licèt per actum fugæ possit quis per accidens velle non esse, non tamen per actum prosecutionis, ut docet & probat D. Thomas quæst. 16. de malo art. 3. ad 5. his verbis: *Cùm aliquis vult à se aliquid removeri, utitur se ut termino à quo, quem non est necesse salvari in motu: & ideo potest aliquis appetere se non esse, ut careat miseriis* (quod est velle non esse per actum fugæ & recessûs à miseriis) *Sed cùm aliquis appetit sibi bonum* (per actum scilicet prosecutionis) *utitur se ut termino ad quem: hujusmodi autem terminum necesse est salvari in motu; & ideò non potest quis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non remaneat.* Cùm ergo primum peccatum Angeli debuerit esse actus prosecutionis, sequitur non potuisse primò peccare, appetendo non esse, ad habendam omnimodam æqualitatem cum Deo: quia eâ habitâ ipse non maneret.

82 Instabis: Potest aliquis per actum prosecutionis hypostaticam cum aliqua persona divina unionem sibi appetere, quæ tamen est incompossibilis cum propria existentia & subsistentia: Ergo potest aliquis sibi per accidens appetere non esse, non solùm per actum fugæ, sed etiam per actum prosecutionis; & sic Angelus potuit primò peccare appetendo non esse ad habendam omnimodam æqualitatem cum Deo.

83 Respondeo non repugnare aliquem per actum prosecutionis appetere sibi aliquid incompossibile cum suo esse existentiæ, dummodo tamen non sit incompossibile cum esse specifico & essentiali ipsius; qualis non est unio personalis cum Deo, bene tamen omnimoda æqualitas Angeli cum Deo. Hujus ratio est, quia unumquodque naturaliter determinatur ad volendum suum esse specificum & essentiale; determinatur verò solùm ad volendum aliquod esse existentiæ, sub quo conservetur esse specificum, sive illud esse existentiæ sit proprium, sive alienum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

84 Contra nostram conclusionem in primis objiciunt Adversarii plura Scripturæ & SS. Patrum testimonia, quibus asseritur quod Lucifer appetiit esse ut Deus, subindeque omnimodam cum ipso æqualitatem.

Sed facilè respondetur cum S. Thoma hîc artic. 3. quod voluit esse ut Deus, non per æquiparantiam (appetendo scilicet perfectam æqualitatem cum Deo in natura) sed per similitudinem quandam proportionalem, quatenus scilicet voluit habere suam beatitudinem, sicut habet Deus, nempe vel supernaturalem ex propriis viribus; vel supernaturalem sine subjectione ad alium superiorem & excellentiorem finem, ut infrà latiùs exponemus.

85 Dices: Isaiæ 14. Lucifer sub persona Regis Tyri ait: *Ascendam in cœlum*: Sed hoc non potest intelligi de Empyreo, in quo cum aliis Angelis fuit conditus: Ergo intelligitur de cœlo Sanctæ Trinitatis, ut explicat S. Thomas supra quæst. 61. art. 4. ad 3. Voluit ergo conscendere ad æqualitatem Dei.

A Respondeo cum eodem S. Doctore quæst. 16. de malo art. 3. ad 3. quod Lucifer voluit quidem ascendere in cœlum Sanctæ Trinitatis, non tamen appetendo absolutam æqualitatem Dei, sed tantùm aliqualem.

Objiciunt secundò: Si omnimoda æqualitas Angeli cum Deo, non posset esse objectum, circa quod primò superbiit, maximè quia, ut dictum est, hæc æqualitas est impossibilis: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur primò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 2. dicente: *Electio quidem non est impossibilium; voluntas autem est impossibilium, putà immortalitatis.* 86

B Secundò ex D. Thoma 1. 2. quæst. 13. art. 5. ad 1. ubi sic habet: *Voluntas completa non est nisi de possibili quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundùm quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile: electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum, & ideò nullo modo est nisi impossibilium.*

Tertiò probatur eadem Minor ex eodem S. Doctore quæst. 16. de malo art. 3. ad 9. ubi ait: *Voluntas quæ dicitur impossibilium, non est perfecta voluntas, tendens in aliquid consequendum; quia nullus tendit in id quod existimat impossibile: sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur esse velleitas; quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed* C *sub hac conditione, si possibile esset*: Ergo ex Aristotele & D. Thoma, impossibile potest appeti, affectu saltem inefficaci & conditionato. Quod potest quartò suaderi ex illo actu ferventissimo dilectionis Augustini erga Deum, quem his verbis exprimebat: *Domine si tu esses Augustinus, & ego possem esse Deus, mallem te quam me esse Deum.* Justi etiã sæpè optant diligere Deum amore infinito, si esset possibilis. Deniq; multoties experimur, nos delectari de objectis impossibilibus, sub conditione tamen quod essent possibilia.

Ut omnes illæ instantiæ facilè diluantur: Notandum primò impossibile esse duplex, unum per se & absolutè, & aliud per accidens & ex D suppositione. Primum est quod ex ipsis terminis involvit contradictionem, ut hominem esse lapidem: hoc enim meritò dicitur esse impossibile absolutè & simpliciter, quia non est tale respectu hujus aut illius loci, temporis, vel causæ, sed respectu omnium absolutè. Secundum verò est illud quod non ex ipsis terminis, aut ex natura rei, sed ex aliqua tantùm hypothesi, involvit contradictionem, sicut v.g. Judam non peccasse: hoc enim absolutè non repugnat, sed solùm ex suppositione quod de facto peccaverit. 87

Notandum secundò inter hæc duo impossibilium genera, notabile intercedere discrimen, in eo consistens, quod impossibile per se, quacum- E que suppositione factâ, vel quacumque additâ conditione, nihil habet entitatis aut bonitatis; ex quo provenit ut non possit appeti, nedũ per electionẽ efficacem, tendentem ad executionem, sed neq; etiam per simplicem voluntatem, sive per inefficacem voluntatis actum, etiã sub conditione si esset possibile: at verò impossibile per accidens, licèt ut stat sub illa suppositione impossibilitatis, & in sensu composito illius, non sit possibile, neç consequenter habeat aliquã rationem boni & convenientis, tamen secundùm se sumptum, & ut per abstractionem purè præcisivâ abstrahitur à tali suppositione & impossibilitate, sive in sensu diviso illius, habet per se aliquã possibi- 88

possibilitatem & bonitatem: & ita considera- A tum, licèt non possit esse formaliter volitum per actum electionis; quia proprium est electionis tendere ad exercitium, atque ita terminari ad objectum cum omnibus circumstantiis quas habet hîc & nunc in particulari, & inter quas numeratur suppositio per accidens illi adjuncta, quâ redditur impossibile: Potest tamen esse volitum, per simplicem actum voluntatis, qui dicitur voluntas; quia cùm hic actus non tendat ad executionem, potest terminari ad objectum secundum se, abstrahendo à particularibus circumstantiis, unde propterea peccator vult inefficaciter non peccasse, quamvis ex suppositione quod peccaverit, hoc sit impossibile; Ange- B lus tamen non potuit, appetitu etiam inefficaci, appetere omnimodam cum Deo æqualitatem, quia illa est per se & ex natura rei impossibilis.

89 Notandum tertiò, sive potiùs recolendum ex Tractatu de scientia Dei, duobus modis appetitum conditionatum alicujus objecti intelligi posse, primò ita ut conditio se teneat tam ex parte actûs quàm ex parte objecti; secundò ita ut se teneat solùm ex parte objecti. Quando conditio dicitur se tenere ex parte actûs, non significatur esse in appetitu aliquem actum formalem, sed solùm talem in eo reperiri dispositionem, ratione cujus præbeat fundamentum hîc & nunc interpretandi, quod si poneretur conditio, dare- C tur revera formalis appetitus hujusmodi objecti; sicut v.g si dicerem: *Ego vellem venari, si hoc liceret Clerico*: per hunc modum loquendi, non designarē me habere actu volitionem circa venationem, sed potiùs significarem me illam habiturū, supposito quòd ea liceret Clerico. Cùm verò conditio se tenet ex parte objecti tantùm, non verò ex parte actûs, significatur actum illū non esse suspensum: sed formaliter existere in voluntate quamvis non sortiatur suum effectū, nisi dependenter ab aliqua conditione, ex parte objecti se tenente, sicut si dicerem: *Volo quod si Petrus veniat cras in domum, prandeat mecum*: signi- D ficaretur actualis & formalis volitio prandii, dependens tamen ab aliqua conditione, nimirū ab adventu Petri in domum. Et in hoc sensu ostendimus in Tractatu de scientia Dei, dari in Deo decreta conditionata de rebus conditionatè futuris, quamvis multa illorum non sortiantur effectum, quia Deus decrevit absolutè non ponere conditionem. His præmissis,

Disp. 5. art. 2

90 in forma ad argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam & secundam probationē, ex Aristotele & D. Thoma desumptam, dico ipsos non loqui de impossibili per se, quale est, Angelum esse omnino æqualem Deo, sed de impossibili solùm ex suppositione, sive per accidens, quale est illud quod E afferunt in exemplum, scilicet immortalitas hominis in hac vita, quæ secundùm se sumpta, & prout abstrahit à suppositione statûs corruptibilis hujus vitæ, habet aliquam possibilitatem, bonitatem, & convenientiam, subindeque sic considerata, potest esse volita, non quidem appetitu efficaci & absoluto, sed inefficaci & conditionato ex parte objecti tantùm.

91 Ad tertiam probationem, ex alio D. Thomæ testimonio desumptam, dicendum est, S. Doctorem non loqui ibi de voluntate, seu actu voluntatis, qui sit actu, & sub cōditione se tenente præcisè ex parte objecti, sed de actu qui esset, si illud objectum esset possibile, sive qui est conditionatus conditione se tenente non solùm ex parte objecti, sed etiam ex parte ipsius actûs; quare appellatur à D. Thoma ibidem *velleitas*, quâ aliquis vellet id quod existimat impossibile, sub hac conditione, si possibile esset. Unde ad dictum Augustini respondeo cum Salmanticensibus, illud fuisse conditionatum, conditione se tenente ex parte actûs voluntatis, & ita non fuisse expressionem alicujus actûs quem de facto habuerit, sed quem habuisset, si tale objectum fuisset possibile. Ad illud quod subjungitur de sanctis viris, Deum amore infinito diligere exoptantibus, eodem modo respondendum est: illi siquidem ex ferventissimo amore ita disponuntur, ut meritò judicent, quod si esset illis possibilis amor infinitè intensus erga Deum, elicerent ipsum; sicque dicuntur habere voluntatem conditionatam ex parte actûs diligendi Deum amore infinito.

Ad ultimam probationem respondeo complacentiam illam, quam in nobis interdum de rebus impossibilibus experimur sub conditione tamen quod essent possibiles, vel esse de ipsa cognitione hujusmodi objecti conditionati, vel si sit de objecto, non elici à voluntate, sed ab appetitu sensitivo: quia enim, dum quis per intellectum apprehendit rem aliquam impossibilem, sibi, sub conditione quod esset possibilis, fore convenientem, cogitativa tunc apprehendit illud idem objectum, ad instar alicujus possibilis & convenientis, ideò potest per talem apprehensionem movere appetitum sensitivum ad eliciendum aliquem actum circa tale objectum; quia scilicet appetitus sēsitivus sequitur simplicem apprehensionem: voluntas autem, cùm non moveatur nisi ex præsupposito judicio quo objectum judicetur conveniens, manet tunc suspensa, nec ullum elicit actum formalem. 92

Neq; valet si dicas, impossibile esse quod aliquis delectetur de consideratione alicujus objecti, nisi etiam delectetur de objecto considerato: subindeq. si potest esse delectatio de consideratione objecti per se impossibilis, poterit etiam esse de ipsomet objecto. Respondetur enim, Antecedens esse verum de cognitione practica, proponente objectum ut conveniens, secùs de cognitione speculativa, aut non proponente objectum, ut habens pro tunc convenientiam, ut contingeret in proposito. 93

Objicies tertiò: Dæmones & omnes damnati, imò & peccatores gravissimi, odio habēt Deum, atque ita vellent, volitione absolutâ ex parte actûs, illum non esse: Sed Deum non esse, est objectum impossibile per se & ex natura rei: Ergo impossibile per se potest appeti, sicque Angelus potuit primò peccare, appetendo omnimodam cum Deo æqualitatem, quamvis illa per se & ex natura rei sit impossibilis. 94

Ad hoc argumentum quoad homines facilè responderi potest, hoc odium procedere in illis ex errore, quo ob cæcitatem, ex peccato & motibus inordinatis passionum provenientem, judicant objectum illud esse possibile, aut saltem illud sibi proponunt ut conveniens, non consideratâ impossibilitate illius. Verùm quoad Dæmones, hæc solutio non videtur habere locum: quia illi per peccatum non amiserunt cognitionem sui comprehēsivam, quâ cognoscunt se esse entia per participationem, dependentia ab ente per essentiā, omnino indefectibili. Unde posset dici primò, Dæmones non odio habere Deum, nisi 95

nisi ratione effectuum illis repugnantium, putà ratione pœnæ ab eo inflictæ, aut obligationis ab eo impositæ, ad aliquid faciendum vel omittendum; & sic per hoc odium eos non appetere absolutè Deum non esse, sed solùm appetere non esse in eo actus liberos à quibus illi effectus proveniunt: non esse autem tales actus liberos in Deo, est solùm impossibile per accidens & ex suppositione. A

96. Secundò & meliùs responderi potest, quod Dæmones appetunt Deum non esse, non per se, sed per accidens, & ratione alterius, quatenus scilicet volunt liberari à miseriis, quod esse nequit, nisi Deo non existente. Omnimoda autem æqualitas cum Deo, si appeteretur ab Angelo, deberet appeti per se: si enim appeteretur ratione alterius, tanquam medium appeteretur, quod non potest esse sine errore, qui nequit esse in Angelo. Et dato quod hujusmodi æqualitas appeteretur ratione alterius, tunc volitio illius ratione cujus appeteretur, esset primum peccatum Angeli, non verò appetitus ipsius æqualitatis. B

97. Objicies ultimò: Ex eo quod Angelus appetat omnimodam cum Deo æqualitatem in natura, non sequitur necessariò ipsum appetere non esse sui: Ergo secunda ratio D. Thomæ falso nititur principio. Consequentia patet, Antecedens autem sic probatur à Vazque. Potest intellectus Angeli considerare bonitatem quæ est in æqualitate cum Deo & non considerare non esse ipsius Angeli quod ex ea sequitur, illamque proinde proponere voluntati ut appetendam, & non proponere ut appetendum non esse ipsius Angeli: Ergo voluntas poterit velle æqualitatem cum Deo, quamvis non velit non esse Angeli. C

98. Confirmatur: Licèt ex omnimoda cum Deo æqualitate sequatur non esse Angeli, tamen non est necessarium ut qui vult antecedens bonæ consequentiæ, velit etiam consequens expressè & actualiter, si ignoret aut non consideret consequentiam unius ex altero, aut si antecedens non velit absolutè, sed tantùm sub hac conditione, si stat simul cum opposito consequentis: Ergo idem quod prius.

99. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem, nego etiam Antecedens: quia ut intellectus Angeli moveat ejus voluntatem ad appetendam æqualitatem cum Deo, non satis est ipsum considerare secundùm se bonitatem quæ est in tali æqualitate, sed insuper requiritur quod eam consideret ut sibi convenientem: non potest autem eam sic considerare, quia videt esse incompossibilem cum suo esse proprio, subindeque sibi potiùs disconvenientem, quàm convenientem. Ex quo patet responsio ad confirmationem: negandum enim est, quod æqualitas cum Deo in natura, possit videri ut attributa seu conveniens Angelo; eò quod videatur incompossibilis cum esse illius; quam incompossibilitatem non potest Angelus ignorare, vel non considerare. Addo etiam implicare contradictionem, Angelum velle æqualitatem cum Deo, sub hac conditione, si stet simul cum permanentia proprii esse: vellet enim æqualitatem cum Deo, ut supponitur, & non vellet illam, quia videret manifestè per nullam potentiam fieri posse, ut staret simul cum permanentia proprii esse. D E

§. IV.

Rejiciuntur aliæ duæ sententiæ, & vera statuitur.

Dico secundò: Objectum excellens circa quod Angelus primò deliquit, non fuit unio hypostatica.

Hæc conclusio supponit primò Angelis in via existentibus revelatum fuisse mysterium Incarnationis, saltem quoad substantiam, ut ex Divo Augustino docet S. Thomas 2.2. quæst. 2. art. 7. ad 1. Ratio etiam id suadet: Nam membris intellectualibus debita est notitia proprii capitis, ut debitam ipsi reverentiam exhibere valeant: Sed Christus est caput non solùm hominum, sed etiam Angelorum, ut docet Divus Thomas 3. p. quæst. 8. art. 4. Ergo illis in via existentibus ejus notitia debuit communicari, subindeque mysterii Incarnationis, saltem quoad substantiam. Quod addo, quia cùm Incarnatio Verbi, quantùm ad ejus occasionem, dependeat à peccato Angelorum, non fuit congruum eis revelari illius occasionem, ne ante suum peccatum aliquam inde tristitiam conciperent. 100.

Supponitur etiam, Deum imposuisse omnibus Angelis in via existentibus præceptum ut adorarent Christum, & eum tanquam proprium caput ac Dominum recognoscerent. Hoc enim colligitur ex Apostolo ad Hebræos 1. ubi ait: *Et cùm iterum introduxit primogenitum in orbem terræ, dixit: Et adorent eum omnes Angeli ejus.* Imò est valde probabile, supposità divina dispositione decernente unionem hypostaticam, ejusque manifestatione factâ Angelis in via existentibus eos statim debuisse, ex naturali quadam obligatione Christum ut Deum ac Dominum suum adorare, seque illi subjicere. His nihilominùs positis, adhuc asserimus, primum Diaboli peccatum non fuisse circa unionem hypostaticam. 101.

Probatur primò: Primum Angeli peccatum debuit necessariò esse circa ultimum finem ab eo adipiscendum; cùm teste D. Thomâ 1.2. quæst. 163. art. 1. priùs moveatur appetitus in finem, quam in id quod quæritur propter finem: Sed unio hypostatica non est finis ultimus Angeli, ab eo acquirendus vel possidendus; neque enim est finis ejus naturalis, ut patet; neque supernaturalis ad quem elevatus fuerit, ut etiam evidens est: Ergo primum Angeli peccatum non fuit circa unionem hypostaticam. 102.

Deinde si Angelus circa unionem hypostaticam primò peccavit, vel peccavit quia eam ut sibi debitam, & naturæ suæ viribus acquirendam appetiit, vel quia eam homini invidit, vel quia Christo tanquam proprio capiti & domino noluit se subjicere? Sed nullo ex his tribus modis potuit primò peccare: Ergo primum Angeli peccatum non fuit circa unionem hypostaticam. Major patet ex sufficienti inductione, Minor verò probatur, quantùm ad singulas partes. Et in primis quòd Angelus non primò peccaverit, appetendo unionem hypostaticam, ut suæ naturæ debitam, ac propriis viribus acquirendam, videtur certum: quia non potuit Angelus peccare appetendo hoc modo unionem hypostaticam, nisi ex aliquo errore circa illam præcedente, ut constat; qui tamen error præcedere non potuit in Angelo primum ejus peccatum, ut patebit ex dicendis articulo sequenti. 103.

Quòd etiam non primò peccaverit invidendo homi-

quia seipso voluit esse contentus. Vel denique, ut dicit Leo Papa Epist. 93. quia naturali excellentiâ malè usus est. Sed hæc indicant peccasse Angelum, suam beatitudinem naturalem inordinatè appetendo: Ergo &c.

112. Probatur secundò conclusio. Cùm superbia sit appetitus inordinatus propriæ excellentiæ, illud objectum, circa quod Angelus primò peccavit, debet esse valdè excellens, ipsi Angelo maximè proprium, & inordinatè ab ipso appetitum: Sed tres illæ conditiones magis conveniunt beatitudini naturali Angeli, quàm cuicumque alteri bono: Ergo circa illam Angelus primò peccavit. Major patet, Minor verò declaratur, quantùm ad singulas partes. Et in primis quod beatitudo naturalis Angeli sit bonum valdè excellens, manifestum est: quandoquidem est aggregatum omnium perfectionum naturalium quæ convenire possunt Angelo, ejusque sapientiam, scientiam, potentiam, robur, decorem, & sui ac Dei amorem & contemplationem naturalem includit. Quòd verò eadem beatitudo sit bonum Angelo magis proprium, etiam patet: quia est naturaliter Angelo debita; in quo differt à beatitudine supernaturali, quæ illi non debetur connaturaliter, sed solùm ex meritis & auxilio gratiæ, subindeque est ab illo quodammodo aliena. Denique quòd Angelus inordinatè illam beatitudinem appetierit, probatur: quia cùm secundùm communem sententiam creatura intellectualis teneatur in primo instanti perfecti usûs rationis, se ad Deum ut ultimum finem supernaturalem convertere, si illi per fidem aut alio modo talis finis innotescat; subindeque in primo instanti deliberationis plenæ cuilibet Angelo instaret præceptum ejusmodi conversionis ad Deum ut authorem supernaturalem; hoc ipso quòd Angelus adhæsit propriæ beatitudini naturali, non servatâ regulâ prædictæ conversionis in finem supernaturalem, sibi à Deo præfixa, inordinatè omninò illam appetiit. Unde D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 110. *Sicut in nobis peccatum est, ex hoc quòd bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis: ita in diabolo peccatum fuit in hoc quòd proprium bonum non retulit in divinum bonum.*

113. Neque hinc sequitur, primum Angeli peccatum fuisse puræ omissionis, non verò commissionis, ut ait Suarez. Nam licèt non ordinare suam beatudinem naturalem in supernaturalem, tunc sit pura quædam omissio, quando omittitur actus dilectionis ipsius; si tamen non omittatur talis actus, sed verè quis diligat suam beatitudinem naturalem (sicut illam dilexit Angelus in primò suo peccato), tunc etiamsi omittatur modus & debita circumstantia talis actûs (in hoc consistens quòd ad beatitudinem supernaturalem debeat ordinari) defectus talis ordinationis, non est peccatum puræ omissionis, sed commissionis.

Ratio hujus est, quia ad hoc ut aliquod peccatum sit omissionis puræ, non satis est quòd omittatur modus sive circumstantia debita alicui actui, sed requiritur insuper quòd ipse actus omittatur: v.g. licèt peccatum puræ omissionis sit non audire ut non celebrare Missam, quando quis ad id tenetur; audire tamen illam absque debita reverentia, ut celebrare absq; vestibus sacris, non est peccatum omissionis puræ, sed commissionis sacrilegæ, aut articulo præcedenti ponderatum est. Cùm ergo Angelus circa beatitudinem naturalem actum dilectionis non omiserit, sed tantùm modum & mensuram ipsius, eam absque ordinatione in Deum ut finem supernaturalem appetendo, peccato commissionis, non verò puræ omissionis deliquit.

§. V.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

Contra hanc conclusionem objicitur primò: 114.
Objectum primi peccati Luciferi, fuit aliquid nondum ab illo possessum: unde in Scriptura per verba de futuro explicatur, ut patet ex illo Isaiæ 14. *In cœlum conscendam, similis ero Altissimo*: item Ezechielis 28. nomine negotiationis insignitur, cùm dicitur Lucifero: *In multitudine negotiationis tuæ, repleta sunt interiora tua iniquitate, & peccasti*; negotiatio autem non terminatur ad objectum actu possessum, sed possidendum: Atqui beatitudo naturalis possidebatur à Lucifero, dum peccavit; cum ea siquidem à Deo creatus est: Ergo objectum primi peccati Luciferi, non fuit beatitudo naturalis illius.

Confirmatur ex Anselmo suprà relato, dicente Diabolum appetiisse id ad quod pervenisset, si stetisset: Sed non pervenisset ad beatitudinem naturalem, cùm illam haberet ante peccatum: Ergo illam inordinatè non appetiit.

Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: fuit aliquid nondum possessum, materialiter, sive quoad entitatem, nego: formaliter, sive quoad rationem formalem, secundùm quam ex modo volendi appetebatur, concedo. Similiter distinguo Minorem: beatitudo naturalis ab Angelo cùm peccavit possidebatur, materialiter & quoad entitatem, concedo: formaliter sive quoad rationem formalem secundùm quam appetebatur, nego: non enim erat actu habita quoad rationē finis ultimi & perfectè satiativi; secundùm quam tamen rationem ex modo appetendi Angelus tendebat in beatitudinem naturalem, eo ipso quòd illam appetebat sine subordinatione ad supernaturalem. Unde 115.

Ad confirmationem distinguo Minorem: Si Angelus stetisset, non pervenisset ad suam beatitudinem naturalem, præcisè secundùm se consideratam, concedo; nam ut rectè dicitur in objectione, illam sic habebat ante peccatum: non pervenisset ad suam beatitudinem naturalem, ut inamissibiliter possidendam, & ut subordinatam beatitudini supernaturali, nego: illam enim ante suum primum peccatum sub hac ratione non possidebat; quandoquidem poterat illam amittere, ac ordinationem ipsius in finem supernaturalem omittere, sicut de facto omisit: unde primùm peccando, potuit illam sic consideratam habere pro objecto sui peccati. 116.

Objicitur secundò: Si Diabolus peccasset, quiescendo in sua beatitudine naturali, tanquam in fine ultimo, & eam non ordinando ad supernaturalem, peccatum illius non fuisset superbiæ, sed pusillanimitatis: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Quiescere in minori; recusando tendere ad magna, propriæ virtuti vel à Deo acceptæ commensurata, pertinet ad pusillanimitatem, ut docet S. Thomas 2.2. quæst. 133. art. 1. Atqui beatitudo supernaturalis commensuratur divinæ gratiæ omnibus Angelis concessæ: Ergo si Angelus primò peccavit recusando beatitudinem supernaturalem, & quiescendo in naturali, ejus peccatum fuit pusillanimitatis, non verò superbiæ. 117.

Respondeo negando sequelam Majoris. Ad 118. cujus

cujus probationem dicendum est, pertinere quidem ad pusillanimitatē, velle quiescere in minoribus, magnis relictis, ex terrore excellentiæ illorum: secùs verò si ideò relinquantur magna, quia ex modo quo parva appetuntur, despiciuntur, ut contingit in proposito: ideò enim Dæmones, adhærendo beatitudini naturali, reliquerunt supernaturalem; quia ex modo tendendi in naturalem, sine subjectione scilicet ac subordinatione ad supernaturalem, istam despexerunt; quod propriè ad superbiam pertinet. Unde D. Gregorius libro 12. Moralium cap.7. enumerans quatuor species superbiæ (quas etiam refert D. Thomas 2.2. qu.362. art.4.) dicit peccatum Angeli esse in quarta specie, consistente in hoc quòd quis de bonis habitis plus nimiò glorietur, volens illa singulariter possidere, spretis aliis, nempe beatitudine supernaturali, & aliis bonis ejusdem ordinis.

119. Objicitur tertiò: Circa objectum, quod voluntas diligit necessariò quoad specificationem & exercitium, non potest esse actus inordinatus & peccaminosus: Atqui beatitudo naturalis diligitur ab Angelo necessariò quoad specificationem & exercitium: Ergo illa non potuit esse objectum primi peccati Angelorum. Major probatur: quia actus moraliter malus debet esse liber.

Confirmatur: Amor quo Angelus in secundo instanti diligebat suam beatitudinem naturalem, fuit idem qui in primo; cùm sit necessarius quoad exercitium: Sed in primo non fuit inordinatus, nec peccaminosus: Ergo nec in secundo.

120. Respondeo ex Ferrariensi 3. cont. Gent. cap. 119. distinguendo Majorem: sub ea ratione sub qua diligitur omnino necessariò, concedo: sub alia ratione sub qua diligitur liberè, nego. Quamvis autem beatitudo naturalis, absolutè & secundùm se considerata, sit objectum omnino necessariò ab Angelo dilectum, ut subordinata tamen, vel non subordinata beatitudini supernaturali, liberè ab eo diligitur: & ideò licèt non possit Angelus peccare in dilectione illius, absolutè & secundùm se consideratæ, bene tamen in dilectione illius ut non relatæ ad finem supernaturalem. Neque verò est inconveniens, quòd circa idem objectum, diversimodè consideratum, idem actus possit esse necessarius & liber: nam Christus Dominus circa ipsum Deum amandum secundùm se non erat liber, sed necessitabatur ex visione Beatifica; licèt circa eundem Deum, ut erat ratio diligendi creaturas, esset liber; cùm per talem actum mereretur, sicut in Tractatu de Incarnatione docetur. Unde

121. Ad confirmationem dico, amorem quo Angelus in secundo instanti diligebat suam beatitudinem naturalem, fuisse eundem physicè & substantialiter ac in primo, non tamen moraliter ac modaliter: nam illi in secundò instanti advenit modus libertatis, quatenus in illo instanti poterat referre vel non referre suam beatitudinem naturalem in supernaturalem.

122. Objicies ultimò: Angelus non potest peccare per se primò, immediatè, & directè contra finem naturalem, sed tantùm indirectè, secundariò, & ex consequenti, peccando scilicet directè, immediatè, & per se primò, contra finem supernaturalem, ut suprà ostensum est: Ergo primum peccatum illius, fuit circa finem & beatitudinem supernaturalem, non verò circa naturalem.

Art.1 §.4.

123. Sed nego Consequentiam: quamvis enim ponatur Angelum primò peccasse, appetendo inordinatè beatitudinem tantùm naturalem, modo à nobis explicato, adhuc salvatur ipsum per se primò & immediatè peccasse contra præceptum supernaturale, quo prohibebatur amor beatitudinis naturalis, sine ordinatione ad supernaturalem: unde cùm transgressio præcepti supernaturalis, obligantis sub morali, sit etiam aversio à Deo ut ultimo fine supernaturali, magis directè quàm à naturali, salvatur etiam Angelum priùs fuisse aversum à Deo, ut ultimo fine supernaturali, quàm ab illo ut ultimo fine naturali.

Ex dictis facilè intelliges, quomodo Angelus voluerit esse ut Deus, non per æquiparantiam, sed per similitudinem proportionalem: sicut enim Deus in seipso propriam habet beatitudinem naturaliter, ita Angelus ex modo appetendi suam beatitudinem naturalem, voluit in seipso naturaliter habere ultimum finem, ac sibi sufficere ad suam felicitatem, & ut loquitur D. Bernardus suprà relatus, seipso voluit esse contentus. 124.

§. VI.

Statuitur ultima Conclusio.

Dico ultimò: Primum Angeli peccatum, nec fuit, nec esse potuit, appetitus expressus & formalis beatitudinis supernaturalis, ut acquirendæ viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ, bene tamen appetitus virtualis & interpretativus illius.

Prima pars probatur: Talis volitio supponit errorem ex parte intellectûs; supponit enim hoc judicium erroneum: potest acquiri beatitudo supernaturalis, ex viribus naturæ, ac sine meritis, & auxiliis gratiæ, quod est hæresis Pelagii: Sed error non potuit esse in Angelo ante peccatum, ut patebit articulo sequenti: Ergo nec talis volitio. 125.

Confirmatur: Vel ille appetitus fuisset efficax, vel inefficax? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor quantùm ad primam partem est evidens: nam volitio efficax beatitudinis supernaturalis, involvit, saltem virtualiter, volitionem mediorum ad illam consequendam necessariorum; media verò necessaria ad consecutionem beatitudinis supernaturalis, sunt vires supernaturales, & auxilia divinæ gratiæ. Probatur verò quantùm ad secundam: quia ut ostensum est suprà, agendo de appetitu æqualitatis Dei, Angelus in primo peccato non potuit solùm peccare ex inefficaci appetitu, sed ex aliquo fine efficaciter intento, & cujus gratiâ cætera appeterentur; & de facto peccavit appetendo aliquid quod assequi tentavit, non circa quod in efficaci tantùm complacentiâ elanguit, ut ibidem monstravimus: unde omnia quæ diximus circa inefficacem appetitum æqualitatis divinæ, currunt hîc contra inefficacem appetitum supernaturalis beatitudinis. 126.

Secunda etiam pars suadetur: Nam D. Thomas perpetuò docet, Angelum recusasse habere beatitudinem supernaturalem ex gratia & beneficio Dei. Hoc potissimùm docet articulo tertio hujus quæstionis, ubi inquit: *In hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis, id ad quod virtute sua naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei*: id est, recusans beatitudinem supernaturalem, quia est ex gratia: recusare autem beatitudinem supernaturalem, quia est ex gratia, est virtualiter & interpretativè velle illam, si non esset consequenda ex gratia: qui enim ex tumore superbiæ despicit aliquod magnum bonum, ex eo quòd videt non posse haberi nisi beneficio alieno, tacitè insinuat quòd si posset habere independenter ab alterius gratia, illud libenter ap- 127.

peteret. Unde quando S. Doctor post verba relata subdit: *Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundùm dispositionem*: non loquitur de volitione formali & expressa beatitudinis supernaturalis, sed de virtuali tantùm & interpretativa. Eodem modo intelligi & explicari debet id quod docet quæst. 16. de malo art. 2. ad 4. & art. 3. in corp. nempe Angelum peccasse ex eo quod beatitudinem supernaturalem consequi voluit, per virtutem suæ naturæ, & sine auxilio gratiæ; quod etiam repetit in 2. dist. 5. quæst. 1. art. 2. Licet enim hæc testimonia significare videantur, fuisse in Angelo intentum consequendi positivè gloriam sine gratia, tamen revera non sunt intelligenda de intento positivæ consecutionis formaliter, sed solùm virtualiter & indirectè, ita ut recusaverit illam habere ex gratia; quod est virtualiter velle illam, si non esset ex gratia: aliàs enim esset contradictio in D. Thoma, negante in Angelo errorem speculativum ex una parte, ut patet in hac quæstione art. 1. ad 4 & supra quæst. 58. art. 5. & quæst. 16. de malo art. 6. & alibi sæpè; & ex alia concedente in illo volitionem expressam & formalem acquirendi beatitudinem supernaturalem ex viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ; quæ volitio, ut ostendimus, errorem in intellectu necessariò supponit. A B

128 Dices: Primum Angeli peccatum debet esse actus se habens per modum volitionis & prosecutionis, non verò per modum recessûs & fugæ: Sed recusare beatitudinem supernaturalem, ut habendam ex gratia & beneficio Dei, est actus se habens per modum fugæ & recessûs ut patet: Ergo in eo primum Angeli peccatum nequit consistere, subindeque nec in virtuali volitione assequendi beatitudinem sine gratia.

Respondeo nos in primo Angeli peccato non assignare solam illam fugam & recusationem beatitudinis supernaturalis, ut habendæ ex gratia. Non enim debet separari in Angelis recusatio beatitudinis supernaturalis, à voluntate manendi & quiescendi in sua naturali felicitate seu excellentia: quia sicut homo peccans appetitu rerum sensibilium, simul recusat spiritualia & superiora bona, licèt vellet ea habere sine labore, & non carendo fruitione rerum sensibilium; ita etiam Angelus simul & eodem actu superbiæ recusavit beatitudinem supernaturalem, ut acquirendam ex gratia & meritis, & adhæsit suæ naturali fœlicitati, ut suo ultimo fini, non ordinando illam in supernaturalem, ut antea explicatum est. C D

ARTICULUS IV.

Quâ viâ peccatum in Angelorum mentes irrepserit?

ANgelos peccasse, idque inordinato propriæ excellentiæ & naturalis beatitudinis appetitu, sufficienter constat ex dictis: sed quæ fuerit illis causa peccandi, quâ viâ in eorum mentes virus hoc irrepserit, seu quæ fuerit secreta illa rima, quæ tanto malo aditum aperuerit, ænigma est obscurissimum, & ferè penitùs inextricabile, humanæ sapientiæ incognitum, vixque ipsis Angelorum mentibus pervium. Ut tamen aliqualis ejus notitia haberi possit, quædam breviter hic præmittenda sunt. E

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

SUppono primo ex Tractatu de peccatis, quod omnis defectus voluntatis, provenit ex 129
aliquo defectu intellectûs proportionato ipsi defectui voluntatis, propter summam connexionem & dependentiam voluntatis ab intellectu, tam in esse, quàm in operari; quæ tanta est, ut ipsa voluntas emanet ab essentia, mediante intellectu, & nihil operetur nisi circa objectum sibi propositum, & ab ipso cognitum: propterea communiter dicitur, quod voluntas est potentia cæca, sequens ductum rationis, sive quod est appetitus rationis vel intellectualis; quia scilicet ejus objectum est bonum cognitum ab intellectu. Cùm ergo peccatum sit aliquis defectus voluntatis, necessariò præsupponit aliquem defectum ex parte intellectûs, vel ignorantiæ, vel erroris, vel inconsiderationis. Unde Proverb. 14. dicitur: *Errant qui operantur malum*: & sæpe in Scriptura, peccatum, stultitia vel ignorantia appellatur. Et hinc ortum est commune illud axioma, *Omnis peccans est ignorans*, quod non debet intelligi de ignorantia speculativa, sed practica, & opposita dictamini prudentiæ. Hinc etiam Aristoteles 6. Ethic. docet, quod non potest esse peccatum in voluntate, existente in intellectu rectâ prudentiâ, hoc est rectâ cognitione practicâ. Et D. Thomas quæst. 1. de virtut. art. 6. ad 1. *Ad prudentiam*, inquit, *pertinet judicare de singulis agibilibus, prout sunt nunc agenda; quod quidem judicium corrumpitur per quodlibet peccatum; & ideò prudentiâ manente homo non peccat.*

Neque huic suppositioni contrariatur quidam articulus Parisiensis, in quo dicitur: *Intellectu existente in apice rationis, potest voluntas in oppositum*: hoc enim, ut interpretatur Cajetanus 1. 2. quæst. 77. art. 2. intelligendum est de intellectu existente in apice rationis, quoad universalia principia, non autem quoad particularia, vel quoad universalia & particularia in habitu, non in actu; vel de intellectu existente in apice rationis speculativè tantùm, non practicè; vel denique de intellectu stante in apice rationis, per modum consilii, non per modum imperii. 130

Suppono secundò ex eodem Tractatu, quatuor defectus in intellectu hominis vel Angeli reperiri, vel saltè excogitari posse. Primus omni intellectui creato & creabili communis est, & vocari solet *nescientia*, quæ est carentia cognitionis ejus quod quis non tenetur scire; unde ille non potest esse causa peccati. Secundus est ignorantia, quæ est privatio cognitionis habitualis & actualis eorum quæ quis tenetur scire; quare potest esse causa peccati, si sit vincibilis, ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 76. art. 2. Dixi *habitualis & actualis*, quia si quis actu sciat aliquid, licèt non sciat ex habitu, non potest dici ignorans: similiter si quis sciat aliquid habitu, licèt actu non consideret, non dicitur ignorans, sed inconsideratus. Tertius est positivus error intellectûs, consistens in falso de re aliqua judicio. Quartus denique est defectus considerationis, sive inconsideratio; & hæc duplex est, una negativa, dicens carentiam actualis considerationis, quando quis non tenetur actualiter attendere; altera privativa, eandé carentiã involvens, sed pro illa differentia temporis in qua tenebatur intellectus actualiter cõsiderare. Quæritur ergo, quisnã ex tribus ultimis 131

mis defectibus primum Angeli peccatum præcesserit, an ignorantia, vel error, aut inconsideratio? pura enim nescientia non potest esse causa peccati, ut dictum est.

§. II.

Resolutio difficultatis propositæ.

Dico igitur, primum Angeli peccatum non provenire ex ignorantia, vel ex errore, sed solùm ex inadvertentia, seu inconsideratione. Ita D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 110. ad 1. quæst. 16. de malo art. 2. ad 4. & hîc art. 1. ad 4. & communiter Theologi contra Ægidium & Pesantium, quos refert Nazarius.

133. Probatur prima pars: Angelus à principio suæ creationis habuit scientiam rerum omnium, tam naturalium, quàm moralium, nec non revelationem & fidem eorum omnium, quæ ad honestè operandum in ordine supernaturali necessaria erant: Ergo non potuit ex ignorantia aliqua primùm peccare. Consequentia patet: ignorantia enim alicujus objecti, non potest compati in aliquo intellectu, cum perfecta scientia, aut fide, & revelatione illus. Antecedens verò probatum manet ex dictis disp. 6. art. 3. ubi ostendimus intellectum angelicū, ratione sui excessus in gradu immaterialitatis, in hoc differre à nostro, quòd intellectus noster secundùm se, & initio suæ productionis est in pura potentia, respectu omnium intelligibilium, etiam naturaliū, caretque scientiâ habituali ipsorum: at verò intellectus Angeli habet congenitam scientiam habitualē illorum omnino perfectam, & habitualiter extensam ad illa, nec non revelationem & fidem eorum omnium, quæ ad honestè operandum in ordine supernaturali requiruntur: unde Ezechiel. 28. Lucifer dicitur plenus sapientiâ, & perfectus decore, à die conditionis suæ, ut ibidē ponderavimus.

134. Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis: Nam ut discurrit S. Thomas quæst. 16 de Dæmonibus art. 6. falsa opinio, sive error, est quædam defectiva operatio intellectûs, sicut partus monstruosus est quædam defectiva operatio naturæ; defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicujus principii, sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partûs: At si Angelus à principio suæ creationis habeat scientiam rerum omnium naturalium, & revelationem eorum omnium, quæ ad honestè operandum in ordine supernaturali requiruntur, non habet defectum alicujus principii cognoscendi, ut manifestum est; cum hac enim scientia & revelatione aliquis defectus in principiis cognoscendi objecta naturalia vel supernaturalia cohærere nequit: Ergo si habet scientiam rerum naturalium, & revelationem supernaturalium &c. ante primum ejus peccatum, error, seu falsum judicium de aliquo objecto, in ejus intellectu reperiri nequit.

135. Confirmatur primò specialiter quoad errorem circa objecta supernaturalia. Duobus tantùm modis concipere possumus Angelum errare circa objecta supernaturalia: vel judicando hæreticè falsa esse, quæ à Deo revelata sunt: vel judicando de illis aliquid, quod non est illi revelatum à Deo, nec per evidentem consequentiam ex revelatis deductum: Sed neutro modo potuit primum peccatum Angeli provenire ex errore: Ergo nullo modo. Major est certa. Minor probatur primò quoad primam partem: quia sicut actus credendi præsupponit piam affectionem voluntatis applicantis ad fidem, ita judicium hæreticum, vel infidele, præsupponit malam voluntatem applicantem ad illud: Ergo præsupponit peccatum (voluntas enim applicans ad judicium hæreticum non potest non esse peccatum) quod tamen adhuc non potest esse primum in Angelis, quia, ut suprà vidimus, primum Angelorum peccatū, debet necessariò esse actus prosecutionis finis ultimi: Ergo multò minùs illud judicium hæreticum, erit primum Angelorum peccatum. Et ex his probatur etiam Minor quoad secundam partem: quia etiam secundum judicium de objectis supernaturalibus, fieri non potest absque aliquo peccato temeritatis voluntatis, applicantis intellectum ad judicium de objecto superexcedenti, sine sufficienti fundamento. Unde D. Thomas loco citato ait: *In bono Angelo potest quidem respectu hujusmodi cognoscibilium* (scilicet ordinis supernaturalis) *esse defectus, sed simplicis negationis, secundùm quod Dionysius dicit cap. 7. Ecclesiasticæ Hierarchiæ, quòd à nescientia purgantur. Non autem potest in eis esse defectus falsæ opinionis: quia cùm voluntas eorum sit ordinata, non applicant intellectum suum ad judicandum de illis, quæ cognitionem eorum excedunt. Sed in malis Angelis, propter inordinatam & superbam voluntatem, potest esse respectu hujusmodi cognoscibilium, etiam defectus falsæ opinionis, in quantum exhibent præsumptuosè suum intellectum, ad judicandum de his, quæ eos excedunt.*

Probatur rursus eadem secunda pars conclusionis: Sicut sensus non decipitur per se, sed solùm per accidens, circa sensibile proprium, ita intellectus semper est verus, per se loquendo, circa proprium objectum; & ad summum decipitur per accidens, propter passionem insurgentem, aut actum vel habitum vitiosum, ratione quorum perturbatur; vel ab aliquo inferiori, putà phantasia, aut hujusmodi: Sed in Angelis nullæ sunt passiones, nec ante primum peccatum fuit aliquis habitus aut actus vitiosus, ut patet; nec denique potentiæ inferiores sensitivæ, à quibus obscuraretur vel perturbaretur eorum intellectus: Ergo ante primum peccatum, nullus potuit esse error in intellectu angelico. 136.

Confirmatur: Error intellectûs est malum quoddam grave naturæ rationalis: Sed non culpæ, nisi sit voluntarius, ac proinde præsupponat malum affectum voluntatis: Ergo pœnæ: Sed malum pœnæ supponit culpam: Ergo error non potuit reperiri in intellectu Angeli, ante primam ejus culpam. 137.

Quod potest ampliùs confirmari ex Augustino lib. 3. de libero arbitrio, cap. 24. ubi sic ait: *Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati:* Ergo multò minus est natura instituti Angeli, sed pœna damnati; ac proinde non potest convenire Angelo ante peccatum.

Ex dictis hactenus probata manet ultima pars cōclusionis: si enim ex una parte debuit necessariò præcedere aliquis defectus intellectualis, ut in prima suppositione monstravim⁹, & fusiùs in Tractatu de peccatis ostendemus: ex alia verò parte talis defectus non fuerit ignorantia, vel error, ut patet ex probatione primę & secundę partis conclusionis; cùm nullus alius defectus intellectualis supersit, pręter inconsiderationem privativā, necessariò sequitur eam in Angelis fuisse causam peccati, ac secretam illam rimam, per quam 138.

quam in illorum mentes virus hoc intravit. Unde D. Thomas quæst. 16. de malo art. 2. ad 4. *Semper in peccato defectus intellectûs, vel rationis, & voluntatis proportionabiliter se comitantur: unde non oportet ponere in primo peccato Dæmonis talem defectum intellectûs, ut aliquid falsum existimaverit, putà aliquod malum esse bonum, sed in hoc quod defecit ab apprehensione sua regulæ & ordinis ejus.*

139. Confirmatur & explicatur ampliùs hæc pars ex doctrina ejusdem S. Doctoris quæst. 1. de malo art. 3. ubi hæc scribit: *Hoc ipsum quod non est attendere actu ad talem regulam* (scilicet rationis) *in se consideratam, non est malum, nec culpa, nec pœna, quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primò rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regula procedit ad hujusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo quòd non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram, procedit ad incidendum.* Similiter etiam Angelus non peccavit ex eo præcisè quòd non consideravit legem divinam, prohibentem amare beatitudinem naturalem, absque ordine & relatione in Deum ut authorem & finem supernaturalem, sed ex eo quod absq; consideratione hujus regulæ & præcepti, beatitudinem illam adamavit, & in ea nimium sibi complacuit: unde tota malitia peccati Angelorum, refundenda est in inconsiderationem, seu potiùs in judicium inconsideratum, quod prius est in genere causæ formalis ipsa electione mala, & quodammodo posterius in genere causæ efficientis, ut ex solutione argumentorum patebit.

§. III.

Solutio objectionum.

140 Objicitur primò contra secundam partem conclusionis: D. Thomas in 2. ad Annibal. dist. 5. quæst. 1. art. 1. ad 1. ait: *Circa judicium eligibilium in Angelo error esse potuit, quamvis non circa absolutam cognitionem eorum ad quæ naturalis cognitio se extendit.*

Respondeo S. Doctorem non loqui ibi de errore formali, sed solùm de virtuali & interpretativo, qui in inconsideratione privativa consistit, ut clarè se explicat ibidem, dicens: *Intellectus Angeli licèt in eligendis non possit ligare passione, sicut in nobis accidit, potest tamen impediri à recto judicio eligibilis, per omissionem aliquorum quæ consideranda sunt.*

141. Objicitur secundò contra eandem partem: Si in Angelis non potuisset esse error ante primum peccatum, maximè quia est malum pœnæ, & sic nequit antecedere culpam: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Minor probatur: quia inconsideratio est malum quoddam naturæ angelicæ, & nihilominus admittitur ante culpam.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, inconsiderationem, præcisè & secundùm se sumptam, non habere rationem mali respectu naturæ angelicæ; nam juxta naturalem ejus conditionem est, quòd non semper sit in actuali & omnio perfecta consideratione omnium rerum: unde hujusmodi inconsideratio solùm habet rationem cujusdam nudæ & puræ negationis; eo proportionali modo quo limitatio in creaturis, secundùm se & præcisè sumpta, non habet rationem mali, sed est juxta naturalem conditionem earumdem creaturarum, habetq; rationem nudæ & puræ negationis respectu illarum. At verò error habet rationem mali propriè dicti, respectu naturæ angelicæ, quia est dispositio quædam positiva & disconveniens naturæ perfectè intellectuali; & propterea error qui secundùm se est malum pœnæ, respectu prædictæ naturæ perfectæ, non potest esse ante malum culpæ, & independenter ab eo; bene tamen prædicta inconsideratio secundùm se & præcisè sumpta. Dico, *secundùm se, & præcisè sumpta*: nam si consideretur secundùm id quod aliunde habet, nempe ut est voluntaria, seu quatenus habens illam inconsiderationem, vult cum ea procedere ad opus, ad quod rectè exequendum requiritur inconsideratio, planum est illam non esse purè negationem, sed privationem, habereq; rationem mali: verùm tunc supponit in aliquo genere causæ peccatum voluntatis; & ita malum hoc non est ante primum peccatum, ut magis patebit ex infrà dicendis.

Objicitur tertiò contra tertiam partem conclusionis: Juxta SS. Patres Angelus peccavit ex malitia; unde non est admissus ad pœnitentiam; sicut est admissus homo, quia peccavit ex infirmitate: Sed peccare ex malitia, non est peccare ex inconsideratione, sed potiùs ex plena deliberatione & consideratione; quia inconsideratio potiùs reducitur ad peccatum ignorantiæ & infirmitatis, quàm ad peccatum malitiæ: Ergo primum Angeli peccatum ex inconsideratione non processit: maximè cùm ex Scriptura constet, Luciferum, ejusq; sequaces, à bonis Angelis, & præsertim à Michaële dicente: *Quis ut Deus?* fuisse admonitos de his quæ considerare debebant, scilicet divinam similitudinem non esse superbè appetendam. 142.

Confirmatur: Eadem videtur esse ratio de primo peccato Angelorum, ac de peccato primorum parentum: Sed primi parentes non peccaverunt ex inconsideratione: Ergo nec mali Angeli. Minor probatur: nam Eva fuit admonita de præcepto divino, cùm serpens ei dixit: *Cur præcepit vobis Deus*, &c. Adam verò non fuit seductus, ut dicitur 1. ad Timotheum 2. 143.

Ad objectionem respondeo SS. Patres velle, ex eo peccatum hominis esse magis veniâ dignum quàm peccatum Angelorum, quia licèt utrumq; processerit ex inconsideratione, inconsideratio tamen hominis non oriebatur ex pura malitia, sicut inconsideratio Angelorum, quatenus mala, sed ex infirmitate carnis cum ipso congenitæ. Ita formaliter D. Gregorius lib. 4. Moralium cap. 9. *Duas* (inquit) *ad intelligendum creaturas Deus fecerat, angelicam videlicet & humanam: utramq; verò superbia percussit; sed una tegmen carnis habuit, alia verò nihil infirmum de carne gestavit: misertus ergo Creator, illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpæ, ex infirmitate aliquid constat habuisse; & eò ampliùs debuit apostatam Angelum repellere, quo cùm à persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit.* Item lib. 9. cap. 28. *Angelorum* (inquit) *Spiritus idcirco irremissibiliter peccaverunt, quia tanto robustiùs stare poterant, quanto eos carnis commixtio non tenebat. Homo verò idcirco post culpam veniam meruit, quia per carnale corpus aliquid, quo seipso minor esset, accepit.* 144.

Ad illud quod additur ex Scriptura dico, quòd admonitio facta per Michaëlem & bonos Angelos, cùm fuerit facta post visam superbiam & resistentiam malorum, fuit posterior, saltem naturâ, peccato ipsorum; unde illa non potuit impe- 145.

impedire quòd mali Angeli ex inconsideratione peccarent; maximè quia ex vi hujus admonitionis solùm habuerunt considerationem speculativam, non autem practicam & imperativam, quæ erat necessaria ad cōtinendam voluntatem.

146. Ad confirmationem, datâ Majori, nego Minorem. Ad cujus probationem dicendum est, quòd licèt Eva, diabolo proponente, consideraverit præceptum divinum; tamen cùm ad Dei similitudinem à Dæmone propositam, per scientiam boni & mali consequendam, inclinavit affectum, præcepti considerationem abjecit, & ita divinam appetendo similitudinem, cum tali inconsideratione peccavit. Adam verò dicitur non fuisse seductus, quia non fuit primò seductus in universali, sed tantùm in particulari eligibili, ut explicat S. Thomas supra caput citatum Apostoli lect. 3. his verbis: *Seductio autem duplex est, scilicet in universali, & particulari eligibili, quæ est ignorantia electionis. Quicumq; ergo peccat, seducitur ignorantia electionis in particulari eligibili: mulier autem fuit seducta, ignorantiâ in universali, quando scilicet credidit quod serpens dixit; sed vir non credidit hoc, sed deceptus fuit in particulari, scilicet quòd gerendus esset mos uxori, & cum ea comedere deberet; & inexpertus divinæ severitatis, credidit quod facilè ei remitteretur.*

147. Objicitur ultimò: Si primum Angelorum peccatum, ex inconsideratone, seu judicio inconsiderato procederet, tale judicium deberet esse culpabile, subindeq; voluntarium, ut constat: Sed non fuit culpabile nec volutarium: Ergo ex illo non processit primum peccatum Angelorum. Probatur Minor: Vel enim esset culpabile & voluntarium, per illum actum voluntatis quem regulat, & in quo consistit primum peccatum Angelorum, vel per alium actum priorem? Neutrum dici potest: Ergo &c. Probatur Minor quoad primum: Tum quia cùm omnis regula sit prior mensurato, judicium illud debuit actū voluntatis quem regulat, & in quo consistit primum Angelorum peccatum, præcedere; atque adeò non fuit voluntarium per illum actum; Tum etiam, quia non salvaretur quòd quilibet defectus voluntatis oriatur ex aliquo priori defectu intellectûs; nam si judicium illud inconsideratum, fuisset malum & culpabile, per illum actum voluntatis quem regulabat, non ipse intellectus, sed potiùs voluntas fuisset prima radix defectûs, tam sui ipsius, quàm intellectûs. Probatur eadem Minor quoad secundum: quia prior ille actus, per quem tale judicium esset culpabile, debuisset esse etiam regulatus per aliud judicium inconsideratum; de quo idem posset fieri argumentum, & sic in infinitum. Sequitur ergo primum Angelorum peccatum, ex inconsideratione seu judicio inconsiderato procedere non potuisse.

148. Huic difficili argumento respondent communiter nostri Thomistæ, judicium illud inconsideratum, esse voluntarium & culpabile, per ipsum actum voluntatis quem regulat; ita ut judicium antecedat in genere causæ formalis extrinsecæ & regulativæ, subsequatur verò in genere causæ efficientis: quia dicunt voluntatem Angeli per primam volitionem malam applicare & movere quantùm ad exercitium intellectum, ad judicium inconsideratum, & è contra intellectum per tale judicium movere voluntatem quoad specificationem; subindeq; hoc adhuc posito salvari, quòd quilibet defectus voluntatis oriatur ex aliquo defectu intellectûs, priori in genere causæ formalis extrinsecæ & objectivæ, quamvis non simpliciter & in omni genere.

Verùm nisi hæc solutio magis explicetur, satis graves patitur difficultates. Quamvis enim certum sit, voluntatem movere intellectum, quantùm ad exercitium, & moveri ab ipso quoad specificationem; non videtur tamen possibile, primam volitionem malam Angelorum, potuisse dependere, & esse posteriorem judicio inconsiderato, etiam in genere causæ formalis extrinsecæ, si tale judicium fuit ab illa in genere causæ efficientis: quia causa efficiens, naturâ saltem, præsupponitur suo effectui ut existens, & consequenter extra omnem modum dependentiæ & causalitatis. Deinde judicium regulans actum voluntatis, concurrit ad illum in genere causæ efficientis, saltem moralis, secundùm omnes, imò & physicæ, juxta Cajetanum, & plures alios ex nostris Thomistis: Sed implicat aliquid esse causam & effectum, prius & posterius respectu ejusdem, in eodem saltem genere causæ: Ergo tale judicium non potest dependere, & esse posterius actu voluntatis quem regulat, in genere causæ efficientis. 149.

Has tamen instantias solvere facilè poteris, dicendo quòd licèt repugnet causam efficientem dependere in genere causæ efficientis, aut etiam formalis, à suo effectu, secundùm illam rationem secundùm quam efficitur ab ea, ut probat utrumq; argumentum: nullum tamen est inconveniens, quòd aliquid sit causa efficiēs alterius, secundùm unam rationem, & quòd ab eodem secundùm aliam rationem dependeat in quocumq; genere causæ: quia tunc non verificatur aliquid esse causam & effectum prius & posterius, respectu ejusdem. Sic autem contingit in proposito: nam illud judicium inconsideratum habet & quòd sit cognitio ad tale objectum terminata, & quòd sit cognitio voluntaria & culpabilis: quatenùs voluntaria & culpabilis, ita dependet in genere causæ efficientis à prima volitione mala Angelorum, ut in nullo genere causæ eam ut sic spectata præcedat, quatenùs verò est cognitio ad tale objectum terminata, antecedit volitionem malam in genere causæ formalis extrinsecæ, dirigentis & regulantis; eam tamen sub illa ratione non subsequitur in genere causæ efficientis. 150.

Ex dictis in hoc articulo intelliges, unicam tantùm esse viam, per quam peccatum in naturam angelicam subintrare potuit, nempe inadvertentiam, seu inconsiderationem: cùm tamen triplex in hominem ad peccatum pateat aditus, ignorantia scilicet, infirmitas, & malitia; imò ferè tot pateant viæ, quot sunt sensuum aditus, quibus peccatum in animam intrat, & intra secretiora cordis illabitur. *Per quinque enim corporis sensus* (inquit Bernardus) *veluti per quinque portas, visum scilicet, auditum, gustum, odoratum, & tactum, sagittis suis nos vulnerat, & mors intrat in animam nostram. Respicit oculus, & mentis sensum avertit. Auris audit, & intentionem cordis inflectit. Odoratus cogitationem impedit. Os loquitur, & fallit. Per tactum ardor libidinis pro aliqua parva occasione excitatur, & nisi illico respuatur, subitò totum corpus occupat, urit, & incendit. Præterea caro suggerit mollia, mundus vana, diabolus amara. Heu quot ad peccandum irritamenta! quot laquei! quot viæ! undiq; tentamenta, undiq; pericula; quocumq; me vertam, nulla est securitas.* 151. *In medit cap. 14.*

ARTIC.

ARTICULUS V.

Vtrùm Angelus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

152. Angelum in primo instanti creationis non peccasse, ita certum est apud Scholasticos, ut D. Thomas quæst. 6. de Dæmonibus art. 4. & in 2. dist. 3. quæst. 1. art. 1. & hîc art. 5. dicat contrariam opinionem fuisse reprobatam ab omnibus Magistris tunc Parisiis legentibus. Et meritò: apertè enim contradicit sacræ Scripturæ, in qua habetur Angelos malos fuisse aliquando bonos: v.g. Ezechiel. 18. de Lucifero dicitur: *Perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, inventa est iniquitas in te.* Et Joan. 8. dicitur Diabolum in veritate non stetisse: & in canonica Jacobi, malos Angelos non servasse suum principatum. Denique Isaiæ 14. sub figura principis Babylonis de Diabolo dicitur: *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris?* Quibus verbis etiam innuitur Luciferum valdè manè, & dum oriebatur, è cœlo cecidisse: quia immediatè post primum suæ conditionis instans, in secunda scilicet discreti sui temporis mora, peccavit, ut disputatione præcedenti ostensum est. Unde in Concilio Lateranensi, cap. *firmiter* de summa Trinitate, sic habetur: *Diabolus & alii Dæmones, à Deo quidem naturâ creati sunt boni: sed ipsi per se facti sunt mali.* Et Origenes in homil. in Ezechel. *Serpens*, inquit, *non semper fuit serpens, primò quidem à Deo bonus creatus; sed propriæ voluntatis pravitate Dæmon effectus.* Unde in Concilio Bracarensi 1. damnatur qui dixerit *Diabolum non fuisse priùs Angelum bonum à Deo factum.* Demum si Angelus statim initio creationis peccasset, non fuisset in gratia conditus, cùm peccatum & gratia, de lege saltem Dei ordinaria, simul esse nequeant: Consequens repugnat Scripturæ & SS. Patribus disp. præcedenti art. 2. citatis: Ergo &c. Difficultas ergo solùm est, utrum licèt de facto Angeli in primo creationis instanti non peccaverint, in eo tamen, saltem de potentia Dei absoluta, peccare potuerint?

153. Partem affirmativam tenet Scotus in 2. dist. 5. quæst. 2. quem ex modernis sequuntur Suarez, Vasquez, Molina, Valentia, & alii: negativa verò communis est in Schola D. Thomæ, eamque ex professo docent non solùm S. Doctor, & omnes ejus Discipuli, sed etiam plures alii, tum antiqui, ut Alensis, Richardus, Divus Bonaventura, Hugo à S. Victore, tum moderni, ut Arrubal, & Granado; quamvis diversis nitantur principiis.

§. II.

Conclusio negativa statuitur.

154. Dico igitur: Angelus in primo instanti suæ creationis peccare non potuit.

Probatur primò conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 5. quæ sic potest proponi. Si Angelus in primo instanti creationis peccaret, tale peccatum Deo ut authori ac motori speciali tribueretur: Sed implicat peccatum Deo attribui: Ergò & Angelum in primo instanti creationis peccare. Minor patet, Major autem sic probatur à D. Thoma. Prima operatio quæ incipit cum ipso esse rei, tribuitur Authori naturæ ipsius rei: Ergo si Angelus in primo instanti creationis peccaret, tale peccatum Deo ut authori tribueretur. Consequentia est manifesta, Antecedens verò, in quo est tota difficultas, multipliciter suadetur. Primò quia idcirco motus gravium & levium ad suum locum naturalem, sive centrum, dicitur inesse eis à generante, quia incipit cum esse illorum, quoties producuntur extra locum suum naturalem. Secundò probatur exemplo tibiæ, quæ si nascatur curva, & statim incipiat claudicare, claudicatio reducitur in debilitatem principii generantis. Tertiò, quia idcirco motus cordis in animalibus generanti tribuitur, quia incipit unà cum ipsis animalibus. Ratio autem horum omnium est, quia operatio quæ incipit cum esse rei productæ, est veluti corollarium quoddam sequens ad naturam illius, & ita debet esse ab agente dante illi esse: propter quod communiter dici solet, quòd qui dat esse, dat etiam consequentia ad esse, quæ nimirum in primo productionis instanti fiunt.

Addo quòd operatio procedens à natura, secundùm inclinationem ab Authore naturæ acceptam, ipsi naturæ authori debet attribui, v. g. moveri sursum, dicitur inesse igni à generante, quia est secundùm inclinationem quam habet à generante ad locum sursum: Sed operatio quæ incipit simul cum esse rei, procedit à natura secundùm inclinationem ab authore naturæ acceptam: Ergo ipsi naturæ authori debet attribui. Major patet, Minor probatur. Cùm res incipit esse, non habet aliam inclinationem & dispositionem, præter illam quam accipit ab authore naturæ: Ergo si tunc operatur, oportet quòd operetur secundùm inclinationem ab authore naturæ acceptam.

Dices primò: Ignis in eodem instanti quo est, calefacit & illuminat, & tamen generanti non tribuitur illa calefactio & illuminatio: Ergo hæc propositio D. Thomæ: *Operatio quæ incipit cum ipso esse rei, tribuitur authori ipsius rei:* falsa est, subindeque totus noster discursus, falso nititur principio. 155.

Sed contra: Hæc propositio Divi Thomæ non est intelligenda de omni operatione quæ incipit cum esse rei, sed de illa solùm quæ se habet ut principium cæterarum, & constituit ipsam rem genitam in actu primo ad se movendum: & ita calefactio & illuminatio, licèt incipiant cum esse ignis, non tamen tribuuntur generanti; sicut nec motus vitales qui sequuntur post motum cordis, etiamsi simul tempore fiant cum illo; quia hæc non incipiunt tanquam principia requisita ut ignis vel animal constituantur in actu primo, seu in statu connaturali & apto ad se movendum: at verò prima operatio Angeli, incipiens cum esse illius, ipsum in actu primo ad se movendum & operandum constituit, ut infrà patebit: Ergo illa tribui debet Authori naturæ, & à Deo ut speciali motore procedere. 156.

Dices secundò cum Molina, Valentia, & Becano, quòd licèt operatio naturalis, seu determinata ad unum per modum naturæ, quæ incipit cum esse rei, tribui debeat specialiter authori ipsius rei, ut patet in exemplis adductis, non tamen actio vitalis & libera, qualis est prima Angeli operatio: 157.

ratio: nam eo ipso quòd sit vitalis & libera, debet A esse à principio intrinseco, non verò ab agente extrinseco, movente & applicante ad ipsam.

158. Sed contra: Licèt de ratione actionis vitalis & liberæ sit quòd procedat à principio intrinseco eliciente, ei tamen non repugnat procedere à principio extrinseco movente & applicante, imò potiùs prima operatio libera hoc exigit necessariò, ut infrà ostendemus, & manifestè declarat Divus Thomas 1. 2. quæst. 109. art. 2. ad 1. his verbis: *Homo est dominus suorum actuum & volendi & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam: sed quod deliberet vel non deliberet; etsi hujusmodi etiam sit dominus, o-* B *portet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem; & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc, quòd liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo.*

Addo ex eodem S. Doctore quæst. 16. de malo art. 4. ad 6. quòd prima Angeli operatio, debet esse aliquâ ratione naturalis: nam sicut natura est illud quod est prius in qualibet re, ita oportet ut illud quod pertinet ad naturam, sit prius in unoquoque: unde etiam in voluntate Angeli primò debet esse operatio, quæ dicatur naturalis, ratione alicujus determinationis ad unum, saltem quoad specificationem, ita ut antecedat operationem liberam quoad specificationem & exercitium.

159. Dices tertiò cum Scoto: Licèt operatio defectuosa incipiens cum esse rei productæ, tribui possit & debeat ipsius authori, si solus in illam operationem influat, secùs tamen si non nisi cum re producta influat in illam; tunc enim defectus illius operationis, debet rei productæ, indebito modo operanti, duntaxat attribui; unde cùm solus Deus non influat in primam operationem Angeli, sed ipse Angelus eam simul cum Deo producat, si illa sit defectuosa, & defectus non debet in Deum refundi, sed in Angelum malè operantem, & à rectitudine divini concursûs se subtrahentem.

160. Sed contra: Licèt author rei productæ non influat solus in primam ipsius operationem, solus tamen ad illam movet & applicat, ut videbitur infrà: hoc autem sufficit, ut defectus talis operationis illi tribuatur; quia causa dirigens & applicans, non minùs dicitur causa actionis, quàm causa eliciens.

161. Probatur secundò conclusio: Angelus in primo instanti suæ creationis, non potuit habere malam & defectuosam cogitationem intellectûs: Ergo neque malam & defectuosam operationem voluntatis. Consequentia patet: quia (ut articulo præcedenti ostendimus, & latiùs in Tractatu de peccatis expendemus) non potest esse peccatum in voluntate, sine aliquo defectu in cognitione intellectûs. *Disp. 7. art. 2.* Antecedens probatur: cùm illa cogitatio, quam in primo instanti habet Angelus, sit omnium prima, debet esse immissa à Deo; siquidem non est liberè electa ab Angelo, quia ante omnem liberam electionem, præcedit prior cogitatio intellectûs: Sed mala & defectuosa cogitatio, ex qua infallibiliter sequitur peccatum, non potest à Deo ut speciali motore immitti; aliàs peccatum illi imputaretur: Ergo Angelus in primo instanti creationis, malam & defectuosam cogitationem intellectûs habere non potuit.

Dices: Deus sæpè causat in nobis cogitationes, ex quibus videt futurum peccatum; & tamen non imputatur illi peccatum, nec nos excusamur ab hujusmodi peccato, quia cogitationes illæ relinquunt voluntatem liberam: Ergo licèt prima cogitatio Angeli debeat esse immissa à Deo, non sequitur tamen quòd operatio voluntatis ad eam sequuta, attribuatur & imputetur illi, si sit deficiens.

Respondeo, quasdam esse cogitationes quas 162. Deus in nobis causat solùm per modum causæ universalis, non excludendo quin simul sint ex libera applicatione voluntatis, & alias quas nobis specialiter immittit sine nobis, per modum moventis particularis: quamvis autem ad cogitationes primo modo à Deo immissas, possit primò & immediatè sequi actus malus in voluntate, secùs tamen ad cogitationes secundi generis. Et hujus ratio est, quia non potest esse defectus in voluntate, nisi sit defectus in dictamine intellectûs: in illo autem dictamine quod Deus format primo modo, potest esse defectus proveniens ab ipsa voluntate, quæ sub Deo prædeterminante applicat intellectum ad illud formandum: at verò in secundo nequit esse aliquis defectus; quia cùm solus Deus ad illud applicet intellectum, ab illo solo proveniret ille defectus. Unde negandum est suppositum, loquendo de cogitationibus quas Deus immittit nobis sine nobis, quòd nimirum videat futurum ex illis immediatè peccatum: oportet C enim quòd primus actus voluntatis ex illis sequutus sit rectus, quamvis postea possit voluntas se ad malum applicare, applicando intellectum ad aliquod dictamen deficiens; sicut de facto dæmones in secundo instanti, cognitione à Deo immissâ malè utentes, applicaverunt intellectum ad judicium inconsideratum de sua excellentia ac beatitudine naturali diligenda, sine dependentia & subordinatione ad Deum ut authorem & finem supernaturalem.

Tertiò probatur conclusio: Ut Angelus possit 163. peccare in aliquo instanti, requiritur quòd possit seipsum movere & applicare ad illum actum qui dicitur peccaminosus: Atqui Angelus in primo in- D stanti suæ creationis, non potest se movere & applicare ad primum actum quem elicit, sed ad illum debet necessariò moveri & applicari à Deo: Ergo in illo instanti peccare non potest. Major patet, Minor verò sic ostenditur. Ut Angelus posset seipsum movere & applicare ad primum actum, opporteret ut per ordinem ad illum non esset in pura potentia, sed aliquo modo in actu: cùm enim ex una parte movens reducat mobile de potentia in actum, ex alia verò id non possit præstare per potentiam, sed per actum; ut Angelus se moveret & applicaret ad primum actum, debet præsupponi in actu priori, per quem ad primum a- E ctum se moveret & applicaret: Sed hoc manifestè involvit contradictionem: Ergo implicat quòd Angelus seipsum moveat & applicet ad primum actum; sed necessariò ad illum debet moveri & applicari ab aliquo exteriori principio, scilicet à Deo; sicut ad primum motum cordis animal movetur à generante.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Li- 164. cèt voluntas, & quælibet alia potentia vitalis, elicitivè causet omnes suos actus, non causat tamen omnes applicativè, sive quod idem est, non se movet ad omnes, sed interdum specialiter debet applicari ab aliquo alio exteriori principio: cujus ratio est, quia voluntas non se applicat ad aliquem

quem actum, nisi ex prævio dictamine ad quod prius applicat intellectum, nec potest applicare intellectum, nisi ex aliqua priori notitia, quia nihil volitum, quin præcognitum: unde ne detur processus in infinitum, debet fieri resolutio omnium motuum voluntatis in aliquod principium exterius movens, à quo applicetur intellectus specialiter ad formandum dictamen, & consequenter etiam moveatur voluntas ad primum actum, ex quo ipsa possit postea se movere. Ex quibus evidenter concluditur, voluntatem angelicam elicere quidem primam operationem, quæ cum esse illius incipit, sed non se applicare ad illam: quia ante primam operationem, non potest formare in intellectu, aut applicare intellectum ad formandum dictamen, quo mediante se applicet, sed debet intellectus ab alio moveri ad hujusmodi dictamen formandum: non est autem alia causa à qua moveri possit intellectus, quàm ipsemet Deus; cùm ipse solus possit illabi menti angelicæ, & intra intellectum & voluntatem ejus operari: Ergo Deus debet movere & applicare intellectum Angeli ad primum illud dictamen, non solùm ut motor generalis, & per influxum illum prævium & generalem, quo causas omnes ad agendum prædeterminat, juxta modum ipsarum, sed etiam ut motor particularis, & speciali quodam modo, efficiendo scilicet respectu illius, quod facit ipsa voluntas respectu aliorum subsequentium. Unde sicut defectus in dictamine, ex speciali applicatione voluntatis procedente, & in actu voluntatis per illud regulato, refunditur in voluntatem applicantem, ita si esset defectus in primo illo dictamine ad quod Deus specialiter applicat, & in actu voluntatis per illud immediatè regulato, talis defectus esset à Deo.

165. Dices: Si primus actus voluntatis angelicæ reduceretur in Deum, specialiter applicantem ad primum dictamen regulativum illius, talis actus non esset liber: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Nam ille actus voluntatis non est liber, qui non regulatur per dictamen sive judicium practicum quod sit in potestate voluntatis: At in casu posito primus actus voluntatis Angelicæ non regularetur per dictamen sive judicium practicum, quod esset in potestate ipsius voluntatis, sed quòd à solo Deo applicante procederet: Ergo non esset liber.

166. Respondeo distinguendo Majorem: Talis actus non esset liber omninò, id est quoad specificationem simul & exercitium, concedo: non esset liber aliquo modo, & saltem quoad exercitium, nego. Quamvis enim ad libertatem omnino completam, in qua voluntas dicatur se movere, sit necessarium quòd reguletur per dictamen quod sit in ipsius potestate, & quod ex eius applicatione procedat, ad libertatem tamen contradictionis, & inchoativam libertatis completæ, sufficit judicium indifferens, quod utramque partem ut convenientem proponat, intimando tamen unam potiùs quàm aliam esse hîc & nunc omnibus pensatis eligendam. Addo quod, licèt primum dictamen regulativum voluntatis angelicæ, non sit in eius potestate simpliciter, & quoad eius incæptionem, est tamen in eius potestate secundùm quid, & ex parte objecti, & quoad continuationem; quod sufficit ad libertatem exercitii.

167. Ex dictis inferes, quòd si Deus produceret hominem in statu usûs rationis, primus actus quem haberet, esset necessariò ordinatio in bonum honestum, sive intentio beatitudinis, saltem in communi, ad quem deberet à Deo applicari ut ab agente particulari; & sic in eodem instanti non posset habere actum aliquem malum; quia omnis actus quem haberet, esset ab illa prima intentione boni, prout esset ex speciali applicatione Dei; quamvis postea quando illa intentio desineret esse à Deo ut ab agente particulari, eò quòd inciperet à voluntate liberè conservari, possent ab ea procedere plures actus mali, mediâ applicatione voluntatis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra præcedentem conclusionem: Homo potest peccare in primo instanti usûs rationis: Ergo & Angelus in primo instanti suæ productionis. Consequentia videtur bona ex paritate rationis. Antecedens probatur: quia ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 89. art. 6. & eius Discipuli communiter, puer ad usum rationis perveniens, tenetur in primo instanti se convertere ad Deum; quod tamen præceptum non omnes, imò fortè pauci, adimplent. 168.

Confirmatur: Homo in primo instanti suæ productionis, seu unionis animæ ad corpus, contrahit peccatum originale: Ergo similiter Angelus in primo instanti suæ productionis poterit aliquod peccatum contrahere seu committere. 169.

Ad objectionem respondet primò Joannes à S. Thoma, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem: quia puer perveniens ad usum rationis, elicit actum deliberatum, movendo se & formando sibi dictamen, quod proinde potest esse defectuosum; non autem Angelus in primo instanti creationis, ut suprà ostensum est. Ratio hujus est: quia puer antecedenter ad hunc actum quem elicit in primo instanti usûs rationis, habet alios actus imperfectos intellectus & voluntatis, ex quibus ad operandum deliberatè se movet: & quia illæ volitiones antecedentes, possunt versari, & frequenter versantur, propter malam assuetudinem puerorum, circa delectabilia rationi contraria, ideò licèt non sint tunc peccaminosæ, defectu libertatis, potest tamen puer juxta illas applicare in primo instanti usûs rationis intellectum ad dictamen defectuosum, & consequenter voluntatem ad volitionem peccaminosam, absq; eo quòd defectus refundatur in Deum, utpote qui solùm concurrit & applicat per modum causæ generalis, ipsa verò voluntas pueri est causa specialiter applicans, & non tantùm eliciens. Cæterùm hæc ratio non habet locum in Angelis: quia Angeli non habent disponi ab actu imperfecto ad perfectum ut veniant ad usum rationis, sed statim à principio liberè operantur; unde antequam perveniant ad usum rationis, non eliciunt aliquam operationem imperfectam, ex qua se moveant & applicent ad actus deliberatos. 170.

Respondeo secundò cum multis aliis Thomistis, distinguendo Antecedens: homo potest peccare in primo instanti usûs rationis, si intelligatur de primo instanti initiativo attingentiæ usûs rationis, nego: si de terminativo, concedo. 171.

Explicatur solutio: Homo non incipit attingere usum rationis in unico instanti physico, sed in aliqua morula temporis, longiori aut breviori secundùm quòd fuerit subtilioris aut tardioris ingenii; cujus ratio est, quia non attingit usum rationis

rationis, per discursum formalem, procedendo de cognitione confusa & in communi, ad distinctam; unde in primo instanti illius morulæ, quod dicitur instans initiativum attingentiæ usûs rationis, homo se habet sicut Angelus in instanti creationis, quia ejus intellectus applicatur à Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter sequitur primus actus rectus voluntatis; ex hoc verò actu applicat se ad consilium & deliberationem, in cujus instanti terminativo potest esse peccatum; sicut potuit esse in Angelo statim post creationem, quando plenè potuit deliberare & se movere. De hoc ergo instanti terminativo primi discursus humani, intelliguntur ea quæ docentur à Divo Thoma loco citato, non autem de instanti initiativo: quia omnis actus, quem in illo instanti homo potest habere, est ex speciali motione Dei; & sic in eo nequit esse peccatum; sicut nec in actu Angeli in primo instanti creationis elicito. Est tamen hæc notabilis differentia inter Angelos in primo instanti creationis, & hominem in primo instanti initiativo primi discursûs, quòd homo in tali instanti postulat solùm applicari à Deo ad cognitionem & volitionem beatitudinis, sive boni in communi; ex quo potest immediatè postea se movere ad beatitudinem illam quærendam in bonis sensibilibus, aut in bono honesto, Deo solùm operante per modum agentis universalis: At verò Angelus ex altiori gradu perfectionis quo excedit hominem, petit à Deo tunc moveri ut ab agente particulari ad cognitionem & amorem ultimi finis materialiter & in particulari; quia habet ex sua natura non procedere de potentia ad actum, sive de imperfecto ad perfectum, ut alibi explicatum est.

172 Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego etiam consequentian & paritatem. Ratio disparitatis est, quia anima hominis non contrahit peccatum originale, eo modo quo Angelus personale, per propriam scilicet operationem, sed illud contrahit, quia efficitur pars humanæ naturæ jam infectæ peccato primi parentis: ex hac autem differentia fit quòd contractio peccati originalis in puero, licèt in primo instanti productionis ipsius contingat, non debeat refundi in Deum, sed in Adamum; secùs verò contractio peccati actualis, quæ contingeret in Angelo in primo instanti sui esse. Solutio est D. Thomæ quæst. 16. de malo art. 4. ad 21. ubi sic habet: *Anima in primo instanti suæ creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum: unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.*

173. Objicies secundò: Angelus in primo instanti suæ creationis habuit omnia requisita, tam ex parte intellectûs, quàm ex parte voluntatis, ad hoc ut si vellet, tunc peccaret: Ergo potuit in illo instanti peccare. Consequentia patet, Antecedens probatur: quia ex parte intellectûs nihil aliud videtur requiri ad posse peccare, quàm perfectus usus rationis; & ex parte voluntatis, nihil aliud quàm perfecta libertas: Sed Angelus habuit utrumque in primo instanti suæ creationis: Ergo &c.

174. Respondeo negando Antecedens: nam unum ex requisitis ad hoc ut Angelus possit peccare in aliquo instanti, est, quòd seipsum possit movere & applicare ad illum actum qui dicitur peccaminosus: non potest autem Angelus, ut vidimus, seipsum movere & applicare ad primum actum sui intellectûs & voluntatis, sed necessariò debet hæc motio & applicatio fieri ab auctore naturæ angelicæ.

Addo quod, ad peccandum, ex parte intellectûs requiritur defectuosum dictamen; ex parte autem voluntatis libertas completa, & perfecta, & quæ sit contrarietatis & contradictionis, sive quoad specificationem simul & exercitium: Sed neutrum habuit Angelus in primo instanti suæ creationis: Ergo falsum quod habuerit omnia requisita ad peccandum. Probatur Minor quoad dictamen: quia tunc non potuit defectuosum illud dictamen habere à se, cùm ad primum dictamen voluntas non possit applicare intellectum, ut suprà ostendimus: nec etiam à Deo, quippe qui non potest defectuosè applicare intellectum, seu ad formandum defectuosum dictamen movere. Probatur etiam eadem Minor, quoad perfectam & completam libertatem: quia tunc Angelus habuit solùm libertatem contradictionis, sive quoad exercitium, non verò contrarietatis, sive quoad specificationem: Tum quia tunc debuit moveri specialiter à Deo, qui tamen non potest indifferenter movere ad bonum & malum, sed ad bonum tantùm: Tum etiam, quia cùm prius sit in voluntate, quòd sit natura, quàm quòd sit libera, consequens est ut operatio correspondens ipsi ut causæ naturali, prior sit aliquo modo, quàm operatio quæ correspondet ipsi ut agenti libero, ut suprà ostensum est.

175. Dices: Ad hoc ut Angelus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit, sufficit quòd in eo instanti fuerit liber, libertate contradictionis & exercitii: Ergo saltem si hanc libertatem in primo instanti creationis habuit, in illo peccare potuit. Consequentia patet, Antecedens probatur. Angelus in primo instanti suæ creationis tenebatur præcepto divino elicere actum dilectionis Dei super omnia: At si fuit liber quoad exercitium, respectu prædicti amoris, potuit tunc non amare, seu amorem illum omittere; maximè quia tunc Deus potuit illi denegare auxilium efficax ad illum eliciendum; hujus enim auxilii collatio illi non erat debita, sed omnino liberalis & gratuita: Ergo tunc potuit Angelus peccato saltem omissionis peccare: nam posse peccare peccato omissionis, est posse non elicere actum ad quem aliquis ex præcepto tenetur, seu posse illum omittere.

176. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem, concessa Majori distinguo Minorem. Potuit non amare, seu amorem omittere, potentiâ consequenti, seu in sensu diviso, concedo: potentiâ consequenti, seu in sensu composito, nego. Vel secundò distinguo, potuit non amare, prout non amare dicit præcisè puram negationem amoris, concedo: prout dicit privationem amoris: nego. Vel tertiò, potuit non amare, seu amorem omittere, omissione physicâ & naturali, concedo: omissione morali & culpabili, nego. Unde egregiè Cajetanus hîc art. 6. §. *ad hoc breviter*, ait voluntatem Angeli in primo instanti potuisse incurrere omissionem actûs (quia aliàs libera non fuisset) non tamen omissionis peccatum.

Possunt autem hæc explicari exemplo Christi Domini, qui respectu actûs cadentis sub præcepto fuit liber quoad exercitium; & tamen peccare non potuit: quia quamvis illum actum potuerit non elicere, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentiâ consequenti, & in sensu composito: vel quia licèt potuerit omittere talem

talem actum, prout omissio est pura negatio actûs oppositi, non tamen ut est privatio prædicti actûs, ut debiti: de quo plura in Tractatu de Incarnatione, cùm agemus de concordia libertatis Christi cum ejus impeccabilitate.

Disp. 11. a. 5. §. 3.

Ad illud verò quod subjungitur de denegatione auxilii efficacis ad actum amoris eliciendum, dicendum est, quòd licèt Deus possit absolutè denegare Angelo in primo instanti suæ creationis tale auxilium efficax, non tamen ex hypothesi quòd illum elevaverit ad ordinem supernaturalem. Cùm enim gratia perficiat Angelum, juxta modum naturæ ipsius, conditio autem naturæ angelicæ exigat habere in primo instanti dilectionem Dei ut ultimi finis naturalis; fit ut Angelo elevato ad ordinem supernaturalem debeatur actus charitatis; & ideò Deus, suppositâ hac elevatione, tenetur dare auxilium efficax ad eliciendum hunc actum in primo instanti: aliàs Angelus in primo instanti esset conversus in Deum ut ultimum finem naturalem, & privativè aversus ab eo ut fine supernaturali, utpote ad quem ut talem tenetur se convertere. Sicut ex suppositione quod Deus imponat Christo Domino præceptum dilectionis supernaturalis, tenetur illi dare auxilium efficax supernaturale, quia persona impeccabilis est.

177. Objicies tertiò: Angelus in primo instanti suæ creationis mereri potuit, & de facto meruit, ut docet S. Thomas hîc art. 5. ad 3. & 4. Ergo etiam in eodem instanti potuit demereri seu peccare. Consequentia probatur: quia plus requiritur ad merendum, quàm ad demerendum, nam mereri est bonum quoddam perfectum, demereri autem est malum.

178. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dico non plus, imò minùs requiri ex parte indifferentiæ voluntatis ad merendum, quàm ad peccandum: nam ad merendum sufficit libertas quoad exercitium, ut patet in Christo, & in sanctis confirmatis in gratia; cùm tamen ad peccandum requiratur ista, & insuper libertas quoad specificationem, seu libertas contrarietatis, quæ est inter bonum & malum. Tamen cum hoc stat commune illud axioma, nempe quòd plus requiritur ad bonum, quàm ad malum: quia ad bonum requiritur concursus omnium circumstantiarum debitarum; ad malum verò sufficit defectus unius ex illis, juxta illud commune effatum: bonum ex integra causa; malum verò ex quocunque defectu.

Addo quod, licèt Angelus in primo instanti meruerit præmium perfectum & plenum, non tamen perfecto & pleno modo: quia licèt liberè illud meruerit, non tamen omnino movendo se, sed ut peculiariter motus & applicatus à Deo ad eliciendum actum charitatis, necessarium quoad specificationem, & liberum solùm quoad continuationem & exercitium: Ex hoc autem modo libertatis & meriti, non potest colligi, Angelum posse etiam demereri; nam Deus non potest speciali ratione applicare illum ad demerendum.

179. Objicies quartò: Angelus in primo instanti habebat potentiam peccandi; quia non erat tunc regula omnium suarum operationum: Ergo tunc peccare poterat.

Confirmatur: Angelo in secundo instanti non advenit aliquid intrinsecum, quod antea non haberet: Ergo in primo instanti idem potest quantùm ex principiis intrinsecis; & ita si ponatur impeccabilis pro primo instanti, solùm erat impeccabilis ex manutenentia Dei extrinseca, subindeque, de absoluta saltem Dei potentia, in primo instanti peccare poterat.

Ad argumentum respondeo distinguendo Antecedens: habebat potentiam peccandi, reducibilem ad actum pro illo instanti, nego: pro aliis instantibus sequentibus, concedo. Licèt enim non esset sibi regula operandi, pro illo instanti, debebat tamen necessariò habere regulam bene operandi sibi conjunctam; quia non poterat ab alio moveri, quàm à Deo, per judicium rectum & indefectibile. 180.

Ad confirmationem distinguo Antecedens: non advenit aliquid intrinsecum, ex parte voluntatis, esto: ex parte intellectûs, nego: nam in secundo instanti potest habere dictamen defectuosum, non verò in primo: unde quia defectuosum dictamen simpliciter est necessarium ex parte intellectus ad peccandum, ideò ex defectu alicujus intrinseci Angelus non potest peccare in primo instanti; cùmque Deus illud non possit supplere, nec formare in Angelo dictamen defectuosum (aliàs defectus in Deum refunderetur) Angelus, de potentia etiam absoluta, in eo instanti peccare non potest. Quapropter egregiè ait Joannes à S. Thoma, non posse dari peccatum in Angelo in primo instanti creationis, sine dictamine defectuoso: quòd si formatur à Deo, deficit Deus: si verò non formatur à Deo, pro illo instanti, non deficit Angelus; quia ex se formare illud non potest pro illo instanti & primo actu.

Objicies ultimò: Quamvis prima operatio Angeli non possit esse mala, ob rationes suprà assignatas, non sequitur tamen Angelum non posse peccare in primo instanti creationis: Ergo rationes illæ non probant intentum. Consequentia patet, Antecedens probatur: quia Angelus potest habere in primo instanti creationis plures operationes, quarum primâ existente bonâ, secunda vel tertia poterit esse mala & peccaminosa; & ita quamvis prima operatio Angeli non sit, nec possit esse mala, ille tamen poterit in primo instanti suæ creationis peccare. 181.

Respondeo negando Antecedens. Ad probationem dico, hoc ipso quòd prima operatio voluntatis angelicæ, debeat esse recta in primo instanti, impossibile esse quòd in eodem instanti aliqua operatio mala in eo reperiatur. Cujus ratio est, quia prima operatio Angeli, debet esse dilectio sui ipsius, & Dei ut authoris tam supernaturalis quàm naturalis: cum hac autem dilectione Dei est incompossibilis omnis actio mala: Ergo primâ operatione existente bonâ, non possunt aliæ in eodem instanti elicitæ esse malæ. Deinde si Angelus in primo instanti creationis posset habere plures operationes, quarum primâ existente bonâ, aliæ essent malæ, posset simul habere plures actus, per modum plurium, cujus oppositum suprà ostendimus. Addo quòd operationes quæ sunt in eodem instanti, debent esse subordinatæ: nam ut docet D. Thomas quæst. 16. de malo art. 4. diversæ actiones Angeli non subordinatæ, diversa constituunt instantia temporis discreti: Sed operatio bona, & operatio mala, non sunt subordinatæ, ut patet: Ergo non potest Angelus illas habere in eodem instanti. 182.

Disp. 10. a. 2.

Quæ D. Thomas docet in sequentibus hujus quæstionis articulis, facilia sunt, vel jam explicata: 183.

Disp. 12. a. 4. cata: quæ enim art. 6. dicit de via Angelorum, ex professo suprà tractavimus. In articulo autem 7. quærit an supremus inter Angelos peccaverit? & respondet quod quamvis sententia Damasceni id negantis, nullâ censurâ notanda sit, sententia tamen affirmans est probabilior, & Sacræ Scripturæ conformior: nam Job 40. Lucifer sub typo Behemot appellatur *Principium viarum Dei*: quæ verba sic interpretatur Gregorius 32. Moral. cap. 18. *Principium viarum Dei Behemoth dicitur: quia nimirum cùm cuncta creans ageret, hunc primum condidit, quem reliquis Angelis eminentiorem fecit.* Item Ezechiel 28. Lucifer appellatur: *signaculum similitudinis.* Quæ verba exponens idem Gregorius homil. 34. in Evang. subdit: *Non ad similitudinem Dei factus, sed signaculum similitudinis dicitur, ut quò in eo subtilior est natura, eò in illo imago Dei similiùs insinuetur expressa. Mox subditur* (pergit idem) *Omnis lapis pretiosus operimentum ejus, novem autem ibi Propheta lapides numerat: quia novem sunt ordines Angelorum: quibus ordinibus ille primus Angelus ideò ornatus & opertus extitit, quia dum cunctis agminibus Angelorum prælatus est, ex eorum comparatione clarior fuit.* Demum Ezechiel. 31. de eodem Lucifero sub figura Regis Tyri dicitur. *Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei.... Omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi, & pulchritudini ejus: quoniam speciosum fecit eum in multis condensisque frondibus.* Quæ verba similiter idem Gregorius ibidem expendens, subdit: *Quid namque accipi in cedris, abietibus, & platanis potest, nisi illa virtutum cælestium procera celsitudinis agmina, in æterna lætitia viriditate plantata? quæ quamvis excelsa sint condita, huic tamen nec prælata sunt nec æquata, qui speciosus factus in multis condensisque frondibus esse dicitur: quia prælatum cæteris Angelorum legionibus, tanta illum species pulchriorem reddidit, quanta & supposita Angelorum multitudo decoravit.* Unde Bernardus in primo sermone de adventu: *Initium omnis peccati superbia, quæ tam velociter ipsum quoque sideribus cunctis clariùs micantem æternâ caligine obtenebravit Luciferum: quæ non modò Angelum, sed Angelorum principem in diabolum commutavit.*

184. Dices: Scriptura Luciferum inter Cherubinos collocat, eumque Cherubinum appellat, ut patet ex illis verbis Ezechielis 28. *Tu Cherub extentus & protegens, posui te in monte sancto Dei*: Sed ordo Cherubinorum est inferior ordini Seraphinorum, ut docet Dionysius 7. cap. cœlestis Hierarchiæ: Ergo Lucifer inter Angelos supremus non fuit.

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 7. ad 1. Luciferum in Scriptura non denominari Seraphim, sed Cherubim: quia Cherubim denominatur à scientia, quæ potest esse cum peccato mortali; Seraphim verò ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali est incompossibilis, & quam Lucifer peccando totaliter amisit, ut lepidè illi exprobrat Bernardus, serm. 3. de verbis Isaiæ, his verbis: *Ut quid ergo, tu qui mane oriebaris Lucifer, in veritate non stetisti, nisi quia Seraphim non fuisti? Seraphim quippe ardens seu incendens interpretatur: tu verò habuisti miser lucem, sed ardorem non habuisti. Bonum erat tibi, si ignifer magis esses quàm Lucifer, nec tam immoderato appetitu lucendi, ut eras frigidus ipse, frigidam quoque eligeres regionem.*

185. In articulo 8. concludit S. Doctor, primum Angelum per suum peccatum fuisse aliis causam peccandi, non cogentem, directam, & ex parte principii actûs peccaminosi moventem (quia sic sola voluntas peccantis est causa proprii peccati) sed indirectam, & moventem ex parte objecti, quatenus scilicet Lucifer, inordinatè amando propriam excellentiam, proposuit aliis objectum sui peccati absque regula divina; ad quod non est necesse (inquit in resp. ad 1.) peccatum primi Angeli fuisse prius in aliquo instanti temporis, sed sufficit præcessisse in instanti naturæ.

Huic conclusioni D. Thomæ favent innumera Scripturæ testimonia: Apocalypsis enim cap. 12. legitur quòd Draco caudâ suâ tertiam stellarum cœli partem traxit. Quæ verba SS. Patres de Lucifero, cæterisque Angelis, cum ipso è cælo cadentibus, interpretatur, Unde Cyrillus Hierosol. catech. 2. *Iste*, inquit, *traxit ad ruinam multos.* Et Nazianzenus carm. 6. sic habet, 186.

Haud solus cecidit Lucifer, verùm agmine septus
Ingenti, sceleris cui dux fuit atque magister,

Dux scilicet per exemplum, & magister per suggestionem. Item Isaiæ 14. eidem Lucifero dicitur: *Tu terram tuam disperdidisti, tu populum tuum occidisti.* Ubi Hieronymus: *Lucifer* (inquit) *quos sibi Deus in correptionem dederat, penitùs perdidit.*

Addo cum D. Thoma, quòd hoc habet ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna, juxta illud 2. Petri 2. *A quo quis superatus est, hujus & servus est*: Atqui omnes mali Angeli subduntur Lucifero in pœna, secundùm illud Matthæi 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & Angelis ejus*: Ergo illi adhæsere in culpa.

Ex his intelliges, Luciferum, malorum Angelorum, omniumque reproborum caput, non immeritò appellari; cùm non dignitate magis cæteris, quàm improbitate, & peccandi authoritate ac exemplo præstet. Unde Gregorius lib. 4. Moral. cap. 14. *Sicut idem Redemptor noster una persona est cum congregatione bonorum; ipse namque caput est corporis, & nos hujus capitis corpus: ita antiquus hostis una persona est cum cuncta collectione reproborum: quia ipse eis ad iniquitatem, quasi caput præeminet; illi autem dum ad persuasa deserviunt, velut subjunctum capiti corpus inhærent.*

In articulo ultimo docet numerum Angelorum qui permanserunt esse majorem: quia cùm natura in paucioribus deficiat, illud quod est contra inclinationem naturalem reperitur in paucioribus: Sed peccatum est contra inclinationem naturalem creaturæ intellectualis: Ergo plures Angeli steterunt, quàm ceciderunt. Non est autem eadem ratio de hominibus: quia in homine est duplex appetitus, intellectualis & sensitivus, pluresque sequuntur sensitivum, quàm intellectivum, & ideò plures homines peficiunt à bono rationis. De quo Cajetanus 1. 2. quæstione 71. articulo 2. & Ferrariensis 3. contra Gentes cap. 76. 187.

DISPUTATIO XIV.

De pœna Dæmonum.

Ad quæstionem 64. D. Thomæ.

QUia pœna est effectus culpæ, meritò, absolutâ quæstione de primo peccato Angelorum, agitur de illorum pœna: quæ duplex est, una ab agente extrinseco inflicta, alligatio scilicet ad ignem inferni, de qua S. Doctor articulo ultimo, alia ad solos actus interiores pertinens: & hæc adhuc triplex est, una pertinens ad intellectum, & vocatur obtenebratio, de qua art. 1. aliæ duæ pertinentes ad voluntatem, scilicet obstinatio in malo, & dolor, de quibus art. 2. & 3. Quantùm ad obtenebrationem intellectûs Dæmonum, & illorum dolorem, nihil occurrit dicendum; textus enim S. Thomæ clarus est, nec ullâ indiget interpretatione: circa verò illorum obstinationem & alligationem, duæ sese offerunt celebres controversiæ, sequentibus articulis resolvendæ.

ARTICULUS I.

Vtrùm obstinatio Dæmonum non solùm ex substractione Divinæ gratiæ, sed etiam ex liberi arbitrii inflexibilitate proveniat?

1. SCotus & Gabriel in 2. dist. 7. quos sequuntur Suarez, Vazquez, Molina, & alii Recentiores communiter, contendunt unicam & propriam causam obstinationis Dæmonum esse subtractionem divinæ gratiæ, quam propter eorum peccata justo judicio Deus abstulit: inflexibilitatem verò liberi arbitrii eorum, nec causam esse talis obstinationis, nec libero eorum arbitrio convenire. Thomistæ verò cum S. Doctore hîc art. 2. & aliis locis infrà citandis, obstinationis Dæmonum (quæ nihil aliud est quàm immobilis adhæsio voluntatis ad malum semel ab illis commissum, subindeque & impotentia ad pœnitendum de illo) duas assignant causas; unam extrinsecam & ex parte Dei se tenentem, subtractionem scilicet divinæ gratiæ; aliam intrinsecam, & se tenentem ex parte ipsorum Dæmonum, nempe inflexibilitatem liberi arbitrii eorum, ratione cujus exigunt causam extrinsecam, scilicet esse extra viam, & privari omni auxilio retrahente à malo. Unde sit

§. I.

Sententia D. Thomæ præfertur.

2. DIco ergo primò, connaturale esse Angelo, immobiliter adhærere objecto quod semel omnino deliberatè & perfectè apprehendit & amplexus est; & ita radicem primam & potissimam, seu causam intrinsecam, unde provenit obstinatio in Dæmonibus, esse liberi eorum arbitrii inflexibilitatem. Ita D. Thomas in 2. dist. 7. quæst. 1. art. 2. & ibidem ad Annibaldum, & quæst. 16. de malo artic. 5. & de verit. quæst. 24. art. 10. & hîc art. 2. ubi sic discurrit: *Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis considerandum est, quòd vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à qua movetur, sicut mobile à motore, &c. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quòd Angelus apprehendit immobiliter per intellectum; sicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia quorum est intellectus: homo verò per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Vnde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, & contrario adhærere: voluntas autem Angeli adhæret fixè & immobiliter; & ideò si consideretur ante adhæsionem, potest liberè adhærere & huic & opposito, in his scilicet quæ naturaliter vult; sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideò consuevit dici quòd liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, & ante electionem & post: liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur & boni Angeli semper adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati: mali verò peccantes, sunt in peccato obstinati.* Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit & probavit, ratione fundamentali, quæ potest sub hac forma proponi.

Connaturale est Angelo omnino fixè & immobiliter apprehendere objecta quæ deliberatè & perfectè apprehendit: Ergo etiam illi connaturale est, fixè & immutabiliter ea eligere, eisque immobiliter adhærere: Ergo obstinatio seu immobilitas voluntatis angelicæ in malo, provenit ex ipsamet natura intellectûs & voluntatis Angeli, tanquam ex prima & intrinseca radice, & non solùm ex subtractione divinæ gratiæ. Hæc ultima consequentia est evidens. Prima verò probatur: Tum quia sicut voluntas nostra ideò est mobilis de uno objecto in aliud, quia judicium nostrum est mobile & flexibile; ita è contra si judicium Angeli sit omninò fixum & immutabile, ejus voluntas immobiliter eliget, & adhærebit objectis quæ deliberatè & perfectè apprehendit: Tum etiam quia, ut observat hîc S. Thomas, vis appetitiva in omnibus sequitur apprehensivam, & illi proportionatur: cujus evidens signum est, quòd appetitus sensitivus est boni particularis, intellectivus verò boni universalis, sicut sensus est apprehensivus singularium, intellectus verò universalium. Antecedens verò, in quo est difficultas, sic ostenditur. Intellectus perfectè apprehendens aliquod objectum unico intuitu & sine discursu, apprehendit illud omnino fixè & immobiliter; ideò enim nos fixè & immobiliter apprehendimus prima principia, cætera verò mobiliter, quia illa per simplicem intuitum & sine discursu, hæc verò vel non perfectè, vel cum discursu cognoscimus: Sed Angelus cognoscit omnia objecta, sive naturalia, sive supernaturalia, sine discursu, & simplici intuitu penetrando omnia quæ in illis continentur, ut disp. 10. art. 3. contra Scotum, Suarem, Molinam, aliosque Recentiores fusè ostendimus: Ergo illa omnino fixè & immobiliter apprehendit.

Confirmatur: Ut Angelus recederet & retraheretur ab aliquo objecto quod elegit, deberet deprehendere in eo aliquam rationem, quam antea non cognovisset: Sed non potest ullam de novo in eo rationem deprehendere: Ergo nec ab illo dimoveri. Major est evidens, Minor probatur. Quia hoc ipso quòd Angelus non intelligit res per discursum, sed simplici intuitu, penetrando conclusiones in principiis, & prædicata in subjectis, attingit eas modo comprehensivo, subindeque penetrando omnes earum rationes. Quia ergo Angelus in primo instanti plenæ delibera- 3.

liberationis, apprehendit in principiis naturalibus perfectissimè comprehensis, & in supernaturalibus certo fidei lumine cognitis, omnes rationes, & omnia motiva, quæ poterant ipsum vel ad objectum peccati inducere, vel ab eo retrahere: ideò hoc ipso quòd in alteram partem se convertit, ad eam declinavit irrevocabiliter. Et hæc est ratio propter quam homines, non autem Angeli, admissi sunt ad pœnitentiam: quia scilicet Angelus ex sua natura est spiritus vadens & non rediens; homo verò flexibilis & mutabilis, & veluti arundo, quæ ad omnem flatum movetur.

4. Dices: Angelus in primo instanti plenæ deliberationis potuit inadæquatè uti cognitione principiorum naturalium aut supernaturalium, ad cognoscendam unam veritatem quantùm ad aliquid, & non quantùm ad omnia, & ad apprehendendam in objecto, circa quod erat deliberatus, unam rationem, vel unum motivum, non verò aliud: Ergò etiam potuit circa illud variare affectum, quia variatio affectûs necessariò sequitur variationem cognitionis.

5. Verùm hæc instantia nullius est momenti: dato enim quod Angelus possit inadæquatè uti cognitione principiorum, sicut inadæquatè uti potest repræsentatione specierum, non potest tamen hoc modo procedere perfectè judicando & eligendo, sed oportet quòd utatur suo connaturali modo cognoscendi comprehensivè: si aliquando autem perfectè & ex plena deliberatione judicavit & eligit, certè maximè in primo instanti plenæ libertatis, in quo urgebat occasio deliberandi de fine ultimo, & de æterna fœlicitate. Si enim prudentes ac solertes viri in rebus magni momenti peragendis, ad omnes attēdūnt circumstantias, quas possunt deprehendere; meritò judicare debemus id non fuisse omissum ab Angelis; propterea non peccarunt ex ignorantia vel errore, sed cum perfectissima cognitione speculativa; quamvis in judicio practico habuerint defectum considerationis, qui stare potest cum perfectissima cognitione speculativa.

6. Addo quod, quamvis Angelus possit uti inadæquatè principio aliquo, aut specie, ad hoc vel illud cognoscendum, hoc ipso tamen quòd applicat aliquod principium aut speciem ad aliquam specialem veritatem cognoscendam, necesse est quòd consideret omnes rationes habitudinis, quas conclusio, seu veritas illa habet cum principio; quod est procedere semper modo comprehensivo, & attingendo principium secundùm omnem rationem secundùm quam est ratio hujus conclusionis. Ex quo provenit, quòd semel evidenter aut certò cognitâ aliquâ conclusione speculativâ vel practicâ in aliquo principio, nunquam ampliùs variari possit talis cognitio, nec consequenter electio, quæ per eam regulatur: & ita ad mutabilitatem seu flexibilitatē liberi arbitrii in Angelis non confert quidquam inadæquatus usus principiorum aut specierū, qui potest reperiri in intellectu angelico.

7. Probatur secundò conclusio aliâ ratione, quam habet S. Thomas locis citatis. Angelus est forma simplex, in qua scilicet non sunt vires apprehensivæ & appetitivæ, diversæ rationis: Ergo quando uni objecto per tales vires adhærebit, non poterit non immobiliter adhærere. Probatur consequentia: quia hoc ipso quòd non est in Angelo aliqua potentia inducens ad contrariam adhæsionem, conjungitur & adhæret objecto veluti totus & totaliter.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. 8.
Ex triplici capite habet homo quòd possit mutare falsam æstimationem de aliquo objecto semel habitam: primò ex impetu passionis per quam intercipitur judicium rationis: secundò ex inclinatione habitûs, quæ facit ut habenti habitum, conveniens appareat objectum talis habitûs; unde dixit Philosophus 3. Ethic. *Qualis unusquisque intus est dispositus, talis finis videtur ei*: tertiò ex ignorantia in universali. Primo modo potest mutari falsa æstimatio, passione defervescente, vel ex contrarietate alterius passionis: secundo modo ex contrario habitu existente in alia facultate: v.g. falsa æstimatio, habita ex inclinatione habitûs existentis in appetitu concupiscibili, potest mutari per oppositum judicium, habitum ratione habitûs existentis in irascibili: tertio denique modo per hoc quod ille qui habet falsum judicium de aliquo particulari eligibili, semper retinet æstimationem rectam de fine ultimo; qui cùm se habeat in operabilibus, sicut primum principium in speculabilibus, potest corrigere judicium illud falsum de particulari eligibili: sicut ille qui errat circa conclusionem speculativam, potest corrigi ex primo principio, discurrendo: si verò quis erraverit circa ultimum finem, ille incorrigibilis est, quia non superest aliud principium ex quo possit corrigi. Porro nullum horum trium habet locum in Angelo: non quidem primum, aut secundum, quia peccatum Angeli non habuit ortum ex passione vel habitu: sed neque etiam tertium, quia peccatum Angeli fuit circa finem ultimum: Ergo Angelus non potest peccatum semel commissum retractare. Unde Fulgentius de fide ad Petrum cap. 3. *Omnes illi prævaricatores Angeli, nec malâ possunt unquam voluntate carere, nec pœnâ; sed permanente in eis injustæ aversionis malo, permanet etiam justæ retributionis æterna damnatio.* Et Gregorius 34. Moral. cap. 6. *Cor antiqui hostis ut lapis indurabitur, quia nullâ unquam conversionis pœnitentiâ mollietur.* Item Laurentius Justinianus serm. in festo S. Michaëlis: *Post electionem* (loquitur de natura Angeli) *sive in bono, sive in malo, immutabilem habet firmitatem: ad quod enim se vertit, inflexibilis est.*

Denique suaderi potest conclusio ratione 9.
probabili. Angelus, cùm sit medius inter Deum & hominem, medio modo se habere debet, quoad suas electiones & volitiones omnino deliberatas: Sed Deus est omnino immutabilis ante & post electionem, homo verò mutabilis, etiam post electionem: Ergo Angelus erit quidem mutabilis ante perfectam electionem, non verò post illam.

Dico secundò, causam extrinsecam obstina- 10.
tionis dæmonum, esse subtractionem divinæ gratiæ, quam propter eorum peccata justo judicio Deus abstulit. Ita D. Thomas quæst. 16. de malo art. 5. ad 3. ubi ait: *Deus est causa status Angelorum in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam. Sic enim dicitur aliquos indurare, secundùm illud ad Roman. 9. Cujus vult miseretur, & quem vult indurat.*

Probatur etiam ratione: Cùm enim subtractâ 11.
gratiâ, ad detestandum peccatum & bonum faciendum requisitâ, infallibilis sit voluntatis affectio ad malū, oportet quòd ex subtractione omnis gratiæ, sequatur in dæmonibus imobilis adhæsio ad finem pravū, quem sibi præstituerunt; non

non consecutione sequatur, inquam, physicâ, & veræ causalitatis, sed consecutione logicâ, & illationis, seu per modum remotionis causæ prohibentis; sicut ex remotione salis sequitur corruptio carnium, & ex subtractione columnæ casus lapidis qui ab illa sustentatur, ut in tractatu de scientia Dei fusè declaravimus: Ergo causa extrinseca obstinationis Dæmonum est subtractio divinæ gratiæ.

Disp. 4. art. 5

Ratio autem cur illis denegetur omnis gratia, petitur primò ex statu damnationis, quia est communis hominibus & Angelis: hic enim status habet quòd sit status summæ miseriæ; status autem sũmæ miseriæ exigit subtractionem omnis gratiæ.

Addo quòd, sicut gravibus & levibus extra centrum existentibus, debetur concursus, quo moveantur in centrum, non autem quando jam sunt in centro; ita etiam creaturæ intellectuali, existenti in termino, non debetur auxilium, quo moveatur ad terminum & ultimum finem: Ergo cùm omne auxilium gratiæ sit de se directum ad ultimum finem, qui est Deus & beatitudo, oportet quòd status ponens creaturam extra viam, reddat illam incapacem omnis gratiæ. Unde D. Thomas loco citato, in corpore articuli ait: *Non pertinet ad rationem divinæ sapientiæ, ut ulteriùs Dæmonibus gratia infundatur: per quam revocentur à malo primæ aversionis, in qua immobiliter perseverant*; & rationem assignat, quia non sunt in statu viatorum.

Secundò denegatio omnis gratiæ in Dæmonibus petitur specialiter ex modo operandi Angelis connaturali: nam cùm habeant immobiliter adhærere objecto, semel per perfectam deliberationem electo, convenit ut ipsis non detur auxilium quo avertantur à tali objecto; Deus enim communicat gratuita, non destruendo naturalia, sed perficiendo, & ad modum ipsorum.

2. Potest etiam suaderi conclusio, ratione quam insinuat S. Doctor loco citato. *Mutatur enim*, inquit, *in nobis liberum arbitrium, ex causa intrinseca, & ex causa extrinseca*; à seipso scilicet, & à Deo: Ergo si voluntas Dæmonum est immutabilis & obstinata in malo, hoc ex duplici causa debet provenire, intrinseca scilicet, ex parte liberi arbitrii, & extrinseca, ex parte Dei, quæ non potest esse alia, quàm subtractio divinæ gratiæ. De qua loquitur Fulgentius de fide ad Petrum cap. 3. dum ait, *De Angelis hoc Deus dispposuit & implevit, ut si quis eorum bonitatem voluntatis perdèret, nunquam tam divino munere repararet.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

13. OBjiciunt in primis Adversarii contra primã conclusionem. Angeli ex Scriptura probantur aliquando reipsa mutasse suam electionem: Ergo sunt capaces ex natura sua mutandi electionem, & non invariabiles in voluntate semel suscepta. Consequentia patet, Antecedens probatur primò ex Danielis cap. 10. ubi habetur quòd Angelus Persarum custos repugnavit diu Angelo custodi Israelitarum captivorum in Asiria seu Babylone, volenti Israelitarum captivitatem solvere, quoniam videbat prodesse Israelitarum conversationem & religionem suis Persis. Attamen idem Angelus post auditam Dei voluntatem, per Michaëlem Archangelum, mutavit voluntatem, ac permisit liberari Israelitas captivos.

Secundò constat ex Scriptura, Dæmones mutasse electionem & judicium quod priùs habuerant circa mortem Christi: priùs enim Diabolus, cùm misit in cor Judæ ut traderet Christum Judæis, Joan. 13. diligenter mortem Christi procuravit: postea verò per uxorem Pilati, Matth. 27. suadere conatus est Pilato, ut Christum non crucifigeret.

Tertiò constat omnes Angelos qui peccaverunt, mutasse priorem voluntatem, in qua creati sunt, quamque in primo instanti habuerunt: Ergo Angeli aliquando reipsa mutarunt suam electionem, subindeque possunt etiam mutare illam electionem, quâ inordinatè primùm suam excellentiam appetierunt, & peccatum commissum retractare.

Ut hoc argumentum solvatur, & prima conclusio magis explicetur, sciendum est, quòd Angelus duobus modis judicat & eligit aliquid, scilicet perfectè sive completè, & imperfectè sive incompletè: judicat & eligit perfectè, quando procedit ex principiis sibi evidentibus, aut certis; tunc enim procedit modo comprehensivò, attingendo in illis principiis omnes rationes quæ possunt ad hoc judicium & volationem inducere, aut ab ea revocare: tunc verò judicat & eligit imperfectè, quando procedit ex principiis dubiis & conjecturalibus tantùm: quia hoc ipso quòd principia non sunt firma & convincentia, judicium etiam non potest esse firmum, nec subinde electio regulata per illud. Præterea Angelus dicitur imperfectè judicare & eligere, quando non judicat & eligit ex propria deliberatione & applicatione, sed ut motus & applicatus à Deo: nam judicium completum & perfectum in Angelo viatore, in quo est positum posse facere vias suas bonas aut malas, est judicium plenè liberùm, quoad specificationem, & exercitium, & ex propria voluntatis ejus applicatione procedens. Quando ergo diximus in prima conclusione, Angelum fixè & immobiliter apprehendere seu judicare, & immutabiliter velle seu eligere, hoc non debet intelligi de quocumque judicio & volitione illius, sed tantùm de judicio perfecto & omnino completo, procedente ex principiis evidenter aut certò cognitis, & ex propria Angeli deliberatione & applicatione (& idem dic de volitione seu electione illius) siquidem dum judicat & eligit imperfectè, ex quibusdam conjecturis, non potest non judicare & velle variabiliter; quia non procedit comprehensivè, sive ex principiis cognitis secundùm omnem rationem quam habent, sed secundùm aliquam solùm. 14.

Ex hoc patet solutio ad argumentum propositum: Major enim distinguenda est, Angeli ex Scriptura probantur mutasse suam electionem, perfectam & completam, nego. Imperfectam & incompletam, concedo. Angelus enim Persarum, quia voluntatem Dei ignorabat, nec omnium circumstantiarum & eventuum notitiam habebat, non perfectum & completum, sed dubium tantùm & conjecturale habuit judicium de voluntate Dei circa liberationem Iudæorum, & ideò restitit Angelo Iudæorum, donec omnia novit per revelationem. Idem cum proportione dicendum est de judicio, & de electione quam Diabolus habuit circa mortem Christi: cùm enim Dæmon non certò sciret, quòd Christus esset verus Dei Filius, sed solùm id ex quibusdam conjecturis suspicaretur, judicium illud quod priùs habuit de morte Christi procuranda, non fuit totale & completum, sed dubium & conjecturale: unde 15.

unde potuit illud mutare, subindeque volitionem ex illo sequutam.

Ad tertiam probationem similiter respondetur, primam voluntatem in qua Angeli creati sunt, & quam in primo instanti habuerunt, fuisse etiam incompletam & imperfectam (& idem dic de judicio practico eam mensurante seu regulante) non quidem ex eo quòd hoc judicium, & talis volitio ex principiis dubiis & conjecturalibus processerint, sed ex eo præcisè quòd non judicarunt & voluerunt ex propria deliberatione & applicatione, sed ut moti & applicati à Deo: subindeque judicium illud & electio non fuere plenè libera quoad specificationem & exercitium, sed necessaria quoad specificationem; quapropter in illis, ut suprà ostendimus, peccatum esse non potuit. Talis autem non fuit prava illa electio, quâ inordinatè mali Angeli suam excellentiam primò appetiere, sed fuit omnino deliberata, perfecta, & completa: unde illa est omnino fixa, immutabilis, & irrevocabilis, sicut & judicium practicum per quod fuit regulata.

16. Dices, Diabolus experiendo pœnam damnationis, & videndo se esse subditum creaturæ corporeæ, scilicet igni, judicat non esse sibi conveniens eligere seu apetere tanquam finem ultimum suam beatitudinem naturalem, imò videt hanc sibi esse impossibilem: Ergo modò mutavit pravum illud judicium, quo judicavit (virtualiter saltem & interpretativè) amandam esse beatitudinem suam naturalem, absque dependentia & subordinatione ad supernaturalem; & consequenter malam etiam mutavit electionem inde sequutam.

17. Respondeo Diabolum, experiendo pœnam damnationis, judicare quidem speculativè, non esse sibi eligendam beatitudinem naturalem; tanquam ultimum finem, non tamen practicè & affectivè, ac proinde semper in eo perseverare judicium practicum quod habuit quando peccavit, & malam electionem quæ ex illo sequuta est. Unde Divus Thomas quæstion. 16. de malo art. 5. ad 5. ait: *Diabolus non potest in se propriè loquendo culpam sentire, ita scilicet quòd apprehendat & refugiat quasi malum culpa suum peccatum, quia hoc pertinet ad mutationem liberi arbitrii.* Et Gregorius 34. Moral. cap. 14. *Appetitum*, inquit, *celsitudinis, vertit in rigorem mentis, ut damnationis jam per duritiam se malè egisse non sentiat.* Bernardus item Tractatu de gradibus humilitatis, circa primum gradum superbiæ, Luciferum alloquens, hæc habet: *Sic temperat Deus in vindicta sententiam, ut si velis resipiscere, non neget veniam; secundùm autem duritiam tuam & cor impœnitens, non possis velle, & ideò nec pœnâ carere.*

18. Objiciunt secundò quædam testimonia SS. Patrum: Damascenus enim libro 2. de fide cap. 3. definiens naturam Angeli, dicit Angelum esse liberi arbitrii semper mobilis: & paulò post loquens de Angelis beatis, dicit quòd non eorum naturæ, sed gratiæ tribui debet immobilitas eorum à sua beatitudine: Atqui si essent liberi arbitrii inflexibilis, id naturæ eorum tribuendum esset: Ergo &c. Item Fulgentius lib. 1. de fide ad Petrum cap. 3. ait, *Recuperare justitiam, divini muneris esse, non naturæ*, & subdit, *Si possibile esset ut humana natura, postquam à Deo aversa, bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursum eam haberet, multò possibilius hoc haberet angelica.* Quæ illatio falsa esset, si ab intrinseco Angelus esset in malo inflexibilis.

Ad primum dictum Damasceni respondeo, vel ipsum loqui de Angelo absolutè ante electionem, vel de mobilitate ipsius quoad actus imperfectos; aut solùm velle eum esse mobilem, secundùm successionem intellectionum, & volitionum circa diversa objecta: licèt enim Angelus unum ex alio non cognoscat, potest tamen unum cognoscere post aliud. 19.

Ad secundum respondeo non aliud verbis illis significari, quàm Angelum non habere ex se & ex sua natura, proximè, & formaliter, quòd non possit à beatitudine dimoveri; quia non potest ex seipso ad Deum ut objectum beatificum pertingere: Sed hoc debet habere à gratia, quæ naturam perficit secundùm modum ipsius. Unde duplici de causa Angelus adhæret immobiliter beatitudini quam possidet: primò scilicet ex generali ratione beatitudinis, cui competit inamissibilitas secundò: ex speciali eiusdem beatitudinis ratione, quam habet ex eo quod est in tali subjecto, & perficit ipsum secundùm modum ipsius, hoc est ad adhærendum firmiter obiecto, cum plena libertate semel electo.

Ad locum Fulgentii dico, quod cùm ratio & causa recuperandi bonitatem amissam magis pensari debeat ex virtute arbitrii, quàm ex flexibilitate illius; ideò D. Fulgentius attendens præcisè ad excessum virtutis angelicæ supra virtutem naturalem hominis, rectè dixit, quòd si natura humana posset ex seipsa habere bonitatem quam perdidit, multò possibilius hoc esset naturæ angelicæ. Sicut rectè dicere possemus, quòd si arundo existens in ripa fluminis, posset pertingere ad mœnia civitatis, multò magis id posset pinus magna in eadem ripa existens: quamvis enim arundo flecti possit versus civitatem, & pinus inflexibilis sit; ratio tamen pertingendi ad mœnia, magis pensatur ex magnitudine, in qua pinus excedit arundinem, quàm ex flexibilitate, quæ soli arundini convenit. 20.

Obiiciunt tertiò quidam Recentiores: Si Angelus esset ex natura sua talis conditionis, ut factâ electione peccati, necessariò in illa hæreret invariabiliter, per hanc conditionem haberet ex perfectione sua, vel ex imperfectione? Primum dici non potest: quia incorrigibilitas & impotentia emendationis, non est perfectio, sed potiùs summa imperfectio & miseria. Secundum etiam affirmari nequit: siquidem homo est naturâ suâ imperfectior Angelo, & tamen potest retractare peccatum suum. 21.

Respondeo eligendo primam partem dilemmatis: quòd enim Angelus post electionem perfectam & completam, non possit à bono vel à malo resistere, oritur ex perfectione intellectûs angelici, qui cùm cognoscat res simplici intuitu & sine discursu, penetrando conclusiones in principiis, & prædicata in subjectis, apprehendit eas fixè & immobiliter, eo modo quo nos apprehendimus prima principia: subindeque eligit invariabiliter; cùm vis appetitiva in omnibus sequatur apprehensivam, & illi proportionetur, ut antea declaratum est. Unde ad probationem in contrarium dicendum est, quòd licèt impotentia emendationis, nullam formaliter dicat perfectionem in Angelo, eam tamen arguit, seu præsupponit, nempe modum apprehendendi res sine discursu, & comprehensivè: sicut licèt potentia peccandi, nullam in se dicat perfectionem, arguitivè tamen & præsuppositivè illam importat; supponit enim libertatem in voluntate, & indifferentiam 22.

judicii in intellectu, quæ sunt præcipuæ dotes ac perfectiones naturæ rationalis.

23 Objicies quartò: Angelus post electionem manet plenè liber: Ergo potest eam revocare, vel non continuare. Antecedens est certum: nulla enim potentia activa, per hoc quod agit, seipsam destruit. Consequentia verò probatur: quia ut aliquis sit liber circa actum quem elicit, debet posse illum suspendere, vel elicere oppositum.

24 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam? Ad cujus probationem dicendum est, non esse necessarium ad hoc ut aliquis sit liber circa aliquem actum quem elicit & continuat, quod pro omni tempore & statu possit eum suspendere, & elicere oppositum, sed sufficit quod illa indifferentia habeatur in initio, quando primò elicitur: unde ut Angelus remaneat liber post electionem, non requiritur ut illam possit revocare, sed sufficit ut illam potuerit non habere, quando ad illam se determinavit.

Ex quo intelliges, tres esse libertatis gradus, secundùm tres gradus naturæ intellectualis, scilicet humanæ, angelicæ, & divinæ. Primus gradus dicit indifferentiam ad eliciendum & non eliciendum actum, & ad revocandum vel non revocandum actum jam elicitum; & hic convenit homini, ob imperfectionem cognitionis. Secundus dicit indifferentiam ad eliciendum vel non eliciendum actum, non autem ad revocandum illum jam semel elicitum, & hic competit Angelis, ob perfectiorem modum cognoscendi res sine discursu, & simplici intuitu, ut antea exposuimus. Tertius denique dicit indifferentiam, non ad eliciendum actum absolutè & quoad suam entitatem, sed solùm ad terminationem actûs ad quodlibet objectum, aut per modum volitionis, aut per modum nolitionis; & hic gradus soli Deo convenit, ob summam ejus actualitatem & immutabilitatem, ut vidimus in Tractatu de voluntate Dei, agendo de ejus libertate. (Disp. 3. art. 2) Sicut ergo Deus liberrimè vult aliquod objectum, quamvis ex suppositione quod actus illius terminetur ad illud per modum volitionis, non possit hoc modo non terminari: ita etiam Angelus liberè vult quod semel elegit; quamvis non possit revocare electionem, quia talis est natura libertatis ipsius.

25 Objicies ultimò: Si Dæmon esset impotens ad retractandum suum peccatum, tam ab intrinseco, ex natura suarum potentiarum; quàm ab extrinseco, & subtractione omnis gratiæ, etiam actualis, continuatio in peccato non posset ei imputari ad culpam: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: quia impotentia excusat à peccato, ut communiter docent Theologi: imò ex hoc inferunt, urgente obligatione alicujus præcepti supernaturalis, Deum non posse denegare homini auxilium, saltem sufficiens, ad illud implendum, aliàs peccatum ei non posset imputari, cùm nemo peccet in eo quod vitare non potest.

26 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dico quod impotentia excusat à peccato, quando est naturalis & involuntaria, secùs verò, si sit libera & voluntaria, seu descendens ex libera electione voluntatis. Quemadmodum enim si quis, navigatione susceptâ, unicum quod habebat præ manibus breviarium (sine quo officium ad quod obligatur recitare non poterat) in mare projiceret, censeretur singulis diebus peccare mortaliter, quoadusque illa projectio esset retractata, quia scilicet impotentia ad recitandum officium, ex actu aliquo libero & voluntario proveniret: ita pariter, quamvis Dæmon sit tam ab intrinseco ex natura suarum potentiarum, quàm ab extrinseco ex subtractione omnis gratiæ, impotens ad desistendum à suo primo peccato, hoc ipso tamen quod talis impotentia & inflexibilitas in malo, non provenit, neque ab extrinseco, neque ab intrinseco, nisi factâ suppositione primæ electionis omnino deliberatæ, continuatio in peccato justè illi imputatur ad culpam. Solutio est D. Thomæ quæst. 16. de malo art. 5. ad 11. ubi ait: *Sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed consideratâ ebrietatis voluntariâ causâ, secundùm quam imputatur ei aliquid ad culpam. ita etiam potest intelligi quod Diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impoßibile secundùm præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.*

§. III.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis inferes primò, quod si Deus Angelis longiorem viam concessisset, centum videlicet annorum, mali Angeli toto illo tempore suæ viæ mansissent in malo obstinati, non obstinatione completâ & simpliciter tali, sed incompletâ & secundùm quid. 27

Prima pars hujus corollarii patet ex dictis: nam, ut suprà ostendimus, connaturale est Angelo immobiliter adhærere objecto, quod semel omnino deliberatè & perfectè apprehendit & elegit. Secunda verò suadetur: nam ad obstinationem completam requiritur immobilitas in malo, proveniens tam ex intrinseca, quàm extrinseca causa: licèt autem tunc mali Angeli essent immobiles ex causa intrinseca, non tamen ex causa extrinseca: ideò enim, teste D. Thomâ quæst. 16. de malo art. 5. *ex parte intrinseca immutabiles sunt, vel in bono, vel in malo, post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris*: At in casu de quo loquimur, non finiretur in eis statim post primam electionem status viatoris; & ita dum talis status permaneret, Deus esset paratus ad eis conferendum auxilia supernaturalia: Ergo toto illo tempore mali Angeli non essent in malo completè & simpliciter obstinati, sed incompletè tantùm & secundùm quid.

Inferes secundò, causam obstinationis in hominibus damnatis peti non solùm ex subtractione divinæ gratiæ, sed etiam ex inflexibilitate liberi arbitrii: nam ut ait S. Thomas quæst. 24. de veritate art. 11. *Anima separata Angelo conformatur, & quantùm ad modum intelligendi, & quantùm ad indivisibilitatem appetitûs, quæ sunt causa obstinationis in Angelo peccante: unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animæ conditionem .... & ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.* Ex quo sequitur, apprehensionem, quâ homo antequam moreretur judicabat non esse sibi conveniens pœnitere, aut esse summum bonum quod verè non erat, fieri post mortem immutabilem, in instanti quo incipit ejus voluntas esse obstinata, sive sit primum instans separationis à corpore, sive aliud instans. De quo vide Ferrariensem 4. cont. Gent. cap. 65. 28

Inferes tertiò, tantam esse obstinationem Dæmonum, ut nullum opus moraliter bonum ex omni parte efficere possint, sed si aliquando efficiant aliquod opus ex genere suo moraliter bonum, 29

num, semper illud ex adjuncta circumstantia mala A ab ipsis vitiari.

Ratio hujus corollarii est, quia ut rectè ait D. Thomas in 2. dist. 7. quæst. 1. art. 2. sicut impossibile est voluntatem indeclinabiliter adhærentem ultimo fini producere opus peccati, ita è contrario impossibile est à voluntate adhærente immutabiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire: Sed talis est voluntas Dæmonum; immobiliter enim, non solùm ab extrinseco, sed etiam ab intrinseco, ut demonstratum est, adhæret perverso fini, nempe suæ beatitudini naturali ut perversè volitæ: Ergo nullũ opus omni ex parte moraliter bonũ efficere possũt. Major probatur, sicut cõfirmatio in bono, per quam voluntas indeclinabiliter adhæret recto B fini, est determinatio, saltem quoad specificationem, ad bonum honestum: ita obstinatio in malo, per quam voluntas inconvertibiliter adhæret perverso fini, est quædam determinatio, saltem quoad specificationem, ad malum morale: Ergo sicut à voluntate confirmata in bono non potest procedere opus peccati; aliàs posset malum appetere, & sic non esset ad bonum determinata quoad specificationem: ita à voluntate obstinata in malo, non potest bonum aliquod opus procedere; alioquin posset bonum velle, & sic non esset determinata ad malum quoad specificationem.

30 Nec obstat hæc impotentia ad bonum libertati Dæmonum: non enim ad eam salvandam requiritur, quod post electionem perversi finis sint indifferentes ad bonum & malum, sed sufficit indifferentia ad diversa mala, servato ordine ad eundem C finem: sicut ad salvandam libertatem in Beatis non requiritur indifferentia ad bonum & malum, sed sufficit indifferentia ad diversa bona, servato ordine ad eundem finem.

Non obstat etiam quod damnati Sapient. 5. describuntur pœnitentiam agentes, & præ angustia spiritûs gementes: per illa siquidem verba non describitur pœnitentia undequaque moraliter bona, sed coinquinata aliquâ malâ circumstantiâ, scilicet invidiâ salutis electorum; propter quod subdit sacer textus: *Dicentes, hi sunt quos habuimus aliquando in derisum, & in similitudinem improperii, & ecce* D *quomodo computati sunt inter filios Dei, & inter sanctos sors illorum est.*

31 Dices: Dona naturalia manserunt integra in Dæmonibus, ut ex Dionysio docet S. Thomas hîc art. 1. in corp. Sed opus morale ex omni circumstantia bonum, non est supra naturalem facultatem Angeli: Ergo illud potest Dæmon efficere.

Respondeo dona naturalia in Angelis mansisse integra, quantùm ad ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, non tamen quantùm ad ea quæ pertinent ad ordinem moralem, cùm totus ordo moralis ex intentione finis pendeat, & finis intentio in Dæ- E monibus depravata sit. Unde licèt opus moraliter bonum non excedat facultatem voluntatis absolutè sumptæ, ipsius tamen jam obstinatæ, & sub prava affectione mali finis consideratæ, non solùm superat facultatem, sed etiam illi omnino repugnat.

ARTICULUS II.

Quomodo ignis inferni liget Dæmones, & an detur alia pœna sensûs, quæ acerbiùs eos torqueat?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

Supponimus primò tanquam certum, ignem 32 quo cruciantur Dæmones in inferno, esse materialem & corporeum, non verò aliquid duntaxat spirituale, quod metaphoricè ignis dicatur, ut existimarunt antiquitùs aliqui Hæretici, pro eodem sumentes ignem illum, & propriam uniuscujusque damnati conscientiam.

Ratio hujus suppositionis est. Primò quia Scriptura non solùm pro dæmonibus, animabusque hominum damnatorum, à corporibus separatis; sed etiam pro earum corporibus, post diem judicii, ignem illum statuit in gehennam: de illis enim jam resuscitatis dicitur Matth. 25. quod ibunt *in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & Angelis ejus*: Sed corpora non possunt puniri nisi corporali pœnâ (inquit D. Thomas quæst. 26. de verit. art. 1.) Ergo ignis ille corporeus est.

Secundò, Verba Scripturæ, ex communi regulâ D. Augustini, nunquam metaphoricè, sed in proprio sensu intelligenda sunt, nisi ex tali sensu aliquid sequatur absurdi, aut Scriptura ipsa oppositum doceat alibi: At nihil prorsus absurdi sequitur, ut constabit ex dicendis, si supplicium dæmonibus & aliis reprobis debitum (quod Scriptura sæpiùs nomine ignis designat & vocat) de igne vero, subindeq; corporeo, intelligatur, nullusq; planè ex sacris litteris citari potest locus, tali intelligentiæ contrarius & repugnans: Ergo tale supplicium de igne vero & corporeo intelligendum est.

Tertiò, Communis Patrum doctrina est, quod ille ignis sit corporeus: Divus enim Augustinus 21. de civit. cap. 10. loquens de Dæmonibus, *Adhærebunt*, inquit, *spiritus incorporei, corporeis ignibus cruciandi.* D. Gregorius 4. Dialogorum cap 29. postquam quæsivit an ille ignis sit corporeus? sic respondet: *Corporeum esse non ambigo.* D. Hieronymus in cap. 66. Isaiæ, & Epist. 59. cap. 2. inter Origenis errores refert, quod ignem inferni, peccatorum conscientiam esse voluerit. Laurentius Justinianus de casto connubio cap. 16. de igne inferni hæc scribit: *Ignis est ibi corporeus, inextinguibilis, carens necessitate fomenti materialis, divinâ tamen virtute corpora concremans, spiritus autem non calefaciens, sed crucians, lucet quidem ad pœnam, minimè tamen ad consolationem.* Demum aliis omissis, D. Cyprianus libro de laudibus Martyrii cap. 12. infernum sic eleganter describit: *Sæviens locus, cui gehenna nomen est, magno plangentium murmure & gemitu, & eructantibus flammis per horrendam spissæ caliginis noctem, sæva semper incendia camini fumantis expirat; globus ignium arctatus obstruitur, & in varios pœna exitus relaxatur. Tunc sæviendi plurima genera, tum in se ipse convolvit quidquid ardoris emissi edax flamma cruciarit.* Sanè non spiritualis & metaphorici, sed materialis & corporei ignis est ista descriptio. Eidem veritati subscribunt omnes Doctores Scholastici.

Dices tamen: Vermis ille quem simul cum igne 33 Scriptu-

Scriptura designat pro pœna damnatorũ, dicẽdo Isaiæ 66. *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur*: ille, inquam, vermis non potest intelligi nisi per methaphoram pro ipso conscientię remorsu: aliàs enim, cùm post diem judicij nulla remansura sint animalia, quæ corpora depascant damnatorum, eò quòd nimirum omnia illa finienda sint, quæ ad res mixtas & viventia pertinebunt, præter hominem, falsò diceret Scriptura, vermem illum nunquam moriturum: Ergo similiter ignis quem pro tortura damnatorum Scriptura ibidem designat, non pro vero & corporeo, sed pro metaphorico duntaxat & spirituali igne accipiendus est.

Sed contra: nego consequentiam & paritatem: disparitas est, quia licèt omnia pertinentia ad res mixtas & alia viventia, præter hominem, finiri debeant post diem judicij, eò quòd cessabit tunc omnis generatio, alteratio, & corruptio, elementum tamen ignis semper remanebit.

Instabis: D. Ambrosius lib. 4. in Lucam titulo de parata cœna, dicit apertè ignem illum non esse flammarum corporalium.

Ad hoc respondeo, sensum propositionis illius esse duntaxat, quòd ignis ille non sæviat in Dæmones, virtute flammarum corporalium, sed virtute spirituali, quâ in ratione instrumenti elevatur & movetur à Deo ad illum effectum.

34. Supponit secundò difficultas proposita, Dæmones torqueri ab igne inferni, per alligationem eorum ad ipsum. Ratio in primis est, quia absq; ejusmodi pœna non possunt plura ex locis Scripturæ salva consistere; qualia sunt illud Epistolæ canonicæ Judæ: *Angelos qui non servaverunt suum principatũ, vinculis æternis sub caligine reservavit*: Et istud 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos*: Item illud Apocal. 20. *Apprehendit draconem, & alligavit eum per annos mille, & misit eum in abyssum, & clausit.*

Ratio est secundò, quia possibilis est & valde afflictiva hæc Dæmonum alligatio: possibilis, quia non fit virtute naturali ipsius ignis, sed supernaturali quam Deus ei tanquam instrumento suæ justitiæ communicat: afflictiva verò, quia nobilissimam creaturam rei ignobili, qualis est res omnis corporea, ad Angelum comparata, submittit, & ejus captivam reddit. Unde suppositioni nostræ subscribunt non solùm D. Thomæ Discipuli, sed etiã D. Bonaventura, Scotus, Richardus, Suarez, Vazquez, Valentia, Bellarminus, & cæteri Theologi communiter; eamque expresè docet S. Thomas varijs in locis, præsertim. 4. contra Gent. cap. 90. ubi dicit quòd *substantiæ incorporeæ patiuntur ab igne corporeo, per modum alligationis cujusdam.* Et paulò post subdit: *Multò igitur magis virtute divinâ spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt, & hoc ipsum est eis in afflictionẽ, quòd sciunt se rebus infimis alligatos in pœnã.*

35. Duo tamen circa talem alligationem diligenter notanda sunt: primum est, ipsam (ut rectè advertit Joannes à S. Thoma) esse duplicem; unam præcisè quoad potentias Dæmonum, præscindendo à loco, quâ nimirum ipsæ impediuntur ab exercitio connaturali operationum suarum; alteram per ordinem ad locum, ratione cujus Dæmones nequeunt operari, subindeq; nec exire, saltem omnino & ad libitum, extra locum illum in quo sunt, sed ad summum aliquantulum, quando Deus, & ignis à quo detinentur, id permittunt. Quod dico propter illos Dæmones qui

A sunt in nostro aëre, & habent ipsum pro carcere: licèt enim parùm per illum discurrant, non tamen possunt pro libito & totalitèr ab illo exire, sed tantùm aliquantulum magis vel minùs intra ipsum sese movere, juxta permissionem divinam; non secùs ac canis pede vel collo ligatus, sinitur quidem aliquantulum se movere, sed non nisi juxta laxationem majorem vel minorem funis: & hæc detentio vocatur pœna carceris. Duplicem illam alligationem indicare videtur Scriptura Threnorum 3. his verbis: *In tenebris collocavit me sicut mortuos sempiternos, circumædificavit adversùm me ut non egrediar, aggravavit compedem meum.* Illa enim verba, *ut non egrediar*, detentionem, quoad locum, sive pœnam carceris indicant: ista verò posteriora, *Aggravavit compedem meum*, alligationem sive B impedimentum potentiarum; compedibus enim aggravatur & impeditur potentia loco motiva, per pedes designata.

Secundum quod notandum est circa alligationem in ordine ad locum est, illam non causari ab igne inferni, per modum præcisè termini & loci, cui Dæmon maneat ita alligatus, ut non ipse ignis, sed solus Deus concurrat efficienter ad illam detentionem: non eo, inquam, solùm modo ignis inferni concurrit ad illam detentionem, sed etiam per modum causæ efficientis non quidem principalis, sed instrumentalis, divinâ virtute elevatæ. Ratio est, quia non solùm torquentur Dæmones, eò quòd detineantur in loco ubi gehennalis ignis est, sed etiam quia ab C igne affliguntur: ad hoc autem verificandum, necesse est omnino, ut rectè advertit Suarez, quòd ignis non solùm sit terminus eorum alligationis, sicut infernus, sed etiam quod efficiendo concurrat ad eorum detentionem. 36

His præsuppositis: Difficultas est primùm, quomodo utraq; illa alligatio fiat, an per aliquam formam realem & intrinsecam Dæmoni, ad prædicamentum qualitatis vel ubi pertinentem, cujus subjectum immediatum sit vel ipsa substantia Dæmonis, vel ejus potentia, vel utraque simul? Secundò, utrùm præter illam alligationem detur aliud tormẽnti genus, quo acerbiùs ab igne inferni torqueantur Dæmones? 37. D

Aliqui ex Recentioribus, quos suppressis nominibus citant Salmanticenses in suo de peccatis Tractatu, negant Dæmones detineri ab igne inferni, per aliquam formam in ipsis ab eo productam. Ex iis verò qui illam formam admittunt, Nazarius & Bannez dicunt eam pertinere ad prædicamentum ubi, alij ad prædicamentum qualitatis. Quantùm verò ad ejus subjectum immediatè receptivum, Salmanticenses loco citato docent esse tam ipsam substantiam Dæmonis, quàm ejus potentias operativas, subindeque formam illam esse multiplicem. Ex Thomistis tamen Joannes à S. Thoma negat Dæmonis substantiam esse subjectum illius qualitatis immediatè receptivum, sed hoc solis potentiis operativis convenire asserit. Denique quoad secundam partem difficultatis, Suarez, Vazquez, alijq; ferè omnes recentiores Theologi, Scholæ Divi Thomæ extranei, imò & ex antiquis Henricus, Scotus, Gabriel, & Richardus, negant alligationem Dæmonum ab igne tartareo causatam, esse sufficientem in ratione pœnæ sensûs, sed aliud insuper tormenti genus esse quo acerbiùs crucientur. 38. *Disp. 18. dub. 2. §. 2.* E

Differunt autem illi Authores inter se in assignanda

nanda quidditate hujus alterius tormenti; aliqui enim cum Henrico quodlib. 8. quæst. 34. dicunt illud aliud tormentũ consistere in calore ignis, in ipso Dæmone recepto: Scotus verò, Ægidius, Richardus, & Gabriel apud Vazquem, in receptione speciei intilligibilis repræsentativæ ipsius ignis, vel in ipsa ignis intellectione, ab ipso immediatè in intellectu Dæmonis causata. Alij cum Suare docent esse impressionem qualitatis fœdantis & deformantis ipsam substantiam Dæmonis, absq; eo quòd aliquid ipsius destruat vel corrumpat. Alij deniq; existimant ignem torquere Dæmones in inferno, causando in illis tristitiam ejusdem rationis cum illa, quam in voluntate patitur anima conjuncta, quando corpus comburitur. Ita Magister Soto in 4. dist. 50. art. 3. quem aliqui Recentiores sequũtur. Communiter tamen Thomistæ nullum aliud tormenti genus, præter alligationem, pro pœna sensûs in Dæmonibus agnoscunt.

§. II.

Prima difficultas resolvitur.

Dico primò: ignis inferni ligat Dæmones, causando in ipsis formam realem, ad prædicamentum qualitatis pertinentem; cujus immediatum subjectum non est ista substantia Dæmonis, sed solùm ejus potentia operativa.

39. Prima pars conclusionis sic probatur: Ignis inferni ligat Dæmones efficienter, & intrinsecè; efficienter quidem, quia est instrumentum divinæ justitiæ quoad illum effectum, instrumentũ autem dicit essentialiter efficientem causalitatem; intrinsecè verò, quia per solam formam extrinsecam nequeunt potentiæ Dæmonis ligari, sive ab exercitio suarum operationum impediri: hæc enim est differentia inter potentias, quæ per actiones formaliter transeuntes operantur, & potentias quarum operationes sunt formaliter immanentes; quales sunt eæ omnes quibus præditi sunt Angeli) quòd illæ impediri possunt ab exercitio suarum operationum, per aliquid purè externum, non verò istæ: Atqui non potest ignis inferni ligare Dæmones efficienter & intrinsecè, nisi causando aliquam formam realem, & ipsis intrinsecam; realem quidem, quia omni causæ efficienti debet assignari terminus realis productus; intrinsecam verò Dæmonibus, quia eorum alligatio est intrinseca: Ergo ignis inferni ligat Dæmones, causando formam realem, & ipsis intrinsecam.

40. Quòd autem talis forma ad prædicamentum qualitatis pertineat, ut in secunda parte conclusionis asseritur, facilè etiam suaderi potest. Nam forma malè afficiens & disponens suum subjectum, pertinet ad prædicamentum qualitatis, & in prima ejus specie collocatur; ut patet de ægritudine, de habitibus vitiosis, deformitate, & alijs similibus: Atqui forma illi intrinseca, quam ignis inferni causat in Dæmonibus, malè ipsos afficit & disponit, utpote cùm eos cruciet & torqueat: Ergo pertinet ad prædicamentum qualitatis.

41. Confirmatur: Forma illa quâ ignis inferni ligat Dæmones, non pertinet ad prædicamentum substantiæ; quandoquidem advenit enti jam cõpleto & actualiter existenti: neq; ad prædicamentum quantitatis; cùm in subjecto omnino spirituali recipiatur, neq; proinde ad situm aut habitum; quandoquidem prædicamenta ista supponunt quantitatem: non etiam ad prædicamentum quando; utpote cùm habitudo ad tempus, in qua consistit, non sit, sicut nec duratio ex qua resultet, subjecto suo nociva, nisi suppositâ disconvenientiâ formæ in eo existentis & durantis: non etiam ad prædicamentum actionis vel passionis; horum enim effectus formales solùm sunt quòd agens agat, aut quòd passum recipiat, effectus verò formæ ab igne gehennali in Dæmonibus productæ, est quòd ipsi sint illi vel alteri corpori alligati: non etiam ad prædicamentum relationis; utpote quæ non ratione sui, sed solùm ratione fundamẽti, potest esse disconveniens subjecto: neq; tandem ad prædicamentum ubi, cùm sola præsentia localis circumscriptiva, sive in quantitate fundata, non verò spiritualis, ponatur in hoc prædicamento: Ergo superest duntaxat quòd ad prædicamentum qualitatis pertineat.

Tertia pars conclusionis, quæ est contra doctrinã Salmanticensium, probatur primò: Illud in Dæmone est subjectum imediatum qualitatis ligativæ, in eo ab igne inferni productæ, quod imediatè alligatur loco à tali igne: Sed substantia Dæmonis non est id quod in ipso imediatè alligatur loco ab igne inferni, bene tamen ejus potentia: Ergo subjectum imediatum talis qualitatis, non est substantia ipsa Dæmonis, sed ejus potentia. Major constat: cùm enim qualitas illa sit veluti nexus & catena, quâ mediante ignis inferni alligat Dæmonem certo alicui & determinato loco, illud duntaxat est immediatum ejus subjectum, quod imediatè ligatur & detinetur. Minor verò probatur: In Dæmone illud solùm immediatè alligatur loco ab igne inferni, quod immediatè impeditur à sui extensione; ligatio enim, sive compressio & coarctatio, nihil aliud est quam impedimentum extensionis: Sed substantia Dæmonis non impeditur immediatè à sui extensione; utpote cùm non sit immediatè quanta quãtitate virtutis, subindeq; nec immediatè extensibilis, sed solum mediante potentiâ operativâ: Ergo non ligatur immediatè ab igne inferni, sed solùm mediante potentiâ operativâ. 42.

Confirmatur: Illud solùm immediatè ligatur in Dæmone ab igne inferni, subindeq; est subjectum immediatum qualitatis ligantis, quod immediatè impeditur ab egressu è loco cui alligatur; detentio enim in loco, sive alligatio ad locum, nihil est aliud quàm impedimentum exitûs extra illum: Sed substantia Dæmonis sicut non immediatè egreditur sive movetur è loco, sed tantùm mediante potentiâ, ita non impeditur immediatè ab egressu è loco in quo ab igne inferni detinetur: Ergo &c. 43.

Probatur secundò: Ideò in opinione Salmanticensiũ, non solùm potentia Dæmonis, sed etiam ejus substantia, affici debet imediatè qualitate ipsum alligante, ut tali corpori & loco subditus reddatur, tam quoad substantiam, quàm quoad potentiam: Atqui licèt subjectum immediatum illius qualitatis quâ ligatur Dæmon, sit solùm ejus potentia, redditur tamen per illam subditus corpori & loco, non solùm quoad potentiã, sed etiam quoad substantiã: Ergo superfluè omninò concedunt qualitatem illam afficere immediatè tam substantiã Dæmonis, quàm ejus potentiam. Minor probatur: Sicut impossibile est quòd Angelus existat activè in loco imediatè, per potentiam operativam, nisi etiam ibi existat mediatè per substantiam; ita similiter non est possibile, quòd existat passivè in loco, tanquã ei subditus 44.

immediatè

immediatè quoad potentiam, nisi etiam ibidem existat, tanquam ei subditus mediatè quoad substantiam.

45 Confirmatur primò: Substantia Dæmonis est principium radicale omnium ejus potentiarum, ab eis tandiu inseparabile, quandiu existunt: Ergo impossibile est quod potentiæ Dæmonis detineantur violenter in aliquo loco, nisi etiam consequenter, sive mediatè, ibidem detineatur violenter substantia, quæ est principium earum radicale: Ergo eo ipso quod potentiæ Dæmonis ratione qualitatis immediatè eas afficientis subdantur loco, in quo violenter detinentur, subditur etiam eidem loco, licèt solùm mediatè, ejus substantia, absque eo quod sit necesse quod recipiat aliquam qualitatem.

46 Confirmatur secundò: Quamvis substantia Dæmonis non afficiatur immediatè qualitate ligativâ ab igne tartareo causatâ, sed solùm mediatè; non minùs tamen propterea cruciatur ex illa, quàm si eam immediatè in sua substantia reciperet: sive enim subjectio substantiæ omnino spiritualis loco corporeo, sit immediata, sive solùm mediante ejus potentiâ, æquè est depressiva & humiliativa ipsius, subindeque æquè pœnalis & cruciativa: Ergo cùm ideo asserant Salmanticenses, subjectum immediatum qualitatis Dæmonem alligantis, esse etiam ejus substantiam; quia putant aliquid conferre ad acerbiùs ipsum cruciandum, falsum omnino supponunt principium, subindeque & falsam ex eo deducunt conclusionem.

§. III.

Solvuntur objectiones.

47 Contra primam partem conclusionis objicitur primò: D. Thomas in 4. dist. 44. quæst. 3. art. 3. quæstiunc. 3. ad 4. sic habet: *Dicendum quod ignis non agit in animam, per modum influentis, sed per modum detinentis*: Atqui si ligaret Dæmones, causando in ipsis mediante igne inferni aliquam formam realem & intrinsecam, ageret in eos per modum influentis, ut constat: Ergo ignis inferni non agit in Dæmones, causando in ipsis formam realem.

48 Respondeo cum Joanne à S. Thoma, sensum verborum D. Thomæ non esse quod ignis non influat in animas quas detinet captivas; aliàs enim non concederet quod agit in ipsas, cùm agere in aliquem, quocumque modo sumatur, importet aliquem influxum in eum; sed solùm voluit docere, id quod influit ignis ille in animam deservire duntaxat ad detinendum, non verò ad alternandum, vel corrumpendum.

49 Objicies secundò: Dæmones superiores interdum ligant virtute propriâ & connaturali inferiores, certis quibusdam corporibus & locis, & tamen nihil propterea reale & intrinsecum in eis producunt; aliàs posset Angelus virtute propriâ operari physicè intra alium Angelum: Ergo à fortiori ignis inferni virtute divinâ ligabit Dæmones, absque eo quod formam aliquam eis intrinsecam producat.

50 Respondeo distinguendo Antecedens: Dæmones superiores virtute propriâ & connaturali ligant inferiores, physicè, nego Antecedens: ligant moraliter tantùm, imperando eis tanquam sibi voluntariè subditis, ut mediante aliquâ operatione sese constituant in aliquo loco, & ibi remaneant, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: ignis enim inferni ligat Dæmones, non moraliter duntaxat, sed physicè.

Objicitur tertiò: Non est necesse ut quod ligat aliud, ipsum præcisè impediendo ab operationibus ei connaturalibus, & à transitu de loco in locum, non est, inquam, necesse ut aliquid reale in eo producat: Sed ignis inferni hoc duntaxat modo ligat Dæmones: Ergo non est necesse quòd in eis producat aliquam formam intrinsecam. Minor constat, Major verò probatur. Videmus enim quòd manus lapidem in aëre suspensum detinet, ipsumque à connaturali operatione, quæ est tendentia ad centrum ei proprium, subindeque à transitu de loco in locum, impedit, absque eo quòd tamen aliquid intrinsecum in eo producat. 51

Respondeo distinguendo Majorem: Quod ligat aliud &c. non est necesse quod producat aliquid in eo, si illud aliud quod detinet, habeat potentiam & operationem formaliter externam & transeuntem, concedo: si careat tali potentiâ & operatione, solùmque habeat internam, sicuti habet Dæmon, nego: eo enim ipso quòd omnis ejus potentia & operatio sit formaliter immanens, non potest ab ejus exercitio præcisè per aliquid externum impediri: unde ad exemplum allatum de lapide, negatur consequentia, propter disparitatem assignatam. 52

Contra secundam partem conclusionis objicitur: Si forma illa, quâ ignis inferni ligat Dæmones, esset qualitas, vel esset qualitas spiritualis vel corporea? Neutrum dici potest: Ergo &c. Probatur Minor: in primis non est corporea, si enim virtus sive qualitas spiritualis nequit per modum permanentis recipi in subjecto ut docet expresse D. Thomas 3. p. quæst. 62. art. 4. ad 1. eadem ratione, imò à fortiori, qualitas corporea non poterit permanenter recipi in subjecto spirituali. Sed neque etiam dici potest spiritualis: quia deberet quodammodo perficere potiùs quàm alligare Dæmones: quælibet enim qualitas spiritualis est essentialiter perfectio sui subjecti, maximè si sit supernaturalis, ut est haud dubie qualitas ab igne inferni in Dæmone producta, si detur. 53

Respondeo formam illam esse qualitatem spiritualem. Ad probationem in contrarium dico: qualitatem spiritualem esse quidem essentialiter perfectionem in se & absolutè, non tamen comparativè ad hoc vel illud subjectum. Quemadmodum enim frigus, etiamsi perfectio quædam sit, non tamen est perfectio ignis quem corrumpit: sic qualitas spiritualis, ab igne inferni in Dæmone producta, esto in se & absolutè perfectio quædam sit, non tamen per ordinem ad Dæmonem quem captivat & alligat. Neque obstat veritati hujus doctrinæ supernaturalitas illius qualitatis: non enim est supernaturalitas quoad substantiam; aliàs pertineret ad ordinem gratiæ; sed præcisè quoad modum, inquantum videlicet efficitur ab igne, modo ipsi supernaturali. 54

Contra tertiam partem conclusionis objiciunt primò Salmanticenses. Non repugnat Dæmonum substantiam affici immediatè qualitate eos alligante, conducitque hoc non parùm ad eorum tormentum: Ergo asserendum est ita de facto contingere; atque adeò subjectum immediatum talis qualitatis esse etiam substantiam Dæmonis. Utraque consequentia patet, Antecedens verò quoad primam probatur, Primò ex eo quod nulla, inquiunt, in eo ostendi possit repugnan- 55

repugnantia: secundò quia si Deus produceret A substantiam Angeli sine ullis potentiis, posset nihilominus ejusmodi substantiam alicubi passivè detinere, subindeq; eam qualitate alligante immediatè afficere. Quantùm verò ad secundam partem Antecedentis, inde eam inferunt, quod non solùm Dæmonis potentia (inquiunt) sed etiam ejus substantia sit ex natura sua absolutissima, & independens omnino à loco & à corpore: hinc enim sequitur majorem illi inferri violentiam, si ex utroque capite corpori & loco alligetur, id est, ex eo quod aliqua qualitas detinens recipiatur immediatè & in ejus substantia, & in potentia, quam si ex uno duntaxat capite id contingat, id est, si sola potentia immediatè recipiat ejusmodi qualitatem. B

56 Respondeo negando Antecedens quantùm ad utramq; partem. Quoad secundam quidem: quia mediata duntaxat ligatio substantiæ Angeli ad determinatum locum, æquè illius humiliativa est & depressiva, subindeque æquè cruciativa ac ligatio immediata, dato quod ista esset possibilis. Quoad primam verò: quia substantia Angeli non potest immediatè detineri ab illa qualitate, sed solùm mediante potentiâ, ut in prima probatione demonstratum est. Ad primam autem probationem in contrarium respondetur, implicantiam, in eo quod asserit, sufficienter à nobis ibidem fuisse allatam. Ad secundã dico, quod sicut substantia corporea, C sine quantitate à Deo producta, nullibi posset collocari tanquam in loco: ita similiter substantia Angeli, sine potentiis à Deo producta, nullibi posset tanquam in loco passivè detineri.

57 Objiciunt secundò: Independenter ab operationibus Dæmonum debemus in eis constituere alligationem, per quam alicubi ab igne detineantur: Sed talis alligatio sic independens ab operatione, potest immediatè afficere eorum substantiam, ut constat: Ergo de facto sic eam afficit; subindeque qualitas, cujus est effectus formalis, immediatè in ea recipitur. Majorem ex eo dicunt esse evidentem, quod neque in anima- D bus damnatorum existentibus in inferno, neque in eis quæ existunt in purgatorio, sit assignabilis actio transiens, per quam in illis locis aliquem effectum operentur; & tamen non est dubium manere illic ligatas & detentas.

58 Respondeo distinguendo Majorem: Independenter ab operationibus Dæmonum elicitis, debemus constituere in eis alligationem: Esto. Independenter ab operationibus Dæmonum, impeditis propter alligationem potentiarũ quæ sunt earum principia, nego Majorem. Cùm enim ex una parte detentio in loco nihil aliud sit, ut diximus in prima probatione, quàm impedimentum extensionis sive exitûs extra illum; & E cùm aliundè non possit Dæmon se extendere, extensione cujus est capax (scilicet virtuali duntaxat) extra locum aliquem, sive exire ab eo, nisi mediante suâ quantitate virtuali (quæ est potentia operativa, & ejus actus) consequens est non posse constitui alligationem aliquam in Dæmonibus independenter à potentiis operativis, aut earum operationibus impeditis. Ad probationem in contrarium dico, quod licèt nec in animabus damnatorum, nec in illis quas detinet locus purgatorii, sit assignabilis operatio transiens, per quam de facto aliquid efficiant circa loca illa, potest tamen assignari actio transiens, per quam se extenderent extensione virtuali extra loca illa, nisi impedirentur ab igne, & à qualitate per ipsum in eis producta, nempe actio productiva effectûs ejusdem speciei, cum aliquo eorum quos producit Angelus, quando movetur de uno loco in alium.

Quæres, quænam ex potentiis Dæmonis sit subjectum immediatũ qualitatis ipsum alligantis & captivantis? Respondeo, juxta communẽ doctrinam Thomistarum, potentiam motivam & executivam in Angelis non distinguentium ab intellectu practico, qualitatem illam alligativam subjectari in practico Dæmonis intellectu, qui in ratione potentiæ motivæ & executivæ, ita per eam intrinsecè ligatur & coërcetur, ut non possit uti suo lumine, suis speciebus, & suâ virtute, eo modo & eâ efficaciâ quæ requiritur, ut moveat se & alia ad libitum, per actum imperii practici, nisi prout permittitur ab ipso igne, ut magis patebit ex dicendis §. sequenti. 59

§. IV.

Altera difficultas expeditur.

Dico secundò: Effectus qualitatis Dæmones alligantis, acerbissimum componunt cruciatum: nullumque aliud in substantiis spiritualibus assignari potest tormenti genus, quod ad pœnam sensûs pertineat.

Antequam prima pars conclusionis probetur, sciendum est, plures in nostra doctrina esse effectus qualitatis Dæmones alligantis, Primus est, Dæmonem ipsum submittere igni à quo alligandus est, sicut inferiorem superiori: qui effectus, licèt non sit formaliter alligatio, quia tamen ex sua natura ad eam ordinatur, & requiritur præsuppositivè, sub ejus nomine comprehenditur. Secundus est alligatio potentiarum: primò in ordine ad ipsas, in eo consistens, quod intellectus Dæmonis non possit intelligere plura quæ vellet ipse Dæmon intelligere; & è contrà necessitetur, determinetur, & ligetur ad meditationem plurium quæ nollet meditari: secundò in ordine ad locum, inquantum videlicet ita cogitur remanere applicatus uni loco, ut non possit suam virtutem alibi applicare. Ex quo resultat tertius effectus, nempe ipsa incarceratio, sive detentio in uno loco, eoque valde angusto, tanquam in carcere. His positis. 60

Probatur prima pars conclusionis: Tantus est cruciatus in Dęmonibus, ex illis effectibus resultans, quanta est eorum disconvenientia ad naturam angelicam: Sed hæc disconvenientia est maxima: Ergo & maximus, acerbissimusq; cruciatus ex iis causatus. Major est certa: cùm enim causa sive objectum doloris sit malum cognitũ, malum autem alicujus sit quod ei disconvenit, quantitas doloris ex qualitate disconvenientiæ (suppositâ perfectâ cognitione, qualis est angelica) omnino pensari debet. Minor verò facilè probatur, explicando in particulari disconvenientias & improportiones dictorum effectuũ ad substantias omninò spirituales, quæ sunt earũ subjecta. In primis si celsitudinem naturæ Dæmonum, eorumq; superbiam comparemus cum primo effectu qualitatis eos alligantis (qui est Dæmonem igni submittere, tanquam inferiorem superiori, ut ab eo veluti mancipium vile tractetur) tantam reperiemus disconvenientiam ortam ex illo capite, ut major excogitari nequeat. Ea est enim naturæ Dæmonum dignitas & præstantia, ut ei corporalia omnia jure naturæ subdantur & obsequantur: ea superbia, 61

bia, ut neque Deo ipsi voluerint subjici, nec eum tanquam superiorem venerari: & tamen rebus corporeis omnium vilissimis & abjectissimis subjiciuntur, angusto in loco, veluti in carcere, ab eis detinendi & in perpetuum deprimendi. Habere itaque omnia corpora sibi naturaliter subdita, & tamen infimis corporibus subjici, qualis improportio! Nolle humiliari Deo, & tamen vilissimæ creaturæ dominium suprà se & principatum recognoscere, ac subire, quæ disconvenientia!

Non minor est disconvenientia quæ provenit ex secundo effectu, nempe ex alligatione potentiarum, tam in ordine ad se, quàm per ordinem ad locum. Nam quantò aliqua forma est perfectior, tantò est activior, & quantò activior, tantò majorem habet inclinationem ad operandum; unde detentio & alligatione operetur, non potest non esse illi maximè disconveniens ac repugnans: Angeli autem sunt formæ activissimæ: Ergo non potest excogitari major disconvenientia & afflictio, quàm impedimentum ne operentur sicut & quando volunt. Item, ut discurrit S. Thomas qu. de anima art. 21. *Qualibet spiritualis substantia, quantùm est de sua natura, non est obligata alicui loco, sed transcendit totum ordinem corporalium: quòd ergo alligetur alicui, & determinetur ad aliquem locum per quandam necessitatem, est contra ejus naturam, & contrarium appetitui naturali*: Ergo & maximè illi disconveniens ac doloriferum.

62 Ut hæc magis declarentur, verba Cajetani quæ habet tomo 3. opusculorum, in oratione de hac materia habita Romæ coram Julio II. Summo Pontifice, referemus: in illis enim, quæ hactenus diximus, elegantius describuntur, & alia superadduntur. Sic ergo loquitur doctissimus ille Cardinalis: *Definitus igitur non naturâ, sed vi detentus in loco spiritus, naturalem libertatem ac dignitatem, quâ nulli subjicitur corpori, quâ omne corpus evincit, quâ omni corpori præeminet præsidetque, infœlicissimus perdidit, & se perdidisse miserrimè mœret, atque mœrendo ineffabiliter cruciatur. Afflictatur intellectus, quando suæ captivationis ærumnam non recogitare subinde non potest; cumque multa simul meditari nequeat, ab aliorum omnium quæ levamen afferre possent consideratione prohibetur. Et quanquam meditatio pœnæ, pœna non sit, cùm liber quis meditatur solùm, nihil adversi sentiens aut metuens, attamen ubi præsens est doloris objectum, ubi suam vim exercet in meditantem, ubi denique meditatio ipsa coacta est, nihil acerbiùs animum quàm hujusmodi consideratio afficere potest. Afflictatur voluntas, quippe ab omni delectabili depulsa, id ferre compellitur quod dedignatur, respuit, abhorret: quàm maximè odit Dei justitiam, cui præcipuè invidet: divinam celsitudinem magnificari in propria & ea abjectissima pœna, dolet, gemit, corroditur. Afflictantur denique activæ potentiæ: siquidem diro igni addictæ, nullâ aut certè modicâ possunt exercitatione sese subjectis admovere rebus. Quod eò intolerabilius est, quò tanta eis vis inest, ut commovere nutu singula possent. Accedit ad hæc, quod jugis perennisque est eis definitus carcer, & dolor; ita ut nulla valeat minuere aut mollire adventans conditio, sed semper uti ab initio acerbissimè mœrere opus est: neque enim detrusi spiritus oblivione mederi, meditationi vacare, affectum deponere, sese adhortari, facere (ut aiunt) de necessitate virtutem usquequaque valent. Nulla eis clementiæ aut varietatis spes; nulla in prætereuntis temporis even-* A *tu expectatio: sed quas luunt pœnas, nunquam terminandas aut minuendas certissimè sciunt, imò inviti, ad mœroris culmen, clarâ luce vident.*

63 Secunda pars conclusionis probatur, singulas eorum opiniones qui oppositum docuere impugnando. In primis enim non potest ignis torquere Dæmones, imprimendo illis suum calorem, ut docuit Henricus: tum quia accidens corporeum recipi non potest in substantia spirituali: tum etiam, quia dato & non concesso quod calor ignis recipi posset in substantia vel potentia Dæmonis, nihil in ipsa læderet aut corrumperet, subindeque non esset illi, sicut substantiæ corporeæ, causa doloris.

B 64 Non minùs impossibilis est illa alia pœna alligationi superaddita, quam in Dæmonibus statuunt Ægidius, Richardus, & Gabriel, dicentes eos torqueri per immissionem speciei repræsentativæ ipsius ignis, tanquam eorum tortoris, vel per intellectionem suæ miseriæ, immediatè ab igne inferni in eis causatam. Quantùm enim ad intellectionem, cùm sit actio vitalis & immanens, non potest fieri sive procedere à principio extrinseco, quale est ignis inferni respectu Dæmonis, sed solùm ab intrinseco. Quantùm verò ad speciem, præterquam quod Dæmon ab initio suæ productionis impressas habet ab authore naturæ omnium rerum ad istud universum pertinentium species, subindeque superflua omni- C no videtur novæ speciei ignis inferni repræsentativæ impressio: dato & non concesso quod daretur talis species, non potest esse Dæmoni disconveniens, nisi vel quia ligat & necessitat intellectum Dæmonis, ut velit nolit intelligat per illam, vel quia illi repræsentat ipsum ignem, ut objectum horribile & dissonum, ipsum illi proponendo tanquam impedimentum & vinculum à quo detinetur & captivatur: illi autem duo effectus non distinguntur à pœna alligationis, sed sub ipsa continentur & comprehenduntur, ut patet ex suprà dictis: Ergo &c.

65 Quoad aliud tormenti genus, consistens, ut ait Suarez, in qualitate substantiam Dæmonis D fœdante & maculante, non minùs fictitium est: quia nulla forma est disconveniens suo subjecto, subindeque nec ipsi causa doloris & pœnæ, nisi tollendo ab eo aliquid conveniens, vel impediendo, aggravando, aut retardando aliquam ejus inclinationem: non potest autem talis qualitas in doctrina sui Authoris esse disconveniens primo modo, quia, ut ipse ait, illa nihil destruit aut tollit à substantia Dæmonis: neque etiam secundo, quandoquidem ex una parte retardatio & aggravatio inclinationum Dæmonis sunt effectus formales alligationis, ut antea declaravimus; ex alia verò eam docet Suarez & proponit tanquam omnino distinctam ab alligatione: E Ergo &c.

66 Respondet Suarez, qualitatem illam esse disconvenientem naturæ Dæmonis, non ex eo quod tollat ab eo aliquid conveniens, vel impediat, aggravet, aut retardet aliquam ejus inclinationem, sed quia fœdat, deturpat, & veluti maculat ejus substantiam.

67 Sed contra: Non potest intelligi quod aliqua qualitas reddat aliquod subjectum difforme, nisi aliquid ab eo removeat: Sed illa qualitas, in doctrina sui Authoris, nihil omninò tollit à substantia Angeli: Ergo illam fœdare, deturpare, & maculare non potest.

Confirmatur: Fœdari & deturpari est amittere aliquam pulchritudinem: Sed nullam ex qualitate illa quam fingit Suarez potest Angelus amittere pulchritudinem: Ergo per illam non potest Angeli substantia fœdari. Major patet, Minor probatur. Pulchritudo & perfectio naturalis mansit integra in Dæmonibus post peccatum; illa enim consistit in integritate substantiæ, perspicacitate intellectûs, & excellentia voluntatis, quæ omnia remanent in Dæmonibus: pulchritudo verò supernaturalis, quæ provenit à gratia sanctificante, & virtutibus infusis, expellitur solùm per peccatum ipsis contrarium: unde eâ fuere privati Dæmones in secundo instanti in quo peccarunt; qualitas verò quam fingit Suarez, fuit illis impressa solùm in tertio instanti, in quo damnati sunt, ut ipse fatetur: Ergo &c.

68 Addo quod, impressio qualitatis, dehonestantis substantiam Angeli, non magis propriè dici potest combustio, quàm alligatio & detentio Dæmonum in igne inferorum ut in carcere: Atqui Suarez qualitatem illam fœdantem substantiam Angeli fingit, ut salvet in rigore sententias Scripturarum & Patrum, quando dicunt ignem inferni urere Dæmones: Ergo qualitas illa inutilis est, & sui Authoris intento non deservit.

69 Non placet etiam illorum sententia, qui dicunt ignem inferni torquere Dæmones & animas separatas, causando in illis dolorem & tristitiam ejusdem rationis cum illa, quam in voluntate patitur anima conjuncta, quando corpus igne comburitur. Nam quidquid sit de animabus saltem respectu Dæmonum evidens est, nullum posse dari objectum, vel idem, vel ejusdem rationis cum objecto, de quo dolet anima corpori unita, propter adustionem vel læsionem ipsius corporis: Ergo nec potest dari in illis dolor ejusdem rationis. Consequentia patet: siquidem dolor, & quilibet actus appetitûs sequi debet genus & conditionem objecti. Antecedens verò probatur: Objectum illius doloris quem patitur anima in voluntate, dum corpus igne exuritur, est illa qualitas sensibilis & dolorifera, quatenus est destructiva compositi, cujus anima pars est, & voluntas inclinatio: Sed talis qualitas non potest reperiri in Angelo; quia Angeli sunt incapaces qualitatis sensibilis, neq; sunt partes alicujus compositi physici: Ergo nec in eo reperiri potest objectum ejusdē rationis cum illo de quo dolet anima corpori unita, dum corpus exuritur.

70 Confirmatur: Ignis urens, dum anima est in corpore, causat dolorem non modo sensibilem in appetitu corporeo, sed etiam spiritualem in voluntate, propter unionem & sympathiam quam anima habet cum corpore, & quia, cùm voluntas sit appetitus totius suppositi, habet pro objecto bonum & malum ejusdem totius, sive ad animam sive ad corpus spectet, & de utroq; percipit dolorem vel gaudium: Sed talis sympathia non potest esse in Angelo; cùm non habeat aliquod corpus sibi naturaliter unitū, sicut anima, & sit essentialiter forma completa & per se subsistens: Ergo nec dolor ejusdem rationis cum illo quem patitur anima corpori unita.

§. V.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

71 Objicitur primò: Scriptura & SS. Patres distingunt inter hoc quod est, esse in igne vel in inferno, & cruciari ibi ab ipso igne; imò interdum asserunt spiritus ab igne inferni uri, cremari, &c. Ergo præter alligationem, aliam pœnam sensûs ab igne provenientem in Dæmonibus agnoscunt. Consequentia videtur bona, Antecedens verò constat ex historia divitis epulonis Lucæ 16. ejus enim anima in inferno existens, dicebat se non tantùm detineri, sed etiam cruciari in flamma, unde & refrigerium aquæ postulabat. Hinc Tertullianus, libro de anima cap. 7. *Dolet* (inquit) *apud inferos anima cujusdam, & punitur in flamma, & cruciatur in lingua, & de digitis animæ fœlicioris, implorat auxilium roris.* Et Gregorius lib. 4. Moral. c. 28. *Res corporea incorpoream exurit, dum ex igne visibili ardor, ut dolor invisibilis, trahitur: ut per ignem corporeum mens incorporea etiam incorporeâ flammâ crucietur.*

Confirmatur ex Augustino 22. de civit. cap. 10. 72
ubi ait: *Miris ac ineffabilibus modis spiritus incorporeos pœnâ corporalis ignis affligi*: Sed si non affligerentur aliter ab igne, quàm concipiendo tristitiam ex eo quòd sint illi alligati, non miris & ineffabilibus modis ab eo cruciarentur; facile enim est intelligere, eos divinâ virtute alligari igni, & inde concipere mœrorem: Ergo præter alligationem, alia pœna sensûs ab igne proveniens, in Dæmonibus necessariò admittenda est.

Ad objectionem, concesso Antecedente, nego 73
Consequentiam. Alligatio enim Dæmonum ad ignem inferni, non dicit simplicem solùm detentionem & incarcerationem, ut Adversarii autumant, sed etiam plures alios effectus suprà explicatos, qui acerbissimū in Dæmonibus causant dolorem & cruciatum; unde ratione illorum verificantur testimonia Scripturæ & SS. Patrum, qui aliud pœnæ genus in Dæmonibus agnoscunt, præter hoc quod est detineri ab igne.

Ad illud quod additur de ustione, in primis dico, locutiones illas Scripturæ non posse in proprietate sermonis intelligi, sed necessariò esse in sensu metaphorico intelligendas: quia cùm ustio sit passio corporea, manifestum est illam non posse in Dæmonibus & animabus separatis reperiri formaliter.

Secundò respondeo quod sicut aqua Baptismi dicitur lavare animam, non quod reipsa illam attingat & abluat, sed quia ipsa corporalis ablutio eam disponit, & reddit capacem, ut elevetur à Deo tanquam instrumentum, ad producendam gratiam in anima pueri, & delendam maculam originalis peccati. Ita pariter in Scriptura ignis inferni dicitur urere Dæmones, non quod reipsa illos comburat, sed solùm quod torqueat ipsos per ipsammet ustionem, quatenus per illam, utpote propriam actionē ignis, modificatur actio principalis agentis, scilicet Dei, per quam modis suprà explicatis, acerbissimè cruciantur.

Ad confirmationem dico, quod cùm alligatio- 74
nem Dæmonum non possimus satis pro præsenti statu comprehendere, nonnullaque sint circa eam quæ non ita animum quietant, quamvis præter illam nullum aliud admittatur in Angelis prævaricatoribus tormentū, ad pœnam sensûs pertinens, sufficienter tamen adhuc verificatur doctrina Augustini, asserentis illos miris & ineffabilibus modis ab igne tartareo cruciari:

Objicitur secundò: Alligatio Dæmonum non 75
pertinet ad pœnam sensûs: Tum quia aliàs cùm animæ puerorum, qui soli originali peccato obnoxii decesserunt, maneant in Lymbo semper alligatæ, falsa esset communis Theologorum doctrina, asserentium nullam esse in eis pœnam sensûs:

sensûs: Tum etiam quia non videtur in alio consistere ejusmodi alligatio, quàm in eo quod Dæmones, à loco cœli exclusi & prohibiti, commorari cogantur infra cœlum in aliquo alio loco; quod totum ad pœnam damni pertinet: Ergo præter detentionem illam necessariò admittendum est quiddam aliud in Dæmonibus, quod ad pœnam sensûs pertineat.

76 Respondeo negando Antecedens. Ad primam ejus probationem dico, existentiam puerorum cum solo originali decedentium in lymbo, non esse propriè alligationem, sed esse duntaxat præsentiam ipsorum in tali loco. Ut enim anima dicatur alicui loco alligata, vel corpori, non sufficit quod ei sit semper præsens, sed requiritur insuper quod ejus præsentia ad locum illum, sit cum subjectione, depressione, & violentia; quod tamen non habet præsentia illa quâ pueri dicuntur manere in lymbo; quippe qui nullam omnino à loco illo patiuntur subjectionem aut violentiam, neque ab aliqua ex operationibus sibi connaturaliter debitis vel volitis impediuntur, nec ad aliquid nolitum applicantur. At verò existentia & remanentia Dæmonum in loco (quæ est effectus ignis tartarei) non est nuda eorum præsentia, sed præsentia ut associata subjectione & violentiâ: utpote ratione cujus Dæmon quoad exercitium suarum operationum, & consequenter quoad suam naturam, subditur igni, ipsum ad ea duntaxat quæ non vult applicanti, & ab omnibus, vel saltem pluribus quæ vellet, impedienti.

Ad secundam probationem, nego illam; alligatio enim, quam ab igne inferni patiuntur Dæmones, præter eorum existentiam & remansionem extra cœlum, quæ sequitur ad pœnã damni, essentialiter dicit subjectionem ad ignem, ipsos loco violenter applicantem & detinentem: quod certè constituit pœnam, ab ea quæ damni dicitur valde diversam.

77 Objicitur tertiò: Pœna sensûs necessariò admitti debet inæqualis in Dæmonibus, & minor in animabus quæ in purgatorio detinentur, quàm in illis quæ in inferno captivantur: Sed hoc non potest admitti, absq; eo quod in Dæmonibus & in animabus illis constituatur pœna aliqua sensûs, ab eorum alligatione distincta: Ergo talis pœna necessariò admitti debet. Major est certa: pœna enim sensûs debet proportionari culpæ Dæmonum & animarũ; culpa autem sive peccatum Dæmonum, non est in ipsis æquale; in animabus verò justorum, quas captivat ignis purgatorii, vel est veniale duntaxat, vel si sit mortale, est peccatum remanens tantùm quoad pœnam; cùm tamẽ in damnatis sit mortale non dimissum, neq; quoad culpam, neq; quoad pœnam. Minorem vero probat Suarez, quia (inquit) pœna alligationis vel detentionis non recipit magis & minus; est enim positiva præsentia in loco, indivisibilis & totalis in singulis.

78 Respondeo negando Minorem, & ejus probationem. Non enim alligatio Dæmonum ab igne tartareo causata, est nuda, ut existimavit Suarez, eorum præsentia in loco, sed, ut jam dixi, præsentia eos violentans & subjiciens igni; subindeque major vel minor in ratione alligationis & pœnæ; primò intensivè, juxta videlicet majorem vel minorem perfectionem specificam vel individualem naturæ singulorũ Dæmonum vel animarum, quam subjicit igni, & juxta inæqualitatem inclinationũ quas in eis violentat; secundò extensivè, vel quia unum ex Dæmonibus ligat in pluribus operationibus, quàm alium; animam autem in purgatorio existentem, relinquit liberam, quoad exercitium aliquarum operationũ, circa quas animabus in inferno positis nullam omnino relinquit libertatem; vel quia istas, aut unum Dæmonem subjicit pluribus corporibus ligantibus, quàm illam, vel alterum Dæmonem, putà igni, aquæ, terræ, sulphuri, & aliis.

Objicitur ultimò: Multi sunt ex Dæmonibus qui non detinentur in inferno, nempe illi qui per nostrum aërem discurrere permittuntur, & qui propterea ab Apostolo *aereæ potestates* appellantur: de quibus Tertullianus ait: *Habent de incolatu aeris & de vicinia syderum, & de commercio nubium, cœlestes sapere paraturas*: Ergo vel nulla admittenda est in eis alia pœna, præter eam quæ est damni; vel si aliqua alia admittatur, sicut debet admitti, erit distincta ab alligatione ad ignem inferni. 79

Apol. cap. 22.

Respondent aliqui, Dæmones qui sunt in hoc aëre caliginoso, nondum recepisse ultimum essentiale supplicium, nec complementum infernalis tormenti. Ita Cajetanus in Commentariis ad caput secundum Epistolæ 2. D. Petri, ubi hæc scribit: *Servatos autem seu servandos Dæmones in judicium dicit* (Apostolus) *quia adhuc non sunt extremæ damnationi subjecti: sed hoc extremo judicio reservatur. Unde & Dominus in Evangelio dicit de igne æterno, qui paratus est Diabolo & Angelis ejus, & non dicit; qui jam datus est Diabolo & Angelis ejus.* Huic sententiæ favent aliqui ex SS. Patribus: Fulgentius in libro de Trinit. cap. 8. sic ait: *Quædam pars Angelorum, nolens sui Creatoris facere voluntatem, ab ejus contemplatione dejecta, servatur in judicio punienda, Petro Apostolo dicente eos in judicium reservari.* Et mox: *In hujus aeris ima detrusi, servantur in judicium puniendi.* Gregorius 4. Dialog. cap. 29. Diabolum & Angelos ejus, *in fine corporeo igne cruciandos esse ait*: Bernardus in Sermone de transitu S. Malachiæ: *Definita quidem* (inquit) *sed nondum promulgata sententia est. Denique jam Diabolo ignis paratus est, etsi nondum illi præcipitatus in ignem, modico adhuc tempore sinitur malignari.*

Verùm licèt hæc sententia fidei contraria non sit, cùm nec Scriptura, neque Concilium ullum hactenus docuerit, Dæmones omnes extrema illa supplicia perpeti, quæ parata iis esse judex ipse dicit, non videtur tamen rationi consentanea: nam ut ait D. Thomas hîc art. 4. ad 3. *Dicendum est quod idem judicium sit de malis animabus & malis Angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus & bonis Angelis*, præsertim cùm Damascenus asserat id Angelis esse casum, quod hominibus est mors: Sed animæ in peccato mortali existentes, statim post mortem recipiunt ultimum essentiale supplicium, nedum quoad pœnam damni, verùm etiam quoad pœnam sensûs, ut patet de anima divitis epulonis Lucæ 16. dicente, *Crucior in hac flamma.* Unde Gregorius 4. Dialog. *Si esse Sanctorum animas in cœlo sacri eloquii satisfactione credidisti, oportet ut per omnia esse credas, & iniquorum animas in inferno, quia ex retributione æternæ justitiæ, ex qua justi jam gloriantur, necesse est per omnia ut & injusti cruciantur. Nam sicut electos beatitudo lætificat, ita credi necesse est, quod à die exitûs sui ignis reprobos exurat.* Quare cùm Angeli sancti beatitudine perfruantur, pariter dicendum est,

Lib. 2 fidei cap. 4

Cap. 28.

est, Dæmones qui in hoc aëre caliginoso versantur, ultimum essentiale supplicium, nedum quoad pœnam damni, sed etiam quoad pœnam sensûs recepisse.

80 Respondent secundò alii, Dæmones in hoc aëre existentes, secum deferre particulam quandam ignis infernalis, ibi ipsos incarcerantis. Ita docere videtur Glossa ordinaria ad cap. 3. Jacobi, ubi de Dæmonibus illis ait: *Portant secum ignem gehennæ quocumque vadunt.* Eidem sententiæ favet Venerabilis Beda in Commentariis ad idem caput, ubi de Dæmonibus scribit. *Vbicumque in aere volitant, vel in terris, aut sub terris vagantur, sive detinentur, suarum secum ferunt semper tormenta flammarum, instar febricitantis, qui etsi in lectis eburneis, etsi in locis ponatur apricis, fervorem tamen, vel frigus insiti sibi languoris evitare non potest. Sic ergo Dæmones, etsi in templis colantur auratis, etsi per aera sua discurrant, igne semper ardent gehennali, & ex ipsa sua pœna commoniti, deceptis quoque hominibus fomitem vitiorum, unde & ipsi pereant invidendo suggerunt.*

81 Verùm hæc sententia multiplicat miracula sine necessitate: esset enim miraculum quod ignis ille coram oculis nostris positus non videretur: miraculum, quod existens prope hominem, neque cum combureret, neque calefaceret: miraculum deniq; quod Dæmon secum deferens ignem ingrederetur cubiculum omnino clausũ.

82 Respondeo ergo primò cum D. Thoma hîc art 4. ad 3. Dæmones quamvis non alligentur actu igni tartareo, dum sunt in hoc aëre, cruciari tamen eo ipso quod sciunt talem alligationem sibi deberi: sicut Angeli boni nihil suæ beatitudinis amittunt, quando ad nos mittuntur, quia sciunt locum cœlestem sibi deberi; & captivus qui ad modicum tempus est extra carcerem, non minorem patitur pœnam, quia scit se citò debere incarcerari.

Addo ex eo quod aliqui Dæmones permittantur exire ad tempus ex inferno, & aliquid extra ipsum operari, non sequi propterea eorum pœnam diminui, vel alleviari; quia non permittuntur operari quod volunt, sed id solùm unde maiorem pœnam reportant; quia vel homines vincunt & trahunt ad damnationem, & sic augetur eorum pœna accidentalis; vel ab hominibus vincuntur, & sic crescit eorum confusio.

Secundò dici potest ignem inferni elevari ut instrumentum divinæ justitiç ad alligandos Dæmones etiam in aëre existentes, ut non possint quæcumque volunt operari, nec esse ubicunque volunt: unde se habent veluti feræ funibus alligatæ, quæ licèt interdum discurrere permittantur, semper tamen incedunt subjectæ funi, & rectori funem tenenti.

DISPVTATIO XV.

De illuminatione & locutione Angelorum.

Ad quæstionem 106. & 107. D. Thomæ.

POstquam D. Thomas de Angelis, tàm in esse naturali; quàm in esse gratiæ consideratis, ac de illorum lapsa & pœna fusè tractavit, interponit sermonem de aliis creaturis, tum purè A corporeis, tum de creatura mixta seu composita ex corpore & spiritu, scilicet de homine, à quæst. 65. usq; ad 106. ubi agens de rerum gubernatione, resumit Tractatum de Angelis, & explicat modum quo movent creaturas, tum purè spirituales, tum purè corporeas, tum mixtas, seu ex spirituali & corporali natura compositas. Unde agit primò de illuminatione & locutione Angelorum quæst. 106. & 107. Secundò de bonorum & malorum Angelorum ordinatione quęst. 108. & 109. Tertiò de præsidentia Angelorum supra creaturam corpoream quæst. 110. Quartò de actione Angelorum in homines quæst. 111. Quintò de missione Angelorum quæst. 112. Ultimò de custodia bonorum Angelorum, & im- B pugnatione Dæmonum quæst. 113. & 114.

ARTICULUS I.

Vtrum unus Angelus illuminet alium?

NOmine illuminationis nihil aliud intelligunt Theologi, quàm manifestationem veritatis ignotæ: sicut enim per lumen corporeum manifestantur colores quando illuminantur; ita in spiritualibus, cùm veritas aliqua manifestatur, dicitur fieri illuminatio, juxta illud ad Ephes. 5. *Omne quod manifestatur lumen est.* Hoc po- C sito, sit. 1

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter: unus Angelus alium illuminat. Ita communiter Theologi cum Divo Thoma hîc art. 1. contra Durandum in 21. dist. 11. quæst. 3. 2

Probatur primò ex Scriptura, & SS. Patribus. Nam Isaiæ 63. & Psal. 23. quidam Angeli triumphum Christi ascendẽtis in cœlum admirantes, sciscitantur à superioribus Angelis: *Quis est iste qui venit de Edom? Quis est iste Rex gloriæ?* ut nimirũ D ab illis discerent quod ignorabant, & circa illud mysterium pleniùs instruerentur, sicut explicant & docent SS. Patres, præsertim Dionysius cap. 7 de cœlesti Hierar. ubi hæc scribit: *Hoc Theologi plane tradunt, inferiores cœlestium naturarũ ordines, à superioribus ritè divina opera explicantibus, scientias discere: summos autem à Deo ipso pro suo captu edoceri mysteria Vnde quasdam earum inducunt ritè à prioribus hoc dicere, Dominum esse Virtutum cœlestiũ, Regemq; gloriæ, eum qui in cœlos, ut hominem decuit, assumptus est.* Et capite sequenti docet quod Angeli secundæ Hierarchiæ purgantur, illuminantur, & perficiuntur per Angelos primæ Hierarchiæ, E quos vocat specula perlucida, & ab omni labe pura, quæ primũ divinæ lucis radium recipiunt, & sine invidia in eos qui sequuntur infundunt. Et lib. de Eccles. Hierarchia cap. 5. sic ait: *Illustratores & sacra hujus perfectionis Duces ac Principes, in subjectos sacros Ordines, benignè atq; pro captu cujusq;, datam sibi à perfecta, sapientiaq; effectrice Divinitate, divinarum rerum scientiam cognitionemve diffundunt.* Unde ibidem Angelos appellat *Pontifices: Quia conjunctam cum illuminandi vi, mundandi etiam expiandique scientiam habent.*

Favent etiam alii SS. Patres: Nazianzenus enim orat 40. in sanctum Baptisma, post initium: Angelum appellat, *secundum lumen, & rivulum primi luminis, participationem ac ministerium illumina-*

illuminationem habentem. Similiter Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. *Secundaria* (inquit) *spiritualia lumina sunt Angeli, ex primario illo ac sempiterno lumine splendorem haurientes, nec linguâ atque auribus opus habentes, citra sermonis adminiculum, cogitationes suas atque consilia inter se communicantes.* Et quia hoc testimonium intelligi posset de manifestatione secretorum cordis tantùm, quæ ad illuminationem propriè dictam non sufficit, ut infrà patebit, subdit eodem capite: *Alii alios ob ordinis vel naturæ præstantiam illustrant; illud quidem perspicuum est, eos qui præstantiores, sublimioresque sunt, splendorem & cognitionem inferioribus impertiri.* Athanasius etiam quæst. 31. ad Antiochum: *Throni, Cherubin, & Seraphin* (inquit) *immediatè à Deo discunt, tanquam omnibus superiores, & Deo proximi. Hi verò docent Ordines inferiores, & ita deinceps semper superiora docent inferiora, infimi autem omnium ordinum sunt Angeli, qui hominum sunt Doctores.* Demum Bernardus 5. de considerat. cap. 4. officia Cherubinorum describens sic ait: *Cherubin ex ipso sapientiæ fonte, ore Altissimi haurientes, & refundentes fluenta scientiæ, universis cæli civibus infundunt.* Ex quibus patet, SS. Patres apertè favere nostræ conclusioni, ac docere, Angelos inferiores illuminari à superioribus.

Nec valet responsio Durandi, dicentis SS. Patres solùm velle, quod Deus illuminat Angelos inferiores mediantibus superioribus, non mediatione causalitatis, sed dignitatis, quatenus ipse priùs illuminat superiores, & postea alios. Non valet, inquam, hæc solutio Tum quia verbum illud, *infundunt*, quo utuntur SS. Patres relati, causalitatem significat: Tum etiam quia ideò juxta Durandum Deus immediatiùs immediatione dignitatis illuminat Angelos superiores, quia sunt perfectiores: hoc autem probat mediationem causalitatis; quia hic est ordo statutus à Deo, ut inferiora per superiora regantur & perficiantur; unde superiora corpora efficienter illuminant inferiora, & in Ecclesia superiores dicuntur illuminare inferiores, juxta illud ad Ephes. 3. *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes &c.*

3 Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ. Illuminare nihil est aliud, quàm ignotam veritatem manifestare: Sed Angeli superiores manifestant inferioribus veritatem ignotam: Ergo eos illuminant. Minor probatur: quia Angelus superior accipit à Deo veritatem in universali quadam conceptione, quam inferior non potest percipere; utpote cui est connaturale attingere veritatem magis in particulari, cùm non habeat species ita universales sicut Angelus superior, unde oportet quod Angelus superior, utendo suis speciebus inadæquatè, & multiplicando actus, reddat illam proportionatam intellectui Angeli inferioris, juxta illud Dionisii suprà citati: *Unaquæque substantia intellectualis datam sibi à diviniore uniformem intelligentiam providâ virtute dividit & multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam*: id est juxta proportionem Angelorum inferiorum, eorumque capacitatem, ut possint in divina ferri.

4 Confirmatur ex D. Thoma quæst. 9. de verit. art. 1. ad 3. Sicut Medicus quia considerat res valde in particulari, non desumit sua principia immediatè à Metaphysico, qui considerat res maximè in universali, sed potiùs à Physico, qui non habet principia ita universalia sicut Metaphysicus, nec tam particularia sicut Medicus: ita etiam Angelus inferior non debet illuminari immediatè à Deo, habente universalissimam cognitionem, sed ab Angelo sibi vicino, qui non habet cognitionem ita universalem. In quo (ut notat ibidem S. Doctor) est differentia inter lumen corporale & spirituale, quia luminis corporalis quodlibet corpus est æquè capax; nam lumen æqualiter se habet ad omnes formas visibiles: at verò luminis spiritualis non quilibet spiritus est æqualiter capax, eò quod lumen quodlibet spirituale non æqualiter se habeat ad formas omnes intelligibiles.

Tertiò suaderi potest conclusio, aliâ ratione D. Thomæ hîc art. 4. in corpore, ubi sic discurrit: *Omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantùm est possibile. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1. Petri 4. Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. Multò igitur magis SS. Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quidquid à Deo percipiunt, subjectis impartiuntur.* 5

Confirmatur: Sicut enim licèt Deus possit omnia per seipsum immediatè causare, non tamen vult, quia hanc perfectionem causandi vult etiam tribuere creaturis: ita etiam non vult quamvis possit, omnes creaturas intellectuales per seipsum immediatè illuminare, sed aliquas aliis mediantibus, quia hanc perfectionem illuminandi vult aliquibus communicare. Unde ait Propheta Psal. 75. *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis*: id est (ut interpretatur Nazianzenus orat. 40.) mediantibus Angelis supremis, qui metaphoricè montes appellantur, quia sicut montes primos Solis radios excipiunt, & inferioribus corporibus communicant, ita supremi Angeli divinas illustrationes immediatè à Deo recipiunt, & postea illas in inferiores effundunt, unde & eorum Magistri à Dionysio nuncupantur. 6

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Apocal. 21. dicitur quod civitas Hierusalem non eget Sole neque Lunâ, id est lumine creato, quia claritas Dei illuminavit eam: Ergo cùm Angeli Beati sint cives hujus civitatis, non illuminantur nisi à Deo. 7

Secundò, Beatificare, pertinet ad solum Deum: Sed illuminare est beatificare, saltem accidentaliter: Ergo solus Deus illuminat.

Tertiò, Intellectus Angeli inferioris est perfectior nostro intellectu agente: Sed intellectus agens ex sua perfectione habet quod non possit illuminari: Ergo Angelus inferior à superiori illuminari non potest.

Ad primam respondeo cum D. Thoma quæst. 9. de verit. art. 1. ad 13. illa verba Apocalypsis 8

sis intelligi & pertinentibus ad visionem Beatam.

9 Ad secundum dico quod beatificare essentialiter, tam effectivè largiendo lumen, quàm objectivè terminando visionem, pertinet ad solum Deum: beatificare autem accidentaliter, sicut potest pertinere ad aliquid creatum, per modum objecti, ita & quodammodo per modum efficientis: quamvis Deus semper dicatur absolutè primus præmiator; quia si aliquid creatum concurrit, hoc totum est ex ordinatione ac dispositione infinitæ Dei Sapientiæ & Providentiæ.

Ad tertium nego paritatem: quia intellectus agens hominis non est cognoscitivus, bene autem intellectus Angeli inferioris: quod autem illuminatur, debet priùs esse cognoscitivum.

§. III.

Corollaria notatu digna.

10 Ex dictis colliges primò, quod licèt superior Angelus inferiorem illuminet, non tamen ècontra inferior superiorem. Ita D. Thomas hîc art. 3.

Probatur: Licèt Angeli inferiores possint loqui superioribus, & illis conceptus suos manifestare, id tamen non faciunt proportionando illis species, & confortando lumen, ac distinctiùs rem proponendo; quia nimirum inferiores sunt, & luminis imperfectioris: Ergo Angeli inferiores non illuminant superiores. Et in hoc (ut observat idem S. Doctor ibidem in respons. ad 1.) differt cœlestis Hierarchia ab Ecclesiastica, quæ licèt à cœlesti derivetur, ac eam repræsentet, & aliqualiter imitetur, non tamen perfectè consequitur ejus similitudinem: in Ecclesiastica enim interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, & scientiâ non eminentes; & propter hoc in illa superiores ab inferioribus doceri possunt.

11 Contra hoc corollarium objici potest: Varia mysteria Angelis innotuerunt per Ecclesiam, id est per Apostolos, ipsis Angelis inferiores; juxta illud Apostoli ad Ephes. 3. *Vt innotescat Principatibus & Potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*: Ergo à fortiori superiores Angeli poterunt illuminari ab inferioribus.

12 Respondent quidam apud D. Thomam ibidem lect. 3. (quod etiam videtur innuere Glossa) concedendo Angelos fuisse illuminatos ab Apostolis; neque hoc esse inconveniens, quia Apostoli fuerunt Θεοδίδακτοι, id est à Deo immediatè edocti: quare sicut superiores Angeli, quia immediatè illuminantur ab ipso Deo, possunt alios illuminare; ita & Apostoli potuerunt illuminare Angelos. Unde Chrysostomus in Commentariis ad Epistolam ad Ephesios, prædicta Apostoli verba exponens, fusè demonstrat ab Apostolis illustratos esse Principatus & Potestates, hoc est supremos Angelorum ordines, & quæ hactenus ignorabant, hos ab illis didicisse. Id autem potissimum fuit Gentium ad Christum, fidemque conversio, quam nondum scivisse Angelos demonstrat ex Gabrielis verbis ita S. Josephum alloquentis: *Vocabis nomen ejus Iesum: ipse enim salvum faciet populum suum à peccatis eorum*; tanquam solam Judaici populi salutem cognoverit. Item Hieronymus in Commentariis ad illum locum, existimat Angelos plura ad Incarnationis mysterium, & cõversionem Gentium nescivisse, ac per Ecclesiam intellexisse. Similiter Gregorius Nissenus homiliâ in Canticum Canticorum, eadem Apostoli verba expendens, docet per Ecclesiam innotuisse Angelis variam & multiplicem Dei sapientiam; id est (ut ipse interpretatur) magna & admirabilia quædam opera & mysteria, contrariis ex rebus contexta: *Hactenus* (inquit) *simplicem & uniusmodi potestatem Dei, & efficientiam intelligebant Angeli, qui unâ & simplici Dei voluntate, ac solo verbo omnem illam conditarum rerum varietatem extitisse viderant. Varium autem illud & multiplex genus sapientiæ, quod ex contrariis rebus invicem nexis, aptisque constat, per Ecclesiam manifestè cognoverunt: quemadmodum Verbum caro factum est: utque vita cum morte miscetur: quomodo livore suo nostra vulnera persanat: quomodo crucis infirmitate vires hostis evertit: quemadmodum id quod aspectabile non est, in carne manifestatur: utque captivos redimit idem ille qui emptor est, & pretium: tum quemadmodum mortem sic objit, ut à vita non recederet, & hujus generis infinita.* Addit aliquid majus & audacius, nimirum, *fortassis Angelos, per sponsam sponsi pulchritudinem contuentes, obstupefactos esse; quam quidem pulchritudinem nulla omnino res videre & comprehendere potest. Quem enim nemo vidit unquam, ut dicit Ioannes, nec potest videre quispiam, ut Paulus testatur, ille corpus suum fecit Ecclesiam, & per eorum qui salvantur accessionem, in charitate illam ædificat, donec occurramus omnes in virum perfectum.* In hac igitur Ecclesia, velut sponsi corpore, Angelos ait Nissenus, eum quem intueri hactenus non poterant contemplatos esse. Quemadmodum qui Solis orbem, in quem dirigere oculos nequeunt, in aqua respiciunt. Similia habet Rupertus lib. 1. de victoria Verbi Dei, cap. 29.

Sed contra: Quamvis aliquis viator sit perfectior in gratia, quàm sit aliquis Angelus, semper 13
tamen est imperfectior in statu, unde Christus dicebat Matth. 11. *Non surrexit inter natos mulierum major Ioanne Baptistâ: qui autem minor est in regno cœlorum, major est illo*: ad illuminandum autem requiritur perfectior status. Deinde Apostoli immediatè quidem, quantùm ad naturam humanam, fuerunt edocti à Christo: Sed Angeli beati immediatè vident essentiam divinam: Ergo non est congruum quod illuminentur à viatoribus. Ita S. Thomas in cap. 3. Epist. ad Ephes. ubi hæc scribit: *Non est conveniens, nec ratio aliqua, ut dicamus sanctos, qui sunt in patria, doceri à quantumcumque perfectis viatoribus. Nam licèt inter natos mulierum non surrexerit major Ioanne Baptistâ, tamen qui minor est in regno cœlorum, major est illo, ut dicitur Luca 7. Dicere autem quod Dæmones doceantur ab hominibus, hoc absque præjudicio credibile est. Sed quod beati, qui immediatè Verbum conspiciunt, quod est speculum sine macula, in quo relucent omnia, à viatoribus doceantur, dici non debet, nec conveniens videtur. Dicendum est ergo quod innotuit Angelis per Ecclesiam, primò per Apostolos prædicantes, non quod Angeli hoc didicerint ab eis, sed per eos.* Hoc verò postea aptissimo exemplo declarat. Ut enim domum, vel exemplar potiùs domûs, quod in mente est artificis, nullus hominum videt: ea verò ubi condita est, quilibet id quod ante in artificis animo latebat, edocetur, non per domum, sed in domo. *Sic nonnulla sunt rationes mysteriorum gratiæ, creaturæ*

captum

captum excedentes, quæ non sunt indita mentibus Angelorum, sed in solo Deo sunt occulta. Et ideò Angeli non cognoscunt eas in seipsis, nec etiam in Deo, sed cognoscunt eas secundùm quod in effectibus explicantur. Hanc doctrinam & solutionem breviùs explicat in 2. sent. dist. 11. quæst. unicâ art. 4. his verbis: *Angeli dupliciter accipiunt cognitionem aliquarum rerum: aut per illuminationem, & sic Angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores à superioribus illuminantur, & superiores immediatè à Deo, per quem modum multas rationes mysteriorum Ecclesiæ edocentur: aut per modum expletionis rerum; & sic futura contingentia cognoscunt, quando actu complentur, per hoc quod eorum causæ ad effectus determinantur, ut in eis cognosci possint; & ita quædam quæ circa Incarnationis mysterium nesciebant, quando explebantur, prædicantibus Apostolis, cognoverunt, non tamen ab Apostolis edocti.* Quibus verbis apertè docet, Angelos non potuisse ab Adostolis edoceri, per modum illuminationis, cùm ad illuminationem requiratur quod illuminatus non sit in perfectiori statu quàm illuminans, sed tantùm per modum expletionis rerum: in quo sensu loca adducta ex Chrysostomo & Gregorio Nisseno intelligenda sunt.

14. Colliges secundò, Dæmones, quamvis sint superiores, non illuminare sibi inferiores. Ita D. Thomas infrà quæst. 109. art. 3.

Probatur primò: Illuminatio est actus hierarchicus: Sed inter Dæmones nulla est propriè dicta hierarchia, nec ulli exercentur inter illos actus verè hierarchici, ut infrà dicemus: Ergo nec vera est in illis illuminatio. Secundò, Illuminatio est semper cum purgatione & perfectione: quæ Dæmoni competere nequeunt, cùm sit impurissimus & imperfectissimus. Tertiò, Illuminatio propriè dicta est manifestatio veritatis, secundùm quòd habet ordinem ad Deum, à quo est omnis lux: licèt autem aliqui Dæmones clariùs percipiant veritatem, quàm inferiores; illam tamen non ordinant ad Deum, sed ad suam nequitiam detorquent; ideòq; non illuminant, sed potiùs tenebras inducunt.

15. Colliges tertiò, illuminationem fieri de rebus naturæ, gratiæ, & gloriæ. Ita D. Thomas hîc art. 1. ad 2.

Probatur: cùm enim Deus sit summum bonum, & bonum (ut ait Dionysius) sit sui diffusivum: conveniens est ut Deus in triplici illo ordine creaturis intellectualibus se per illuminationem communicet, vel immediatè, si sint Angeli superiores, vel mediatè, si sint inferiores.

16. Confirmatur: Deus potest superioribus Angelis aliqua modo magis universali revelare, pertinentia ad ordinem nedum gratiæ & gloriæ, sed etiam naturæ, quæ deinde ipsi revelent & proponant Angelis inferioribus modo magis particulari, & intellectui eorum proportionato: Ergo Angeli inferiores possunt illuminari à superioribus, de rebus, ad ordinem non solùm gratiæ & gloriæ, sed etiam naturæ pertinentibus.

17. Dices primò: Quilibet Angelus comprehendit omnes res naturales à principio suæ creationis: Ergo non potest illuminari circa illas.

Respondeo quòd in ordine naturali quilibet Angelus comprehendit omnes res naturales, secundùm quòd dependent à causis naturalibus, præsertim si sint inferiores Angelo: ea autem quæ pendent à causis purè contingentibus, etiam in statu naturali, vel quæ ex aliquo speciali Dei beneficio fiunt, aut ab Angelis superioribus administrantur, etiamsi purè naturalia sint, non plenè comprehenduntur ab Angelis: unde de his Angeli inferiores possunt illuminari à superioribus.

Dices secundò: Quilibet Angelus inferior cognoscit comprehensivè visionem beatam alterius: Ergo cognoscit omnia ad quæ se extendit; subindeq; unus Angelus non potest ab alio illuminari de his quæ pertinent ad statum gloriæ. 18.

Respondeo dato & non concesso Antecedente, negando Consequentiam: quia ad cognitionem comprehensivam virtutis, aut etiam actûs, non requiritur quod distinctè cognoscantur omnia objecta materialia aut secundaria ad quæ se extendit, sed sufficit cognitio confusa illorum; præcipuè cùm potentia aut actus non continent ea secundùm suas speciales rationes per modum causæ. Quod addo: quia cognitio comprehensiva omnipotentiæ divinæ, aut etiam visionis quâ Deus seipsum intuetur, attingere debet necessariò omnia ad quæ terminatur; eò quòd omnipotentia Dei, ejusq; visio, per modum causæ contineant illa secundùm speciales eorum rationes.

Ad complementum hujus corollarij, Advertendum est, quod de rebus pertinentibus ad gloriam, non potest fieri illuminatio in ipsa visione beata: tum quia hæc non potest crescere, nec subinde per eam aliquid de novo cognosci: tum etiam quia quantùm ad visionem beatam omnes immediatè illuminantur à Deo. Solùm ergo illuminatio fieri potest per revelationes extra verbum, per quas unus Angelus alteri manifestat rationes divinæ Providentiæ quas videt in verbo, ut docet Divus Thomas hîc art. 1. ad 1. his verbis: *Omnes Angeli tam superiores quàm inferiores immediatè vident Dei essentiam: & quantùm ad hoc unus non docet alium........ Sed rationes divinorum operum quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit: aliorum verò Deum videntium, tantò unusquisq; in Deo plures rationes cognoscit, quantò eum perfectiùs videt. Vnde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit, quàm inferior, & de his eum illuminat.* 19.

ARTICULUS II.

Quomodo unus Angelus alterum illuminet?

QUamvis omnes Doctores, uno excepto Durando, in hoc conveniant, quòd unus Angelus alterum illuminat, valdè tamen divisi sunt in explicando modo, quo fit hujusmodi illuminatio.

Prima sententia asserit illam fieri per hoc quòd Angelus illuminans aliquid reale & physicum imprimat seu efficiat in intellectu Angeli illuminati. Verùm in determinando & explicãdo quid sit illud quod efficiat, variant inter se Authores hujus sententiæ. Henricus enim quodlibeto 5. qu. 15. art. 7. dicit quòd Angelus superior efficacitate suæ virtutis infundit aliquod lumen spirituale in inferiorem; quomodo Sol illuminando inferiora infundit illis lumen. Herveus in 2. dist. 9. qu. 1. art. 2. vult quòd Angelus superior intendat lumen naturale Angeli inferioris. Capreolus ibidem dist. 11. quæst. 2. ad priora argumenta Durandi contra secundam conclusionem, docet quod Angelus illuminans causat in intellectu illuminati aliquam qualitatem intentionalem, ad modum virtutis instrumentalis, sive luminis, 20.

minis, quo intellectus agens illuminat phantasmata. Suarez lib. 6. de Angelis cap. 13. asserit illud quòd Angelus illuminans imprimit in Angelum illuminandum, esse speciem illius actûs, quem per locutionem ei manifestat. Deniq; Scotus in 2. dist. 9. quæst. 2. existimat illud esse ipsum conceptum formalem, seu actum secundum, quo Angelus illuminatus cognoscit rem de qua illuminatur, ita ut intellectus non efficiat, sed recipat illam cognitionem.

21. Secundus dicendi modus, quem tenent Bannez & Zumel in præsenti, relati à Nazario, contendit Angelum superiorem efficienter physicè illuminare inferiorem, non quidem imprimendo illi aliquid reale & physicum, ut volunt Authores præcedentis sententiæ, sed uniendo intelligibiliter suam virtutem intellectivam, sive suũ lumē cũ, virtute intellectiva, sive lumine intellectuali, Angeli inferioris, & efficiendo unũ quodammodo principium cum illo ad cognitionem revelatæ veritatis.

22. Tertia deniq; sententia docet illuminationem Angelorum fieri solùm per modum cujusdam artificiosi magisterij, quatenùs Angelus superior proponit inferiori objectum, antea ipsi incognitum, modo quodam illi proportionato, & ostendit medium sive conceptum proportionatum ad illud concipiendum. Ita Divus Thomas & ejus Discipuli quos sequuntur nonnulli ex extraneis.

§. I.

Prima sententia rejicitur.

DIco primò: Angelus superior non illuminat inferiorem physicè, imprimendo vel causando aliquid in eo.

23. Probatur primò: Si illuminatio Angelorum fieret per impressionem alicujus realis in intellectu Angeli illuminati, Angelus illuminans deberet esse intimè intra intellectum Angeli illuminati: Sed hoc non requiritur ad prędictam illuminationem, imò nec fieri potest: Ergo &c. Major in primis declaratur: Non potest dari actio in distans, ut demonstratur in physica; aliunde verò illud quod imprimeretur, deberet esse spirituale, cui repugnaret diffundi per medium: Ergo si Angelus illuminans imprimeret aliquid reale intellectui Angeli illuminati, deberet non solùm per suam virtutem, sed etiam per suam substantiam, esse intra intellectum ipsius.

Minor verò quoad primam partem satis patet: ad hoc enim ut Angeli inter se loquātur, & consequenter ad hoc ut unus illuminet alium, non requiritur intima conjunctio ipsorum, & omnimoda indistantia: cujus evidens argumentum habemus in anima impij divitis, quæ existens in inferno loquebatur Abrahæ existenti in lymbo Patrum, ut habetur Lucæ 16. unde ibidem dicitur: *Elevans oculos vidit Abraham à longè*; & deinde subditur: *Inter nos & vos chaos magnum firmatum est &c.* Quapropter Suarez non satis reformat quod audacter nimis asseruerat disp. 18. metaph. sect. 8. nimirum absolutè esse probabile, quòd ad locutionem & illuminationem Angelorum necessariò requiratur indistantia: non satis, inquam, hoc reformat, dum lib. 2. de Angelis capite 18. docet oppositum esse probabilius: non solùm enim est probabilius, sed omnino certum de fide debet reputari, propter evidentem Sacræ Scripturæ authoritatem jam adductam.

A Dices tamen: Isaiæ 6. dicitur de Seraphim, 24.
quòd alter clamabat ad alterum: Sed locutio clamosa non habet locum, nisi propter distantiam ejus cui loquimur: Ergo videtur quòd distantia impediat locutionem Angelorum.

Respondeo ex D. Thoma quæst. 9. de veritate art. 6. ad 3. quòd clamor ille quo Seraphim clamasse dicuntur, significabat solùm magnitudinem eorum quæ loquebantur, scilicet unitatem Essentiæ & Trinitatem Personarum Divinarum, dicentes *Sanctus &c.* vel etiam ardorem affectûs: nam ut ait Gregorius libr. 2. Moral. cap. 4. *Tantò quisque minùs clamat, quantò minùs desiderat.*

B Probatur eadem Minor quoad secundam partem, 25.
quòd scilicet non solùm possit illuminatio fieri sine illa intima conjunctione illuminantis cum illuminato, verùm etiam quòd conjunctio illa sit penitùs impossibilis: quia illa est verus illapsus unius Angeli intra intellectum alterius: nulla autem creatura potest illabi intra mentem alterius: *hæc enim prærogativa summo & circumscripto Spiritui reservatur*, inquit Bernardus serm. 5. in Cant. Vel ut loquitur D. Thom. in 2. dist. 8. quæst. 1. art 5. ad 3. *In essentiam non intrat, nisi ille qui dat esse, scilicet Deus Creator.* Juxta illud Ezechiel. 44. *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israël ingressus est per eam.*

C Respondet Suarez, illapsum quem SS. Patres 26.
attribuunt soli Deo, esse tantùm illum per quem illabens continet cum plena potestate & dominio rem in quam illabitur, in suo esse conservando illam: quia illabi in aliquam rem, non est utcumq; esse in illa, sed esse intra terminos essentiæ ipsius, hoc est intra existentiam: ex eo autē quòd unus Angelus speciem, aut aliquid aliud intra intellectum alterius producat, non propterea operatur intra terminos essentiæ illius, sed potiùs supra illos; quia prædicta species habet se per modum circumstantis existentiam Angeli, & recipitur in ejus intellectu priùs existente:
D unde ad summum potest inferri quòd Angelus illabatur in effectum illum à se productum, non verò in substantiam & intellectum Angeli.

Sed contra primò: Divus Thomas 3. p. quæst. 27.
64. art. 1. ait: *quòd solus Deus operatur* (per modum principalis agentis) *interiorem affectum Sacramenti, quia solus Deus illabitur animæ in qua Sacramenti effectus existit*: Ergo ex Divo Thoma non solùm illapsus qui fit per modum continentis & dantis esse, seu qui est intra terminos essentiæ, sed etiam ille quo aliquid reale & physicum, in mentem alterius imprimitur, seu efficitur, soli Deo proprius est, & nulli creaturæ, saltem ut causæ principali, potest
E competere.

Deinde, Cùm species intelligibiles vel sint rigorosæ proprietates Angeli, ut quidam existimant, vel salem sint accidentia ei connaturaliter debita, ut alij probabiliùs sentiunt, solus ille potest eas per modum causæ principalis intellectui angelico imprimere, qui potest naturam Angeli creare & conservare: Ergo si unus Angelus non possit illabi intra mentem alterius, per modum dantis & conservantis ipsius esse, non potest etiam intra eam illabi per modum causantis & producentis in ea species intelligibiles. 28.

Probatur secundò conclusio. Si Angelus superior illuminaret inferiorē, physicè imprimendo aliquid in eo, vel illud sic impressũ, esset aliquod 29.

lumen

lumen intellectuale, vel aliqua ejus intensio, vel nova aliqua species intelligibilis, vel qualitas quædam intentionalis, ad modum virtutis instrumentalis, sive luminis quo intellectus agens illuminat phantasmata, vel denique ipsemet actus secundus quo Angelus illuminatus cognoscit objectum de quo illuminatur? Nullum ex his omnibus dici potest: Ergo Angelus superior non illuminat inferiorem, inprimendo aliquid in eo. Major constat ex sufficienti modorum explicandi hanc causalitatem physicam enumeratione. Minor verò probatur sigillatim. Et primò quòd Angelus superior non illuminet inferiorem causando in eo aliquod lumen intellectuale, vel aliquam ejus intensionem, manifestum videtur: quia vel illud lumen esset naturale, nempe potententia intellectiva Angeli illuminari, vel supernaturale? Non naturale, ejus enim productio solùm pertinet ad creatorem naturæ angelicæ, quia unà cum ipsa, tanquam ejus proprietas creatur: quod idem de ejus intensione (si sit intensibile) necessariò debet admitti; quia sicut illud solùm agens potest intendere calorem, qui valet ipsum producere, ita Deus solus potens producere lumen naturale Angeli, valet illud intendere. Dixi autem, *si sit intensibile*: nam potentiæ naturales non sunt capaces augmenti intensivi vel extensivi, ut docetur in Philosophia, quia non habent latitudinem gradualem variabiliter, sed in ipso instanti generationis dimanant à natura ut principio radicali, ex vi actionis generativę, cum tota perfectione intensiva, subindeque ut habitualiter extensæ ad totam sui objecti latitudinem: in quo differunt ab habitibus, qui in prima sui productione non se extendunt ad totam latitudinem, quam objectum ipsorum importat de materiali, sed acquirunt per actus repetitos augmentum perfectionis intensivæ & extensivæ: de quo videri possunt Complutenses in Tractatu de generatione, disput. de augmento qualitatum.

Quòd verò lumen illud non sit supernaturale, patet: Tum quia D. Thomas hîc art. 1. ad 2. ait, *Quòd unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ*. Tum etiam, quia illuminatio est interdum de rebus naturalibus, ad quas cognoscendas lumen supernaturale non requiritur. Tum deniqu, quia lumen supernaturale non potest produci nec intendi nisi à Deo ut authore supernaturali, ut in habitibus supernaturalibus constat.

30. Nec dicas quòd licèt unus Angelus non possit principaliter producere lumen supernaturale in intellectu alterius, bene tamen instrumentaliter: quia cùm instrumenta divinæ virtutis non debeant necessariò suppositaliter contingere subjectum in quo producunt effectum causæ principalis, non inde infertur illapsus; sicut Sacramenta non illabuntur essentiæ animæ, cùm in ea producunt instrumentaliter gratiam. Ad hoc enim dicendum est, quòd etsi detur, hac ratione non convinci, unum Angelum non posse in alterius intellectu ut instrumentum divinæ virtutis lumen aliquod producere, certum tamen est, illuminationem non fieri hoc modo: nam unus Angelus illuminat alium, ob plenitudinem lucis quam copiosè recipit à Deo, non autem ex eo solùm quod movetur ab illo per modum instrumenti, ad lucem in alterius intellectu producendam; quomodo posset etiam lapis, aut quælibet alia res insensibilis, hujusmodi

A lucem producere: unde si unus Angelus nequit lumen aliquod per modum causæ principalis in alterius intellectu producere, evidenter sequitur illuminationem non fieri per physicam luminis impressionem.

Secundò, quòd non possit Angelus superior novam aliquam speciem in intellectu Angeli inferioris producere, constat ex dictis suprà disp. 6. art. 3. ubi ostendimus Angelum non accipere species à rebus, etiam spiritualibus, sed solùm à Deo in primo instanti suæ productionis. Cùm enim Angelus sit medium inter Deum & animã rationalem, & Deus sit semper in actu secundo intelligendi, anima verò nostra in potentia ad B actum primum ordinis intellectualis, & veluti tabula rasa in ordine ad formas intelligibiles, natura angelica debet habere ab initio omnem perfectionem requisitam ad actum primum intelligendi, subindeque recipere à Deo in primo instanti suæ creationis species intelligibiles, quibus intellectus constituitur in actu primo completus ad intelligendum. Unde D. Thomas qu. 9. de veritate art. 1. ad 10. ait: *Quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novæ species, sed ex eisdem speciebus quas priùs habebat, intellectus ejus, confortatus per lumen superioris, efficitur plurium cognoscitivus.* 31.

C Nec valet si dicas, hunc discursum procedere tantùm de perfectione requisita ad actum primum naturalem, non verò ad supernaturalem: illuminatio autem est plerumque de rebus supernaturalibus. Ad hoc enim facilè respondetur, quòd perfectio gratiæ conformatur perfectioni naturæ, & etiam afficit, ac perficit secundum modum ipsius unde quamvis Deus potuerit non communicare Angelis ullam perfectionem supernaturalem, hoc ipso tamen quòd illos ad hujusmodi perfectionem ordinavit, debuit eam ipsis communicare juxta modum ipsorum; ob quam rationem diximus loco citato, eos non discurrere etiam circa supernaturalia. 32.

D Tertiò, quòd Angelus superior non causet in intellectu inferioris aliquam qualitatem intentionalem, ad modum virtutis instrumentalis, sive luminis quo intellectus agẽs illuminat phantasma, sic demonstratur. Est contra perfectionẽ naturæ Angeli, etiam inferioris, & modi perfecti intelligendi ipsius, quòd intelligat ut instrumentum Angeli sibi superioris; sic autem intelligeret res de quibus ab eo illuminatur, si illuminaretur ab illo per qualitatem intentionalem, ad modum virtutis instrumentalis in ejus intellectu productam; sicut phantasma ex eo quòd recipiat ad modum virtutis instrumentalis lumen quo intellectus agens ipsum illuminat, concurrit consequenter per modum causæ instrumentalis ad intellectionem, ut docetur in libris de anima. 33.

E Deniqu, quòd Angelus superior non efficiat in intellectu inferioris ipsum conceptum formalem, seu actum secundum, quo cognoscit rem de qua illuminatur, illo merè passivè se habente, ut docet Scotus, videtur certum: quia cùm intellectio sit essentialiter actus vitalis & immanens, non potest esse ab alio principio extrinseco quàm à Deo, & debet elici ab eodem principio in quo recipitur; viventia enim, inquantum hujusmodi, sunt ea quæ se movent. 34.

§. II.

Secundus dicendi modus confutatur.

Dico secundò, Angelum superiorem non illuminare inferiorem, uniendo suum lumen cum lumine inferioris Angeli, sicq; simul cum eo efficiendo intellectionem hujus de quo ipsum illuminat.

35. Probatur contra Bannem & Zumel: Nam ideò isti Authores volunt Angelum superiorem unire suum lumen intellectuale cum lumine Angeli inferioris quem illuminat, simulq; ex istis duobus luminibus sic unitis, resultare unicum principium effectivum intellectionis objecti de quo fit illuminatio, quia existimant intellectum Angeli inferioris, præcisè cum proprio lumine, non esse physicè & complete potentem ad percipiendam veritatem de qua illuminatur: Atqui per talem physicam unionem non redditur magis physicè potens ad illam intellectionem: Ergo Angelus superior non illuminat inferiorem, uniendo suum lumen, cum lumine inferioris Angeli. Probatur Minor: Quod est physicè impotens ad aliquid, non redditur physicè potens ad illud, nisi ei physicè aliquid imprimatur, per quod imutetur & fiat potens; propterea siquidem natura angelica, secundùm se impotens ad actus supernaturales, non redditur potens ad illos, per hoc quod Deus ut author supernaturalis per solam assistentiam ei uniatur, sed oportet insuper quòd illi imprimat aliquid supernaturale prævium ad prædictos actus, ratione cujus reddatur proximè potens ad illos eliciendos, ut fusè ostendimus in Tractatu de visione beata: Atqui per unionem luminis Angeli superioris cum lumine inferioris, nihil physicè imprimitur lumini, nec intellectui Angeli inferioris, ut concedunt Adversarij, sed solùm Angelus superior, cum suo lumine intellectui inferioris Angeli assistit: Ergo si Angelus inferior non sit ex se physicè sufficienter potens ad percipiendam veritatem de qua illuminatur à superiori, non redditur magis physicè potens, per unionem sui luminis intellectualis cum lumine superioris Angeli illuminantis.

Disp. 3. art. 3.

36. Probatur secundò conclusio. Si illuminatio angelica fieret per hanc conjunctionem & unionem luminis superioris Angeli, cum lumine inferioris, ita ut Angelus inferior ex tali conjunctione plures veritates attingeret, quàm præcisè ex vi proprij luminis, sequeretur quòd ex simili conjunctione luminis gloriæ quod est in Angelo inferiori, cum lumine gloriæ Angeli superioris, ipse Angelus inferior plures veritates attingeret in divina essentia, quàm posset attingere præcisè ex vi proprij luminis; lumen siquidem gloriæ non est minoris virtutis & efficientiæ, quàm sit lumen naturale Angeli: Sed hoc non admittitur ab Adversarijs: Ergo nec illud unde sequitur debet admitti.

37. Addo quòd, si Angelus superior, uniendo suum lumen intellectuale cum lumine inferioris, ad faciendum cum eo unicum principium, efficeret intellectionem de qua fit illuminatio, jam una eademq; intellectio fieret ab utroque Angelo, superiori & inferiori, ut à duabus causis totalibus & particularibus, sive ejusdem ordinis: Angelus enim inferior concurreret ad illam intellectionem, efficiendo in ea omnes rationes, etiam generales, quas Angelus superior potest efficere, nempe rationem talis intellectionis secundùm speciem, & rationem intellectionis ut sic in tali gradu immaterialitatis.

§. III.

Sententia Divi Thomæ statuitur.

Dico tertiò, illuminationem Angelorum fieri solùm per modum cujusdam artificiosi magisterij, quatenus Angelus superior proponit inferiori objectum, antea ipsi incognitum, modo illi proportionato, & ostendit medium proportionatum ad illud concipiendum. Ita D. Thomas hîc, art. 1. & quæst. 9. de verit. art. 1. & 5. ubi hæc scribit: *Superior Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales: unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem à superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat & distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo sit comprehensibile ab inferiori Angelo; & talem conceptum suum alteri Angelo manifestando, illum illuminat...... Et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quæ ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; & ideò studet distinguere & multiplicare per exempla, ut sic possint à discipulo comprehendi.* Quo nihil clariùs & expressiùs in favorem nostræ sententiæ dici potest. 38.

Probatur etiam conclusio ratione. Ad illuminationem duo tantùm requiruntur, scilicet ostensio seu manifestatio objecti priùs incogniti, & confortatio potentiæ: Sed artificiosum magisterium utrumq; præstat: Ergo per illud fit illuminatio in substantiis spiritualibus. Major patet: nam de illuminatione spirituali debemus loqui ad instar illuminationis corporeæ, utpote cùm ex ordine ad illam desumatur: ut autem aliquid corpus lucidum illuminet potentiam visivam hominis, vel leonis, sufficit quòd manifestet objectum per lumen, & simul per ipsum confortet organum potentiæ visivæ. Minor verò probatur: Artificiosum magisterium consistit in hoc, quòd superior Angelus veritatem aliquam in universali acceptam, & per species universales cognitam, dividat, & veluti masticet, eamq; sic divisam & masticatam proponat per locutionem Angelo inferiori: Atqui ibi intervenit manifestatio talis objecti, & simul confortatio potentiæ; nam Angelus superior sic dividendo & masticando objectum, ipsum illuminat, & quodammodo lumen intellectûs Angeli superioris in eo splendet; proprium est autem luminis, ut ubicunq; fuerit, ostendat objectum, & confortet potentiam: Ergo per artificiosum magisterium, fit manifestatio objecti prius incogniti, & confortatio potentiæ intellectivæ Angeli inferioris. Unde S. Thomas ubi suprà art. 1. ad 2. *Cùm omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum, inquantum hujusmodi, includit in se intellectuale lumen ut participatum ex cujus virtute habet intellectum confortare: sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium demonstrationis, in quo participat lumen intellectûs agentis ut in instrumento : prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectûs agentis &c....... Unde per hoc quòd superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda quæ priùs non cognoscebat.* 39.

Confir-

40. Confirmatur ex eodem S. Doctore infrà quæst.117.art.1.ubi ait duobus modis artem aliquam concurrere, scilicet efficiendo formam (sicut ars fabrilis producit formam cathedræ) & adjuvando solùm naturam, ac præbendo illi instrumenta, quibus expeditè possit attingere effectum, quem sine illis non posset præstare. Sic medicina concurrit ad sanitatem, non eam efficiendo, sed præbendo instrumenta naturæ, quibus munita per suam vim intrinsecam se reducat ad sanitatem: illud enim est ingenium naturæ, ut effectum aliquem attingat, adjuta quibusdam instrumentis, quem sine illis non posset attingere. Unde cùm Angelus superior, proponendo inferiori veritates divisas & dearticulatas, & medium proportionatum ad eas sic capiendas, præbeat illi instrumenta, quibus adjutus cognoscit objecta quæ aliàs non cognosceret, sufficienter dicitur adjuvare & confortare intellectum ejus ad attingendam veritatem ipsi ignotam, subindeque eum illuminare. Quare S. Thomas quæst.9.de veritate art.1. *Secundùm hoc* (inquit) *unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quæ prius non poterat.*

§. IV.

Solvuntur objectiones.

41. Objicies primò contra primam conclusionem: D.Thomas hîc art.1.dicit quòd cùm ad intelligendum duo concurrant, scilicet virtus intellectiva, & similitudo rei intellectæ, secundùm hæc duo unus Angelus alteri veritatem notificare potest, primò quidem fortificando virtutem ejus intellectivam, secundò ex parte similitudinis, quatenus Angelus superior notitiam veritatis accipit in universali quadam acceptione, ad quam capiendam inferiotis Angeli intellectus non est sufficiens, & eam quodammodo dividit ut ab inferiori capi possit: Ergo D. Thomas non constituit Angelorum illuminationem in sola proportionata objectorum propositione, seu ostensione, (quam artificiosum magisterium appellamus) sed etiam in aliquo se tenente ex parte potentiæ, & eam confortante ac immutante. Unde in 2.dist.9. quæst.1. art.2. ad 4.docet, quòd sicut in corpore est duplex lumen, scilicet intrinsecum, ingrediens compositionem pupillæ, & extrinsecum Solis vel candelæ; ita & in spiritibus est duplex lumen, unum intrinsecum, quo solus Deus dicitur illuminare, & alterum extrinsecum, quod supervenit ad confortationem luminis naturalis; & hoc modo unus Angelus illuminat alium. Et hîc art.1. ait quòd sicut minùs calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum: Ergo sicut calor corporis magis calidi intendit ex sua propinquitate calorem minùs calidi, sic Angelus superior illuminando inferiorem, ex sua conversione intendit lumen naturale illius.

42. Respondeo ad primum locum, D. Thomam in eodem articulo in resp.ad 2. expressè docere unum Angelum illuminare alium, non tradendo illi lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, ut suprà retulimus: ex quo manifestè sequitur illuminationem non fieri per impressionem alicujus luminis in intellectu Angeli illuminati; illud enim deberet esse lumen quoddam naturæ, gratiæ, vel gloriæ. Unde hæc duo, scilicet proponere objectum modo proportionato intellectui Angeli illuminati, & fortificare lumen naturale ipsius, non ponunt in numero, sed important unam & eandem actionem Angeli illuminantis: siquidem ex hoc ipso quòd Angelus superior veritatem quam universaliùs intelligit, inferiori proponat modo ipsi proportionato, & ostendat ei medium proportionatum ad eam concipiendam, roboratur intellectus Angeli inferioris; sicut confortatur potentia visiva per assistentiam luminis exterioris, quo medium & objectum illuminantur; & sicut mens discipuli confortatur ex eo quòd magister ipsi proponit veritatem quam antea non cognoscebat, & medium quo eam demonstrativè cognoscat: quia sicut discipulus positâ illâ ostensione potest exire in actum cognitionis hujusmodi veritatis, & potentia visiva in actum visionis, ita & Angelus inferior in actum cognitionis veritatis sibi antea cognitæ. Et ita clarè mentem suam explicat S. Doctor qu. 9.de verit.art.1.in corp.ubi legendus est. Unde

Ad secundum testimonium dicendum est, D. Thomam debere intelligi de lumine superveniente, non physicè per realem inhæsionem intellectui Angeli illuminati, sed moraliter, per propositionem objecti divisi à lumine superioris Angeli, quòd subinde habeat confortare intellectum inferioris, non in se & intrinsecè, sed extrinsecè, & in ordine ad objectum, reddendo illud ipsi proportionatum.

Ad tertium verò respondeo, comparationem illam à D.Thoma adductam, tantùm in hoc tenere, quòd sicut minùs calidum confortatur, & crescit in calore ex præsentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferiotis Angeli confortatur ex conversione superioris ad ipsum: non autem tenet quantùm ad modum confortationis & incrementi: quia licèt calor minùs calidi confortetur & crescat per intensionem physicam; virtus tamen intellectiva inferioris Angeli, confortatur & crescit per intensionem tantùm moralem.

Objicies secundò contra secundam conclusionem. Multa in istis inferioribus confortantur, & perficiuntur ad operandum supra proprias vires, ex unione cum superioribus, quibus naturaliter subordinantur: nam color existens in pariete, ex unione cum luce quæ est in aëre circumstante, elevatur ad producendas species intentionales: phantasma per conjunctionem cum intellectu agente, fit potens producere species intelligibiles: item calor ex conjunctione ad formam ignis, producit alium ignem: Ergo similiter Angelus inferior ex conjunctione sui luminis, cum lumine Angeli superioris, confortatur, & fit potens ad cognoscendas veritates, proprias vires excedentes; & sic per illam conjunctionem, non verò per artificiosum magisterium, fit illuminatio Angelorum. 43.

Respondeo negando quòd color existens in pariete elevetur ad producendas species intentionales per unionem sui cum luce, quæ est in aëre circumstante (hæc enim solùm disponit ipsum medium aërem ad recipiendas vialiter & deferendas species) sed hæc elevatio fit per lucem in ipso colore receptam: quod idem dicendum est de phantasmate; recipit enim aliquam virtutem spiritualem ab intellectu agente, quâ elevatum, tanquam instrumentum ipsius, producit species in intellectu possibili, ut explicari solet 44.

illâ, quâ sibi mutuò divinarum rerum intellectum, ac divinas cogitationes impertiunt. Gregorius etiam Papa cap.4 libri 2. Moral. de locutione Dei cum Angelis & Angelorum inter se copiosè & eleganter disserit: *Aliter* (inquit) *loquitur Deus ad Angelos: aliter Angeli ad Deum: aliter Deus ad Sanctorum animas: aliter SS. animæ ad Deum: aliter Deus ad diabolum: aliter diabolus ad Deum. Nam quia spirituali naturæ ex corporea appositione nihil obstat, loquitur Deus ad Angelos sanctos eo ipso quo eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit: ut quidquid agere debeant, in ipsa contemplatione veritatis legant: ut velut quædam præcepta vocis sint ipsa gaudia contemplationis: quasi enim audientibus dicitur, quod videntibus inspiratur.* Tum quibusdam interpositis: *Deus ergo Angelis loquitur, cùm eis voluntas ejus intima, videnda manifestatur. Angeli autem loquuntur Domino, cùm per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.* Nam ut antea dixerat: *Vox Angelorum est in laude conditoris ipsa admiratio intimæ contemplationis. Virtutis divinæ miracula obstupuisse, dixisse est: quia excitatus cum reverentia cordis, magnus est ad aures incircumscripti spiritûs clamor vocis, quæ vox se quasi per distincta verba explicat, dum sese per innumeros modos admirationis format.*

50. Ratio etiam suffragatur: Primò quia Angeli perfectam societatem inter se habent; utpote qui in varias Hierarchias & ordines descripti, cœlestem illam & beatissimam Jerusalem, cujus præcipui sunt cives, in unius reipublicæ formam componant: ad fœlicitatem autem perfectæ communitatis & reipublicæ, requiritur quod personæ seu cives, ad ejus integritatem veluti partes attinentes, sæpè cordium secreta, & affectus in voluntate latentes, sibi mutuò patefaciant, quod absque locutione fieri nequit.

Secundò, Unus Angelus alium illuminat & docet, ut articulo præcedenti vidimus: Sed omnis illuminatio in Angelis est locutio, quamvis non omnis locutio sit illuminatio, ut infrà patebit: Ergo unus Angelus alteri loquitur.

Tertiò, Quod potest virtus inferior, potest etiam nobiliori modo virtus superior: Sed homo, qui est inferior Angelo, potest alteri suum conceptum manifestare, in quo præcipuè consistit locutio: Ergo etiam unus Angelus poterit alteri loqui.

Quartò, Angeli ad hoc præcipuè conditi sunt, ut Deum continuis laudibus & hymnis celebrent: unde *cæli cantores, cœlestes aves, ac divinarum laudum præcones*, à Sanctis Patribus appellantur; & Job 38. dicitur, quòd cùm Deus appendebat fundamenta terræ, laudabant eum astra matutina, & jubilabant omnes filii Dei, vel ut habetur in Hebræo, *Omnes Angeli Dei.* Quomodo autem perpetuo cantu divinas laudes celebrare possent, si carerent facultate loquendi, nec possent inter se spiritualia miscere colloquia.

51. Verùm quomodo ejusmodi locutio inter Angelos possit exerceri, gravis est controversia, & mira sententiarum diversitas. Qui enim asserunt, illuminationem importare aliquid physicè impressum intellectui Angeli illuminati ab Angelo illuminante, eodem proportionali modo discurrunt de locutione. Unde Scotus in 2. dist. 9. quæst. 2. docet Angelum loquentem producere notitiam actualem sui conceptûs in intellectu audientis, ita ut intellectus audientis merè passivè se habeat ad illam, nullo modo ipsam

A eliciendo, sed tantùm recipiendo. Suarez verò lib. 2. de Angelis cap. 6. asserit Angelum loquentem producere speciem sui conceptûs in intellectu audientis. Qui verò illuminationem in solo magisterio artificioso, seu in sola manifestatione proportionata veritatis antea incognitæ constituunt, dicunt locutionem Angelorum consistere in sola ordinatione conceptûs loquentis ad eum cui loquitur. Ita D. Thomas hîc art. 1. & de verit. quæst. 9. art. 4. ad 9. & 11. quem sequuntur omnes ejus discipuli, & quidam extranei. Denique alii contendunt angelicam locutionem consistere in formatione quorumdam signorum, quibus conceptus loquentis manifestantur illi cui sic loquitur, eo modo proportionali, quo voces inter nos referunt animi nostri conceptus. Quod si quæras, quænam & qualia sint hujusmodi signa? tripliciter respondent. Nonnulli enim apud Durandum dicunt signa illa sensibilia consistere in figuris quibusdam seu characteribus in cælo exaratis; sicut nos in charta voces vel litteras edimus, ut internos animi conceptus manifestemus. Alii verò asserunt signa ista, quibus Angeli adinvicem loquuntur, esse vel sonos sensibiles in aëre ab ipsis formatos instar vocum, vel nutus, aut signa aliqua in corporibus assumptis facta; & hunc dicendi modum approbat Durandus, rejecto alio tanquam frivolo & ridiculo. Alii tandem docent signa illa, quibus unus Angelus loquitur ad alterum, non esse corporalia, sed spiritualia, nempe qualitates aliquas spirituales significantes conceptus: pro qua sententia refert Suarez Marsilium, & quosdam alios infimæ notæ Theologos.

§. II.

Sententia Scoti & Suaris rejicitur.

Dico primò: Locutio angelica non fit per influxum physicum Angeli loquentis in eo cui loquitur, causando in ipso notitiam actualem, vel speciem sui conceptûs repræsentativam.

Probatur primò ex D. Thoma quæst. 9. de verit. art. 5. ad 2 ubi sic ait: *Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur, sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, & ex hoc ab alio cognoscitur, modo priùs dicto. Unde non oportet etiam quòd loquens infundat ei cui loquitur.* Et art. 6. ad 4. *Angelus* (inquit) *ad quem fit locutio, non recipit aliquid à loquente, sed per speciem quam penes se habet, & alium Angelum, & locutionem ejus cognoscit.* Quo nihil expressiùs dici potest, præsertim contra Suarem, asserentem Angelum loquentem producere speciem sui conceptûs in intellectu ejus cui loquitur. 52.

Probatur secundò conclusio: Si angelica locutio fieret per influxum physicum Angeli loquentis in audiente, producendo in eo notitiam actualem, vel speciem sui conceptûs, inde fieret unum Angelum non posse alteri loqui ad quamcumque distantiam: cùm enim sit limitatæ virtutis, non potest physicè agere, nisi intra distantiam limitatam: Consequens (præterquam quòd est expressè contra D. Tomam hîc art. 4. & qu. 9. de verit. art. 6. & contra illud Lucæ 16. ubi anima divitis in inferno posita loquebatur Abrahæ in Lymbo existenti) ex eo constat esse falsum, quòd faciat creaturam purè spiritualem 53.

lem pendere in his quæ pertinent ad complementum suæ naturæ à locali & corporea distantia.

54. Confirmatur: Vel Angelus, ut physicè influat notitiam aut speciem sui conceptûs in audiente, debet esse intra ejus intellectum, vel etiam id potest ad extra positus, & distans ab illo: primum (præterquam quòd est contra communem Sanctorum Patrum & Theologorum doctrinam, asserentium quòd Angelus non illabitur menti, sed solus Deus) non salvat quomodo unus Angelus possit simul loqui pluribus; cùm non possit simul poni intra plures; nec etiam quomodo possit loqui ad Angelum distantem, ut constat. Secundum verò non potest admitti: nam ex una parte repugnat quòd actus cognitionis, vel species ab Angelo distante producatur in alio, nisi transeat per medium; ex alia verò conceptus, seu cognitio & species non possunt transire per medium corporeum, cùm sint accidentia spiritualia, quæ non possunt per media corporea produci, illisque inhærere.

55. Scio, Suarem respondere, hanc efficientiam physicam posse fieri independenter à situ & loco, subindeque absque eo quòd illud accidens spirituale, quod per eam producitur, transeat per medium. Verùm (præterquam quòd hæc responsio est contra comune axioma philosophicum, asserens quòd nihil possit agere in distans, nisi agat in propinquum) mirum est istum Authorem nolle admittere, quòd Angelus motu discreto possit transire ad locum distantem, impertransito medio, & tamen asserere, quòd impertransito medio producit aliquid in loco distanti.

56. Probatur tertiò conclusio ex alio inconvenienti, quod sequitur ex Suaris sententia. Si enim unus Angelus alloquatur alium per physicum influxum speciei sui conceptûs, ratio secreti in ejusmodi locutione salvari non poterit: nam cùm illa species non sit futurum contingens, nec actus liber, nec aliquid supernaturale, præsertim quando locutio est de rebus naturalibus, continetur intra objecta naturaliter cognoscibilia à quocunque Angelo, subindeque non est cur ab uno potiùs quàm ab alio cognoscatur.

57. Denique probari potest conclusio rationibus illis, quibus suprà demonstravimus, unum Angelum non illuminare alium per influxum physicum in ipsum: nam quantùm ad hoc eadem est ratio de Angelorum locutione, ac de eorum illuminatione, ut consideranti patebit.

§. III.

Exploditur aliorum sententia, qui docent locutionem Angelorum fieri per aliqua signa.

58. Dico secundò: Angelorum locutio non potest fieri per aliqua signa.

Probatur: Si locutio Angelorum consisteret in formatione signorum exprimentium conceptus, vel illa signa essent corporea, vel spiritualia? Neutrum dici potest: Ergo locutio Angelorum, per aliqua signa fieri nequit. Prima pars Minoris probatur: quia Angeli connaturaliter exigunt mutuam inter se societatem habere, atque adeò sibi loqui, manendo intra terminos gradûs intellectualis, qui à corpore est independens: Ergo ut se explicent, non indigent signis corporeis & sensibilibus. Et certè valdè diminuta esset & deficiens societas & communitas spiritualium

A substantiarum, si habendo vitam omnino separatam à corporibus, & independentem ab illis, indigerent tamen ad sui communicationem sensibilibus signis.

Confirmatur: Quamvis nulla essent corpora, posset tamen inter Angelos esse amicitia, & vitæ societas: Ergo & manifestatio conceptuum, sive locutio; utpote sine quâ prædicta amicitia seu vitæ societas subsistere non potest: Ergo falsum est, ejusmodi locutionem fieri mediantibus signis sensibilibus. 59.

Confirmatur ampliùs: Illa signa sensibilia non possunt esse characteres cælo impressi, ut quidam dicunt; alias Angeli dicerentur scribentes B potiùs quàm loquentes: nec soni aut nutus sensibiles ab ipsis in corporibus assumptis formati, ut alii existimant; tum quia aliàs non possent loqui, nisi assumendo corpora; tum etiam quia si nullum esset corpus, nullo modo possent loqui: Ergo signa illa fictitia sunt & chimærica. 60.

Addo quòd, hoc habet speciale Angelorum locutio, quòd possit fieri uni, absque eo quòd aliis innotescat; quod esse non posset, si fieret per signa sensibilia, quæ sunt omnibus Angelis necessariò manifesta. Ex quo probatur secunda pars Minoris: Nam vel signa illa spiritualia, essent naturalia, vel ad placitum? Si essent naturalia, essent omnibus manifesta: similiter etiamsi C essent signa ad placitum; quia significarent ex impositione orta ex communi consensu Angelorum, & consequenter essent omnibus nota: Ergo si Angelus loqueretur per expressionem talium signorum, non posset uni loqui, quin loqueretur aliis, aut saltem illis suam locutionem manifestaret. 61.

Pressi hac difficultate Authores hujus sententiæ, distingunt duo genera signorum in Angelis; quædam generalia & communia omnibus, quibus proinde tanquam linguâ communi utuntur in suis locutionibus publicis; & alia specialia pro singulis, subindeque apta ut unus Angelus alteri tantùm, quando voluerit, suos conceptus D manifestet. 62.

Verùm hæc responsio obruitur ipsâ infinitate signorum, & linguarum quas tenetur ponere in Angelis, si secretum velit servari in eorum locutionibus. Demus enim quòd aliquis Angelus velit loqui duobus vel tribus simul, non reliquis, quâ linguâ utetur? si privatâ, non intelligetur nisi ab uno, nempe ab illo cui soli est nota; quia pro illo solùm est imposita: si communi, non poterit occultari aliis, quibus etiam nota est illa impositio; unde oportebit aliam linguam in Angelis instituere, non communem omnibus, nec privatam pro uno, sed communem pro aliquibus, & non pro aliis: cùm autem combinationes istæ possint in infinitum multiplicari, idque E per totam æternitatem; quia aliquando potest velle loqui duobus, modò quatuor, aut decem, aut viginti, aut pluribus, aut paucioribus; imò illis quibus modò loquitur, aut aliquibus eorum, potest postea velle occultare id quod manifestat aliis; oportebit quemlibet Angelum habere infinitas ferè linguas, sive infinita signa ad loquendum cum quibus voluerit, seorsim & secretè ab aliis.

Ex dictis confutata manet aliquorum sententia, qui docent locutionem Angelorum fieri per immissionem alicujus qualitatis spiritualis, significantis conceptus illorum. Primò quia D. Thomas 63.

mas suprà relatus expresse docet quòd Angelus ad quem fit locutio, non recipit aliquid à loquente. Secundò, quia vix explicari potest quid sit illa qualitas spiritualis, in intellectu Angeli audientis producta à loquente; cùm præter species & actus nihil sit in intellectu angelico: nam valdè probabile est nullum esse habitum naturalem in intellectu Angelorum; eò quòd habeant ratione specierum potentiam perfectam & completam ad attingendum omne verum naturale. Tertiò, si Angelus loquens aliquam qualitatem spiritualem produceret in eo cui loquitur, illaberetur intra mentem illius: non posset enim talem qualitatem ad ipsum per aliquod medium transfundere, quia (ut suprà dicebamus) hoc repugnaret ejus immaterialitati. Denique juxta hanc sententiam non potest salvari secretum in locutione angelica: quia illa qualitas vel ex natura rei, vel solùm ex Angelorum beneplacito, conceptus mentis significaret; quidquid autem dicatur, ejus significatio esset omnibus manifesta, ut patet ex suprà dictis: Ergo, &c.

§. IV.

Divi Thomæ sententia stabilitur.

Dico ultimò: Locutio Angelorum consistit in sola ordinatione seu directione conceptuum, per voluntatem loquentis ad eum cui loquitur. Ita D. Thomas hîc quæst. 107. art. 1. & de verit. quæst. 9. art. 4.

64. Probatur ratione fundamentali, quam ibidem insinuat. Loqui alteri, nihil aliud est quàm suæ mentis conceptum illi manifestare: Sed unus Angelus per hoc solùm manifestat alteri suum conceptum, quòd ipsum dirigit & ordinat ad illum per suam voluntatem: Ergo per hoc præcisè eum alloquitur. Major patet, Minor verò probatur. Ut conceptus unius Angeli manifestetur alteri, sufficit quòd ab eo possit cognosci: Sed ex eo præcisè, quòd unus Angelus conceptum suum ordinet voluntariè ad alterum ut ei innotescat, potest ille alter Angelus ipsum cognoscere: Ergo per talem ordinationem seu directionem illi manifestatur. Major est evidens, Minor probatur. Ut conceptus liber unius Angeli, possit actu cognosci ab alio Angelo, sufficit quòd reddatur de pertinentibus ad ipsum; eo ipso siquidem ponitur intra sphæram intellectualitatis illius, quia quilibet Angelus natus est per species quas in se habet, sine alia impressione, vel actione objecti in ipsum, intelligere quidquid ad se pertinet: Sed ex eo præcisè quod unus Angelus voluntariè ordinet suum conceptum ad alium, eo fine ut illi possit innotescere, eo ipso, inquam, reddit ejusmodi cogitationem de pertinentibus ad ipsum; quia eo ipso vult talem conceptum ad illum pertinere: Ergo hoc ipso facit quòd illa cogitatio possit ab illo cognosci.

65. Confirmatur primò: Ideò actus liber unius Angeli est ex natura sua ante consensum voluntatis ipsius, incognitus alteri Angelo, quia ipse Angelus, qui liberè eum elicuit, habet ex vi suæ libertatis dominium in talem actum, & jus connaturale sibi notitiam ipsius reservandi quandiu voluerit: Sed ex eo præcisè quòd dirigat ad alterum Angelum ejusmodi conceptum ut ei possit innotescere, eo ipso, inquam, cedit dominio & juri quod habet, prædictum conceptum illi occultandi: Ergo eo ipso incipit manifestari illi Angelo ad quem dirigitur; subindeque Angelus sic ipsum manifestans, censetur sufficienter alterum Angelum alloqui.

Confirmatur secundò ex differentia quæ reperitur inter locutionem hominis & Angeli. 66. Homo enim non loquitur alteri ex hoc præcisè quòd ad illum dirigit suum conceptum vel voluntatem: quia, ut notat S. Doctor hîc art. 1. ad 1. duplici obstaculo clauditur illius conceptus, ne alteri homini sit notus; primò quidem ipsâ libertate voluntatis, ob quam est supra ordinem universi, & à nulla causa extrinseca, præterquam à Deo, dependet, ut disp. 7. art. .. declaravimus; secundò grossitie corporis, ratione cujus homo debet uti aliquo signo sensibili, ad hoc ut alteri homini suum conceptum manifestet: conceptus autem unius Angeli occultatur alteri solo libertatis velamine; atque adeò hoc ipso quòd tollitur illud velamen, per hoc quòd ille conceptus ad alium Angelum dirigitur, & fit aliquo modo ipsius, illi manifestatur, sicque unus Angelus loquitur alteri, per hoc solùm quòd illi manifestat suum conceptum. Et hic modus dicendi facilè salvat, quòd locutio Angeli possit esse secreta, & uni tantum cognita: quia Angelus loquens potest ordinare suum conceptum ad unum, & non ad alios. Facilè etiam explicat, quomodo possit unus Angelus alloqui simul plures alios, etiam distantes: nam potest ad plures, etiam distantes, dirigere suum conceptum. Quomodo autem malus Angelus possit mentiri & decipere alios, ex solutione argumentorum patebit.

§. V.

Solvuntur objectiones,

Objicies primò contra primam conclusionem. 67. Intellectus unius Angeli non est secundùm se sufficienter constitutus in actu primo ad cognoscendum actus liberos alterius, aliàs posset pro libito, & independenter ab alterius locutione & voluntate, eos cognoscere: Ergo debet fieri potens in actu primo, subindeque per receptionem alicujus physici intrinsecè mutari.

Confirmatur primò: Vel unus Angelus habet in se speciem repræsentativam conceptûs alterius, vel non? 68. Si primum; Ergo nihil illi deest ut illum cognoscat independenter ab alterius voluntate. Si secundum: Ergo cùm non possit illum absque specie cognoscere, eam de novo recipiet à loquente.

Confirmatur secundò: Dum unus Angelus alteri loquitur, ille cui fit locutio debet moveri & excitari, ad hoc ut attendat Angelo loquenti; 69. cùm non sit semper in actuali consideratione omnium quæ potest cognoscere: Sed non potest moveri ac excitari, nisi per impressionem alicujus physici: Ergo aliquid physicum ipsi imprimi debet. Major patet, Minor probatur: Tum quia objectum motivum non potest intelligi sine influxu physico in potentiam: Tum etiam quia D. Thomas hîc art. 1. ad 3. ait, quòd *sicut per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam intelligibilem virtutem potest excitari mens Angeli ad attendendum*: At sensus excitatur per influxum physicum speciei in ipsum, ut patet: Ergo etiam intellectus Angeli audientis debet exci-tari

tari per influxum physicum loquentis in ipsum.

70. Confirmatur tertiò: Angelus loquitur homini, per impressionem alicujus physici, putà speciei intelligibilis: Ergo similiter alteri Angelo loquitur.

71. Ad objectionem respondeo negando Antecedens: est enim Angelus sufficienter constitutus in actu primo, quantùm est ex parte sui, ad cognoscendum conceptus & actus liberos alterius, unde potest illos cognoscere, saltem abstractivè, & ut possibiles; ut tamen cognoscat illos, prout hîc & nunc eliciuntur, & intuitivè, requiritur tanquam conditio, & veluti per modum approximationis, directio alterius Angeli; unde independenter ab illa, & Angeli loquentis volitione, non potest eos cognoscere. Ex quo patet responsio ad primam confirmationem: respondetur enim quemlibet Angelorum habere in se speciem, quæ possit alterius conceptum repræsentare; cæterùm in actuali repræsentatione dependet prædicta species à voluntate ejus cujus est ipse conceptus: sicut etiam quilibet habet speciem quæ repræsentet futurum contingens, & tamen actualis repræsentatio dependet ab existentia prædicti futuri contingentis, ut disp.9. art.4. ostensum est.

72. Ad secundam distinguo Majorem: ut attendat Angelo loquenti debet moveri & excitari, moraliter, concedo: physicè, nego: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur: Eo modo excitatur Angelus ad attendendum locutioni, quæ sibi fit ab alio, subindeque ad cognoscendum ejus conceptum, quo excitatur ad attendendum & cognoscendum individua quæ sub specie humana verbi gratiâ de novo fiunt: unde quemadmodum ad istam excitationem non requiritur quòd nova productio individuorum naturæ humanæ, aliquid physicè causet & ponat in intellectu angelico, sed sufficit quòd species quam innatam habet Angelus de natura & quidditate talium individuorum, posita illorum productione, tanquam conditione sine qua nequit ea repræsentare, determinetur de novo ad illa repræsentanda: ita similiter, ut intellectus unius Angeli efficaciter excitetur & moveatur ad attendendum locutioni alterius, & percipiendum id quod ipsi loquitur, non requiritur quòd per locutionem illam aliquid physicum de novo recipiat, sed sufficit quòd adveniat de novo ordinatio & directio voluntatis ex parte Angeli loquentis; quia per talem ordinationem aufertur velamen quod illius conceptum occultabat. Ideò enim ille actus Angeli loquentis non cognoscebatur ab audiente, quia non erat de pertinentibus ad universum, vel ad ipsum Angelum qui debet audire: per talem verò ordinationem fit de pertinentibus ad ipsum, subindeque ei manifestatur, ut antea declaratum est. Unde Divus Thomas in 2. dist.11. quæst 1. art.3. ad 4. sic ait: *Angelus præcipuè beatus est semper in actuali consideratione sui ipsius, & per consequens eorum quæ ad ipsum pertinent, quorum omnium ipse est ratio cognoscendi......... Quàm citò autem unus Angelus ordinat locutionem suam ad alterum, efficitur locutio ejus de pertinentibus ad illum, & ita ab eo cognoscitur.* Ex quo patet, juxta doctrinam Divi Thomæ, nihil physicum de novo recipi in Angelo audiente ut excitetur, sed poni tantùm de novo directionem seu

A ordinationem Angeli loquentis, quæ est moralis quædam motio & excitatio. Unde cùm dicitur objectum motivum non posse intelligi sine influxu physico in potentiam, respondendum est, id esse verum de objecto motivo physicè; secùs verò de objecto movente & excitante tantùm moraliter.

Ad locum verò D. Thomæ qui subjungitur, dicendum est cum Cajetano, S. Doctorem nomine virtutis intelligibilis, per quam dicit mentem Angeli excitari ad attendendum alteri loquenti, intelligere ordinationem conceptûs unius Angeli ad alterum, quæ habet virtutem moraliter excitativam, ea ratione quâ facit hunc conceptum esse de pertinentibus ad illum cui loquitur. Comparatio verò D. Thomæ tenet solùm quantùm ad motionem & excitationem, non verò quantùm ad modum motionis & excitationis. 73.

B

Ad tertiam confirmationem primò nego Antecedens: Angelus enim dum homini loquitur, non infundit illi novam speciem, sed species jam existentes tantummodo ordinat, vel movet tantùm phantasmata, ex quibus postea intellectus agens elicit species. Secundò hoc dato, nego consequentiam & paritatem: homo enim potest recipere novas species, non verò Angelus, qui conditus est perfectus in sapientia, & à Deo omnes species in sua creatione recepit. 74.

C

Objicies secundò contra secundam conclusionem: Glossa in illud 1. ad Corinth.13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum*, dicit Angelos loqui nutibus & signis. Idem docet S. Bruno in scholiis ad locum illum prioris ad Corinth. Nam de Angelorum linguis loquens: *Quibusdam* (inquit) *signis alteri alter voluntatem suam significat.* Ergo Angelorum locutio fit per aliqua signa sensibilia. 75.

Respondeo in tantùm Angelos dici loqui per signa & nutus, inquantum speciebus utuntur ad loquendum, quæ per se primò sunt signa, & propter annexam ordinationem ad alterum

D Angelum, nutus metaphoricè dici possunt. Ita D. Thomas quæst. 9. de verit. art.4. ad 12. ubi ait: *Nutus & signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium: sed possibilitas hoc faciendi dicitur lingua.*

Objicies tertiò contra tertiam conclusionem: Si locutio angelica fiat per ordinationem conceptûs unius Angeli ad alterum, sequitur locutionem Angelorum esse actum voluntatis, non verò intellectus, & linguam Angelorum esse eorum voluntatem, non autem intelligendi vim, ut ait Theodoretus suprà relatus: Sed hoc non potest dici: Ergo nec illud. Minor patet: Loqui enim est manifestare conceptum: Sed 76.

E proprium intellectûs est manifestare, non autem voluntatis, quæ est potentia cæca: Ergo &c. Major verò probatur, nam Divus Thomas hic artic.1. in corp. & in resp. ad 1. ait, quòd *voluntas ordinat conceptum mentis angelicæ ad manifestandum alteri*: Ergo si locutio angeli consistat in ordinatione conceptûs mentis angelicæ ad alterum Angelum, illa erit actus voluntatis, & non intellectûs.

Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, quòd quando D. Thomas ait, quòd voluntas ordinat conceptum, non intendit hanc ordinationem esse à voluntate tanquam ab eliciente illam, sed solùm 77.

tanquam

tanquam à movente seu applicante intellectum ad eam eliciendam. Nam, ut ait idem S. Doctor 1.2.quæst.17.art.2. *Ordinare est proprius actus rationis.* Et 2.2.quæst.83. art.1. probat orationem non esse actum voluntatis, sed rationis: quia petere, sive deprecari, ordinationem quandam importat, unde pertinet ad rationem, cujus est ordinare. Ordinatio ergo conceptûs mentis ad manifestandum alteri, quæ est locutio unius Angeli cum alio, actus intellectûs est, præsupponens tamen actum voluntatis, ut de imperio & oratione, locis citatis dicemus.

78. Objicies quartò: Ipsa ordinatio conceptûs Angeli loquentis ad audientem est in se actus liber: Ergo est occultus Angelo audienti, subindeque per illum non potest ipsi manifestari conceptus Angeli loquentis.

Respondeo quòd licèt prædicta ordinatio sit actus liber, quoad exercitium & usum quo fit, hæc tamen libertas non obstat quin sit manifestus alteri, quia hoc ipso quòd voluntas Angeli loquentis facit talem ordinationẽ sui conceptûs ut innotescat alteri, seu potiùs movet & applicat intellectum ad eam efficiendam, vult illam pertinere ad alterum, subindeque ab illo cognosci.

79. Objicies quintò: Actus liberi non fiunt Angelo manifesti, ex eo quòd ordinentur ad illum: Ergo locutio Angelorum non consistit in directione conceptuum unius ad alium. Consequentia patet, Antecedens verò probatur: quia aliàs actus amoris, odii, & hujusmodi, unius Angeli vel Dæmonis erga alium, essent illi naturaliter noti, quia ad ipsum essentialiter ordinantur.

Respondeo distinguendo Antecedens: Non fiunt manifesti ex eo quòd ordinentur ad illum, ex sua ratione specifica, & tanquam ad objectum, concedo: ex eo quòd ordinentur ex applicatione speciali libertatis, nego. Ex eo enim præcisè quòd aliquis actus ordinetur ad Angelum essentialiter tanquam ad objectum, non fit aliquid ipsius propriè loquendo, neq; ad ipsum pertinet cura de illo; bene tamen ex eo quòd per liberam voluntatis applicationem ad ipsum dirigitur; per hanc enim directionem & ordinationem, fit ejus objectum proportionatum, actualiter ipsi exhibitum sive applicatum.

80. Objicies ultimò: Si locutio angelica fieret per directionem conceptuum, malus Angelus loquendo alteri non posset unquam illi mentiri: Consequens est falsum: Ergo & Antecedens. Minor patet: nam Angeli mali reipsa sunt spiritus fallaces, pleni dolo & omni malitiâ, & princeps dæmoniorum est mendax, & mendacii pater, & cùm mendacium loquitur, de suo loquitur, ut asseritur in Evangelio: neque verò tantùm est mendax, quando cum hominibus loquitur, & humano utitur idiomate, sed etiam quando cum aliis dæmonibus loquitur, & utitur idiomate sibi proprio; tunc enim maximè loquitur de suo. Sequela autem Majoris sic ostenditur: Mentiri est aliud manifestare exteriùs, & aliud habere interiùs in mente: Sed si angelica locutio fiat per directionem conceptus Angeli loquentis ad audientem, nunquam dæmon, alloquendo alterum, aliud ei manifestabit, quàm illud quod habet in mente, solùm enim illi manifestabit suum conceptum: Ergo nunquam illi mentietur.

81. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem: licèt enim locutio angelica fiat per directionem conceptuum, tamen dæmon, formato in se conceptu aut affectu non directo ad alium, potest formare alium conceptum ad eum directum, quo neget se habere illum non directum, aut affirmet se habere oppositum: in quo casu evidens est quòd aliud ei manifestabit, quàm illud quod habet in mente, subindeque ei mentietur. Similiter etiam potest ad alium dirigere conceptum, quo neget se cognoscere aliquid de supernaturalibus, futuris contingentibus, aut cogitationibus cordium, quod tamen revera cognoscit; vel èccontra quo affirmet se de illis aliquid cognoscere, quod reipsa non cognoscit. Potest etiam conceptum quem habet manifestare alteri quoad substantiam, non verò quoad circumstantias ejus: in quibus omnibus actibus mendacium & deceptio in locutione dæmonis inveniuntur.

§. VI.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis intelliges primò discrimen notabile, quod inter locutionem humanam & angelicam reperitur: in nobis enim conceptus noster non est locutio, sed aliquid sensibili locutione manifestatum: at verò in Angelo, qui non indiget vocibus ut alteri loquatur, ipse conceptus internus habet eminenti modo rationem manifestati, & manifestativi; & æquivalet conceptui nostro, & voci significanti conceptum, ex quibus nostra locutio coalescit: nam ut est actus liber & internus, est res manifestata; ut directus verò, habet rationem manifestativi: ea siquidem quæ ob imperfectionem & limitationem dispersa sunt in inferioribus, inveniuntur unita in superioribus. 82.

Intelliges etiam, locutionem angelicam in duobus potissimùm differre ab illuminatione: Primò quia locutio est simplex manifestatio conceptûs Angeli loquentis: illuminatio verò, præter manifestationem objecti, dicit confortationem intellectivæ potentiæ, modo superiùs explicato. Unde S. Thomas quæst.9. de verit.: *Intellectus aliquis deficit à cognitione alicujus cognoscibilis propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis: sicut dum cognoscimus gesta præteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quæ ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeò fortis, ut possit pertingere ad illa cognoscibilia, quæ penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quæ tamen non cognoscit, nisi roboratus exercitio vel doctrinâ. Locutio igitur propriè est quâ aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei præsens quod aliàs erat sibi absens: sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, & sic facit ei quodammodo præsens per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus confirmatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat.* 83.

Secundò locutio & illuminatio angelica in eo differunt, quòd illuminatio est manifestatio occulti, secundùm quòd est à Deo formaliter, subindeq; veri inquantum veri formaliter: locutio autem non est revelatio occulti, prout est à Deo formaliter; atque ita nec formaliter ut veri, sed prout est à voluntate Angeli loquentis, sive prout est volitum & liberum; quamvis aliàs in se sit verum materialiter & quasi per accidens: siquidem absolutè posset esse falsum, & si contingat non esse falsum, hoc non habet ex vi rationis for-

malis secundùm quam formaliter manifestatur, sed aliunde, nempe quia repugnat subjecto decipere vel mentiri, ob perfectionem statûs beatifici in quo est: unde, ut suprà vidimus, malus Angelus alteri loquendo, potest illi mentiri, eumque decipere. Ita D. Thomas hìc art. 2. ubi sic habet: *Ea quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, & ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia verò veritas est lumen intellectus, & regula omnis veritatis est ipse Deus, manifestatio ejus quod mente concipitur, secundùm quòd dependet à prima veritate, & locutio est & illuminatio; putà si unus homo dicat alii, cælum est à Deo creatum, vel homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent à voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantùm, putà si aliquis alteri dicat volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quæ sunt à voluntate creata, inquantum hujusmodi, non est illuminare: non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solùm quid rei veritas habeat.*

Dices, Omnis Dei locutio est illuminatio: Ergo pariter omnis Angeli locutio, illuminatio dici debet. Consequentia videtur legitima ex paritate rationis. Antecedens verò probatur ex D. Gregorio libro secundo Moralium cap. 5. ubi ait, quod *Deus ad Angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit.* Ergo omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio ipsorum.

Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem. Ratio verò discriminis assignatur à D. Thoma articulo citato, in responsione ad tertium, ubi sic ait: *Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio, quia cùm voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem & illuminationem mentis creatæ, sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est.*

Inferes tertiò, Angelos inferiores loqui ad superiores, licèt eos non illuminent: ut enim ait S. Doctor quæst. 9. de verit. art. 5. in corpore: *Locutio potest esse in Angelis & in nobis sine illuminatione: quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur: sicut cùm recitantur mihi aliquæ historiæ, vel cùm unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; hujusmodi enim indifferenter possunt cognosci & ignorari ab eo qui habet debilem intellectum vel fortem. Sed illuminatio semper habet locutionem adjunctam, & in Angelis & in nobis: nos enim secundùm hoc alium illuminamus, quòd ei aliquod medium tradimus, quo intellectus ejus roboratur ad aliquid cognoscendum, quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod & in Angelis fiat per locutionem. Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales. Unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem à superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat & distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo sit comprehensibile ab inferiori Angelo, & talem conceptum suum alteri Angelo manifestando, eum illuminat. Unde dicit Dionysius 15. capite cœlestis Hierarchiæ: Unaquæque intellectualis essentia donatam à sibi deiforme uniformem intelligentiam, provida virtute dividit & multiplicat ad inferioris ductricem*

A *analogiam. Et est simile de magistro qui videt discipulum non posse capere ea quæ ipse cognoscit per illum modum quo ipse cognoscit; & ideò studet distinguere & multiplicare per exempla, ut sic possint à discipulo comprehendi. Dicendum est igitur, quod illâ locutione quæ illuminationi adjungitur, superiores solùm inferioribus loquuntur, sed secundùm locutionem indifferenter loquuntur & superiores inferioribus, & è converso.*

Dices: Glossa super illud 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum*, ait quod *linguæ sunt quibus Angeli præpositi minoribus significant quod de Dei voluntate primi sentiunt*:
B Ergo Angeli inferiores non loquuntur superioribus, sed solùm superiores inferioribus.

Respondet S. Thomas ibidem in resp. ad primum, quod Glossa ibi loquitur de locutione adjuncta illuminationi, non verò de locutione simplici; unde verbis illis solùm potest inferri, Angelos inferiores non illuminare superiores, non tamen inferiores Angelos non loqui superioribus.

Dices rursus: Quicumque loquitur alicui de aliquo ignoto ei, docet ipsum: Si ergo inferiores
C Angeli loquuntur superioribus de propriis conceptibus quos illi ignorant, videtur quod eos doceant & illuminent.

Respondeo negando Antecedens, ut enim ait S. Doctor articulo citato in responsione ad tertium: *Doctrina est propriè de his quibus perficitur intellectus: hoc autem quòd unus Angelus cognoscit cognitionem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus ejus; sicut non pertinet ad perfectionem intellectus mei quod cognoscam res absentes quæ ad me non pertinent.*

Inferes quartò cum eodem Angelico Præceptore, hîc art. 4. localem distantiam non impedire
D locutionem unius Angeli ad alterum. Nam locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet: Sed intellectualis operatio Angeli omnino abstracta est & independens à tempore & loco: Ergo & locutio unius Angeli ad alterum, subindeque localis unius Angeli ab altero distantia eorum locutionem impedire nequit. Unde quando Isaiæ 6. dicitur de Seraphinis quod alter clamabat ad alterum; *Clamor ille* (inquit S. Thomas in resp. ad 2.) *non fit propter distantiam loci, sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem effectus, secundùm quod dicit Gregorius 2. Moralium: Tantò quisque minus clamat, quantò minus desiderat*, & juxta illud Ambrosii ad verba illa Psalmi 118. *Clamavi in toto*
E *corde meo: Clamat cor nostrum, non sono corporis, sed cogitationum sublimitate, concentuque virtutum.*

Inferes quintò, unum Angelum posse loqui ad alterum, absque eo quod ejus locutionem alii percipiant. Ita S. Doctor articulo quinto, ubi sic discurrit: *Conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cujus est conceptus, suâ voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum & non ad alterum; & ideò potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, & non ab aliis. Et sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis; non quidem impediente distantiâ locali, sed hoc faciente voluntariâ ordinatione.*

DISPUTATIO XVI.

De hierarchiis, ordinibus, ac ministeriis Angelorum.

Ad quæst. 108. & sequentes.

HÆc est ultima hujus Tractatûs disputatio, in qua exponemus ea quæ docet D. Thomas à quæstione centesima octava, usque ad centesimam decimam quintam, & de hierarchiis, ordinibus, ac ministeriis Angelorum, eâ quâ poterimus brevitate & perspicuitate differemus.

ARTICULUS I.

Quot sint hierarchiæ & ordines Angelorum?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

1. DIco primò, tres esse Angelorum hierarchias. Ita communiter Theologi post D. Dionysium de cælesti hierarchia cap. 6. & D. Thomam hîc quæst. 108. art. 1.

Probatur: Hierarchia, quæ latinè *sacer principatus* dicitur, est collectio personarum aliquo modo sacrarum, quæ sub uno Principe continentur: Atqui triplex est hujusmodi collectio in Angelis: Ergo & triplex hierarchia. Minor probatur: Multitudo ordinata sub Principe, multiplicatur secundùm diversos modos, quibus ab illo recipit gubernationem: unde quia Angeli & homines diverso modo recipiunt divinas illuminationes quibus à Deo reguntur, (homines enim eas recipiunt per signa sensibilia; Angeli verò in intelligibili puritate, ut dicit Dionysius cap. 1. de cœlesti hierarchia) ideò alia est hominũ & Angelorum hierarchia: Atqui etiam Angeli non recipiunt eodem, sed triplici diverso modo divinam gubernationem, seu illustrationes quibus à Deo gubernantur: Ergo &c. Minor subsumpta probatur: Nam, ut discurrit D. Thomas hîc art. 1. cùm Angeli superiores habeant universaliorem cognitionem veritatis, quàm inferiores, rationes rerum de quibus Angeli illuminantur possunt considerari tripliciter; primò secundùm quod sunt à primo principio, quæ est universalissima consideratio; secundò prout dependent à causis universalibus, quæ aliquâ ratione multiplicantur; & tertiò prout applicantur singulis rebus, secundùm quòd à suis proprijs causis dependent: & sic oportet quòd Angeli primæ hierarchiæ cognoscant rationes divinæ providentiæ, v.g. salutem D. Petri, ut explicat Ferrariensis 3. contra Gentes cap. 80. in causa universalissima, quæ est voluntas Dei: Angeli secundæ in principijs universalibus, putà in Passione Christi: Angeli tertiæ in causa particulari, ut in martyrio ipsius.

2. Confirmatur: Nam ut ait Innocentius V. in 2. dist. 9. quæst. unicâ art. 3. sicut in mente sapientis Regis potest quis videre regimen regni tripliciter; vel inspiciendo ejus voluntatem, quæ movet omnia; vel inspiciendo leges generales & cosuetudines totius regni, quibus regit singula; vel deniq; inspiciendo consuetudines & leges speciales diversorum locorum, quibus regit specialia loca: ita Angelus tripliciter recipit illuminationes de effectibus Dei; primò intuendo illos in ipsa causa universalissima, scilicet voluntate divina; secundò in causis secundis universalibus; tertiò in causis specialibus. Primum pertinet ad primam hierarchiam; secundum ad secundam; tertium ad tertiam: nam qui de prima sunt, solùm circa Deum occupantur, propterea assistentes appellantur, qui verò de media, operantur circa regimen generale, unde ab his effectibus generalibus accipiunt nomen, ut infrà dicemus; qui de tertia, operantur circa regimen speciale aliquarum partium vel personarum universi, & ideo ab iis effectibus cognominantur. Sicut in regno temporali quidam occupantur circa officium personæ Regis; quidam circa regimen generale regni; & quidam circa regimen speciale particularium locorum.

Ex alio principio desumunt alij diversitatem hierarchiarũ in Angelis. Quia enim ordo hierarchiæ est quosdam purgare, quosdam verò purgari; quosdam illuminare, & alios illuminari; quosdam deniq; perficere, & alios perfici, ut ait Dionysius cap. 3. cœlestis hierarchiæ, ideò juxta triplex hoc hierarchiæ munus, rectè in tres hierarchias ordinantur omnes Angeli: ita ut alij purgent, illuminent, & perficiant; alij purgentur, illuminentur, & perficiantur. Prima à solo Deo purgatur, illuminatur, & perficitur; ac mox mediam hoc modo purificat, illuminat, & perficit: media verò à superiori purgata, illuminata, & perfecta, in inferiorem eosdem divinos effectus præstat. Vel prima à nulla alia purgatur, illuminatur, ac perficitur; sed inferiores purgat, illuminat, & perficit: secunda purgatur, illuminatur, ac perficitur à superiori, & tertiam purgat, illuminat, & perficit: tertia & ultima nullam aliam nisi humanam purgat, illuminat, & perficit; sed à superiore purgatur, illuminatur, & perficitur. 3.

Circa hunc discursum, & tres illos actus hierarchicos, triplex occurrit difficultas, breviter hîc resolvenda. In primis enim quæri potest, quomodo, & qualis possit esse in cœlesti hierarchia purgatio? Omnis enim purgatio est ab aliqua impuritate: Sed in Angelis nulla est impuritas: Ergo nec ulla videtur esse purgatio. 4.

Secundò, Difficile apparet, quomodo possit esse in cœlesti hiararchia illuminatio tam activa quàm passiva: vident enim Angeli beati Deum sine ullo medio, sicut est in seipso, & ab illo lumen immediatè accipiunt: Quomodo ergo unus Angelus illuminat alium?

Tertiò, Videtur quòd unus Angelus alium non perficiat: fieri enim perfectũ, convenit viæ, quæ est status meriti; & repugnat termino, qui est status præmij: Ergo videtur quòd Angeli cùm sint in termino, & in statu præmij, non habent in se perfici, sed solùm perfectos esse.

Ad primam difficultatem respondeo Angelos inferiores purgari à superioribus, non à peccato, vel errore, aut ignorantia propriè dicta, quæ locum non habet in Angelis) sed à nescientia; quæ in illis reperitur, cùm omnes veritates supernaturales non cognoscant. 5.

Ad secundam dico, quòd Deus offert se immediatè Angelis beatis, quantùm ad objectum beatitudinis: sed quantùm ad revelationem occultorum, quæ pertinent ad dispositionem universi, & regimen Ecclesiæ, aut mysteria gratiæ, inferiores Angeli possunt à superioribus illuminari, & secundùm hujusmodi revelationes, ad 6.

præmium accidentale pertinentes, continuò perfici, quamvis in præmio essentiali sint perfecti: ex quo patet solutio tertiæ difficultatis.

7. Quæres primò: An tres illi actus hierarchici realiter inter se distinguantur, & ad diversas potentias pertineant?

Respondeo ex D. Thoma supra quæst. 106. art. 2. ad 1. hos tres actus purgandi, illuminandi, & perficiendi, ad intellectum pertinere; nec inter se distingui realiter tanquam tres operationes, sed esse unum actū sub triplici habitudine; ita ut dicatur purgatio, quatenus excludit ignorantiam non erroris aut privatiionis propriè dictæ, sed negationis aut nescienriæ) & appelletur illuminatio, quatenus per illum confertur lumen (modo suprà explicato, agendo de illuminatione Angelorum) itemq; perfectio, quatenus mentem producit ad cognitionem veritatis, quæ est maxima perfectio naturæ intellectualis. *Sicut* (inquit S. Doctor) *si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebræ: illuminari vero, inquantum perfunditur lumine: perfici vero, secundùm quod producitur ad cognitionem colorati.*

8. Quæres secundò, Utrum in Divinis vera sit & propriè dicta hierarchia?

Respondeo ex eodem Angelico Præceptore hic art. 1. in divinis personis esse quidem ordinē naturæ (id est originis) sed non hierarchiæ. Nam ut Dionysius dicit 3. cap. cœlestis hierarch. ordo hierarchiæ est alios purgari, & illuminari, & perfici; alios autem purgare, illuminare, & perficere: quod absit ut in Divinis ponamus.

Addo quod hierarchia subjectionem dicit sub uno Principe, quæ etiam in personis divinis reperiri nequit.

Duplex ergo solùm statuenda est hierarchia, cœlestis scilicet sive Angelica, & humana sive Ecclesiastica, quæ ab alia derivata seu exemplata est: unde sicut illa triplex est, suprema scilicet, media, & infima; ita & ista, nempe Naturalis, Mosaica, & Evangelica, quæ duabus prioribus antiquatis, sola nunc superest. Item sicut Angelica plures continet ordines sive choros, ita & Ecclesiastica: nam ut ait Apostolus ad Ephes. 4. *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios verò Evangelistas, alios autem Pastores & Doctores ad consummationem Sanctorum, in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi.* Unde Dionysius post Tractatum de cœlisti hierarchia, agit statim de Ecclesiastica: nimirum eò quòd hierarchia Ecclesiæ sit expressa effigies superioris atque cœlestis, sive imitatio Angelicæ, ut animadvertit Anastasius Sinaita in lib. de anagog. contempl. ex Apostolo, qui hierarchiæ nostræ ordines ἀντίτυπα, sive exemplaria cœlestium, & quasi imitamenta beatarum mentium, appellat.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

9. DIco secundò: Tota beatorum Angelorum multitudo constat novem ordinibus sive choris, scilicet Seraphim, Cherubim, Thronis, Dominationibus, Virtutibus, Potestatibus, Principatibus, Archangelis, Angelis. Ex quibus novem choris, tres primi componunt primam hierarchiam, tres secundi mediam, tres postremi ultimam. Ita S. Thomas hîc art. 5. post Dionysium cap. 6. cœlestis hierarchiæ, ubi sic habet: *Omnis Theologia cœlestes essentias novem vocavit manifestativis cognominationibus. Has Divinus noster*

A *Præceptor* (Apostolus Paulus) *in tres segregat ternas dispositiones ad sanctæ Triadis imaginem. Et primam quidem esse dicit circa Deum existentem semper; & in hac Thronos, & Cherubim, & Seraphim, circa Deum immediatè collocari. Secunda verò esse ait ex Potestatibus, Virtutibus, Dominationibus completam. Et tertiam esse Angelorum, & Archangelorum, & Principatuum dispositionem.* Idem docent D. Martialis in Epistola ad Tolosanos, Basilius in sua liturgia, Gregorius Magnus homil. 34. in Evang. & Damascenus lib. 2. de fide cap. 3. Colligitur etiam hic numerus ex Scriptura, cujus testimonia refert S. Thomas hîc art. 5. in argumento *sed contra.*

B Prima ergo hierarchia quæ semper Deo assistit, in tres ordines distinguenda est, juxta, triplicem modum quo Angeli illius hierarchiæ Deum respiciunt. In primis enim aliqui habitudinem habent ad Deum, ratione excellentissimę unionis, quæ fit per ardentissimum amorem, & hi *Seraphim* nuncupantur, à verbo hebraico שרף *saraph*, quod latinè accendere dicitur. Unde Dionysius ἐμπρηστὰς seu *ignitos*, Cyrillus Alexandrinus θερμαίνοντας seu *calefacientes*, & Gregorius Papa *ardentes* vel *incendentes*: Demum Chrysostomus ἔμπυρα στόματα. id est *ignea ora*, illos vocat. *Illi* (inquit Gregorius) *quia ita Deo conjuncti sunt, ut inter illos & Deum, nulli alii Spiritus intersint, tantò magis ardent, quantò hinc viciniùs vident.* Hom. 34.
C *Quorum profectò flamma amor est, quia quò subtiliùs claritatem Divinitatis ejus aspiciunt, eò validiùs in ejus amore flammescunt.* De illis etiam hæc scribit Bernardus: *Eos ipsa charitas Deus in se adeò traxit, & absorbuit, atque in eundem rapuit sanctæ affectionis ardorem, ut unus cum Deo spiritus esse videantur: instar profectò ignis, qui aerem quem inflammat, dum sui ei totum calorem imprimit, induitq; colorem, non ignitum, sed ignem fuisse cernitur.* Serm. 19 in Cant.

Secundò alij Deum respiciunt, ut sua secreta peculiariter ipsis revelantem, & hi *Cherubim* appellantur, quod vocabulum Dionysius χύσιν σοφίας, id est profusionem sapientiæ, vel scientiæ:
D Augustinus & Hieronymus, *plenitudinem sapientiæ vel scientiæ*, Chrysostomus verò, πεπληθυσμένην γνῶσιν *multipcatam scientiam* interpretatur. Hos etiam Dionysius vocat θεοπτικοὺς, seu divinæ pulchritudinis contemplativos; eosque ait esse specula perlucida ab omni labe pura, quæ primum divinæ lucis radium recipiunt, & sine invidia in eos qui sequuntur infundunt. De illis etiam hæc scribit Bernardus: *Cherubim ex ipso sapientiæ fonte ore Altissimi haurientes, & refundentes fluenta scientiæ, universis cœli civibus infundunt.* Cap. 7. de cœlest. hierarc. Lib. 5. de consider. cap. 4

E Tertiò alij Deum ita respiciunt, ut peculiariter in eis sedentem, & in illuminationibus suis ultimatè conquiescentem, & hi Throni, authore Dionysio, dicuntur, ob celsitatem & sublimem quemdam statum, qui supra infima quæque ac abjecta consurgit. Quippe toto conatu in Deum evecti, nihil humile sapiūt, & ab omni fæce materię sinceros ac liquidos illius haustus excipiunt, ac Deum quodamodo portāt, & θεοφόροι vocantur. Unde nomen Thronorum ibidem exponit per convenientiā ad materiales sedes, propter quatuor quæ in ipsis sedibus cōsiderare possumus. Primò sedes super terram elevantur: sic autem & ipsi Angeli, qui Throni dicuntur, elevantur usq; ad hoc quòd in Deo immediatè rationes rerum cognoscant. Secundò in materialibus sedibus cōsiderare possumus firmitatē, quia Cap. 7. de cœlest. hierarc.

in

in ipsis firmiter aliquis sedet: è converso autem isti Angeli firmatur per Deum. Tertiò sicut sedes suscipit sedentem, qui & in ea deferri potest: sic & prædicti Angeli suscipiunt Deum in seipsis, & eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quartò sicut sedes ex una parte est aperta ad suscipiẽdum sedentem: ita & isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, & famulandum ipsi. Ita S. Thomas hîc art. 5. ad 6.

11. Sequitur secunda hierarchia, quæ rebus creatis præest, & ad quam spectat generalis dispositio rerum agendarum. Quare primus ordo hujus hierarchiæ sunt Dominationes, ad quas pertinet distribuere aliis ea quæ sunt agenda: Dominorum enim est facienda præscribere. Unde Dionysius Dominationum vocabulum, conditionem à servili affectu & infima subjectione liberam, neq; ulli tyrannicæ dissimilitudini, hoc est materiæ cedentem, ac veræ dominationis, id est summum in omnia dominatum exercentis, divinitatis imitatricem, significare docet. Gregorius verò inde nominari existimat, quòd mirâ potentiâ præeminent, pro eo quòd eis cætera ad obediendum subjecta sunt. Unde Bernardus ait quod in inferioribus quinq; ordinibus *adeò supereminent, ut respectu horum cæteri videantur omnes administratorii spiritus, & ad istos, tanquam ad dominos referri regimina Principatuum, tutamina Potestatum, operationes Virtutum, revelationes Archangelorum, curam & providentiam Angelorum.*

Cap. 7. de cœlesti hierarch.

Lib. 5 de consid. c. 4.

Secundus ordo est Virtutum, quæ jam incipiunt generalia opera exequi, ut movere cœlos, & facere opera mirabilia quæ ad gubernationẽ mundi, & Ecclesiæ regimen pertinent; & ideò dicuntur Virtutes, quia divinâ virtute quâ pollent, signa & prodigia patrant. Vel ut ait Dionysius ubi suprà: *Virtutum appellatio virilem quandam, masculam, inconcussamq; fortitudinem significat, quæ in omnibus divinis suis actionibus prædita, ad nullas divinas illuminationes capiendas invalida, imbecillaq; sunt*, sed firmitatem habent & vigorem, quem & in inferiora derivant.

Tertius est Potestatum, ad quas spectat inconcussum divinæ providentiæ ordinem servare, removendo impedimenta, & coërcendo Dæmones, ne illum pervertant. Unde Gregorius, Isidorus, Bernardus, & alii, inde hujus nominis originem derivari dicunt, *quòd hoc potentiùs cæteris in suo ordine perceperunt, ut eorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sint, quorum potestate refrænatur, ne corda hominũ tantùm tentare prævaleant, quantùm volunt.* Dionysius verò ex eo vult Ἐξουσίας, hoc est potestates, nuncupatas, quòd concinnè ordinatæ sunt, & ad excipienda divina sine ulla confusione liberæ sunt & erectæ, neq; jure ac potestate sua per vim & tyrannidem abutuntur, sed inferiores ad imitationem supremæ illius potestatis benignè provehunt.

12. In tertia hierarchia ad quam pertinet executioni mandare, & applicare causis particularibus ordinem divinæ providentiæ, sedem habent primò Principatus, quibus hoc nomen ideò tributum Dionysius putat, quòd summæ majestatis dignitatem, præcipuâ ratione imitantur & consequi student, ad idq; inferiores attrahunt, in quos ducatum & principatum exercent. Gregorius verò sic eos dictos ait, *quia ipsis quoq; bonis Angelorum spiritibus præsunt, quia subjectis aliis dum quæque sunt agenda disponunt, eis ad explenda divina ministeria principantur.* Unde Bernardus ait, *Illorum moderamine & sapientiâ, omnis in terris principatus constituitur, regitur, limitatur, transfertur, mutilatur, mutatur.*

Ad eandem hierarchiam pertinent Archangeli, inter ἀρχὰς & Angelos medij, inquit Dionysius, qui mysteriorum conscij, non nisi magnis & præcipuis de causis ad illa nuntianda mittuntur, juxta illud Gregorij Magni: *Qui minima nuntiant Angeli: qui verò summa annuntiant, Archangeli vocantur.* Illis etiam datur cura personarum publicarum, ut Pontificum, Regum, & Principum. Demum Angeli qui minima nuntiant, & quibus privatorum hominum custodia commissa est, infimum tenent locũ in tertia hierarchia. Unde Bernardus 5. de consid. cap. 4. *Putemus Angelos dici, qui singulis hominibus dari creduntur. Putemus his præesse Archangelos, qui conscii mysteriorũ divinorũ, nonnisi ob præcipuas & maximas causas mittuntur.*

Porrò hæc ordinum assignatio ac dispositio, à Dionysio facta, congrua sanè invenitur. Nam ut discurrit D. Thom. hic art. 6. in his quæ rectè sunt disposita, supremum inferioris ordinis habet affinitatem cum infimo ordinis superioris; sicut infima animalia parum distant à plantis: Sed hoc reperitur in hac Angel. dispositione: Ergo illa est congrua. Minor probatur: nam supremus ordo Seraphinorum, qui denominantur ab incendio amoris, habet affinitatem cum Spiritu Sancto, qui est amor procedens, & ultimus terminus divinarũ processionum. Similiter Throni, qui tenent infimum locum in prima hierarchia, habent affinitatem cum Dominationibus, quæ sunt in primo gradu secundæ hierarchiæ. Deniq; Principatus & Potestates habent affinitatem, quatenus pertinet ad Potestates ordinem subjectis imponere, qui ordo statim designatur in nomine *Principatus*, quia ipsi sunt primi in executione, utpote præsidentes gubernationi gentium & regnorum, quod est primum principium in divinis ministeriis; bonum enim comune est dignius seu divinus quàm bonum particulare. 13.

§. III.

Solvuntur objectiones.

QUædam fieri possunt argumenta in contrarium, quæ breviter hic proponenda ac diluenda sunt. In primis objici potest, quòd nomen Seraphim imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem Cherubim à scientia: Sed charitas & scientia sunt dona communia omnibus Angelis: Ergo illa nomina non sunt specialium ordinum, sed omnibus Angelis communia. 14.

Deinde, Scientia in patria nobilior est quàm charitas; cùm in visione cõsistat formaliter beatitudo: Ergo Cherubini præferendi sunt Seraphinis, & in primo ordine collocandi, ut reipsa collocat Gregorius homil. 34. in Evang.

Præterea, Thronos specialem beatorum spirituum ordinem diximus, à Cherubinorum ordine diversum, eò quòd Deus in illis sedeat, & quiescat: Sed hoc convenit etiam Cherubinis, nam per Psalmistam dicitur: *Qui sedes super Cherubim appare*: Ergo in prima hierarchia non debet admitti tertius ordo, à Cherubinorum ordine diversus.

Deniq; Gregorius citatus homil. 34. in Evang. ponit Principatus supra Potestates: Non ergo collocantur immediatè super Archangelos, ut Dionysius dicit.

Ad primum respondeo ex D. Thom. hic art. 5. ad 5. quòd nomen Seraphim non imponitur tantum

tùm à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris. Similiter nomen Cherubim imponitur à quodam excessu scientiæ, unde interpretatur *plenitudo scientiæ*. Licèt ergo charitas & scientia dona sint communia omnibus Angelis: quia tamen abundantiùs existunt in superioribus, ab hoc excessu nobiliorem in hierarchia cælesti locum habere, & specialibus insigniti nominibus meruerũt. Unde Gregorius ubi suprà: *Quæ ex parte ab omnibus habentur, eis in privato nomine data sunt, qui hæc in munere pleniùs acceperunt.*

16. Ad secundum respondet S. Doctor hîc art. 6. ad 3. *Quod cognitio est secundùm quòd cognita sunt in cognoscente: amor autem secundùm quòd amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quàm in inferioribus; inferiora verò nobiliori modo in superioribus quàm in seipsis: ideò inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni; superiorum autem dilectio, & præcipuè Dei, præeminet cognitioni.* Vel etiam dici potest, quòd Dionysius consideravit Seraphim in ordine ad statum hujus viæ, ubi amor scientiæ præfertur: Gregorius verò consideravit Cherubim per respectum ad statum patriæ, in qua scientia amorem antecellit.

17. Ad tertium respondeo, Deum dici in Scriptura sedere super Cherubim, non quòd ad illos specialiter hæc excellentia & prærogativa pertineat, sed quia cùm vicini sint Thronis, aliquam cum eis habent affinitatem, & cognitionem, ratione cujus ea quæ Thronis sunt propria, Cherubinis interdum attribuuntur. Ita Gregorius Magus homil. 34. citatâ in Evang. *Plerumq; (inquit) ipsi beatorum spirituum ordines, vicinorum sibi ordinum vocabula sortiuntur. Thronos etenim, scilicet sedes Dei, specialem beatorum spirituum ordinem diximus; & tamen per Psalmistam dicitur: Qui sedes super Cherubim appare: quia videlicet dum in ipsis distinctionibus agminum Cherubim Thronis junguntur, sedere etiam super Cherubim Dominus ex vicini agminis æqualitate perhibetur. Sic enim in illa summa civitate specialia quædam singulorum sunt, ut tamen sint communia omnium, & quod in se ex parte quisq; habet, hoc in alio ordine totum possidet: sed idcirco uno eodemq; vocabulo communiter non censetur, ut ille ordo vocari privato uniuscujusq; rei nomine debeat, qui hanc in munere pleniùs accepit.*

18. Ad ultimum respondet S. Thomas hîc art. 6. ad 4. *Quòd si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundùm Dionysium & Gregorium, parùm vel nihil differunt si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius Principatuum nomen, ex hoc quòd bonis spiritibus præsunt: & hoc convenit Virtutibus, secundùm quòd in nomine virtutum intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes secundùm Gregorium videntur esse idem quod Principatus secundùm Dionysium: nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum & Angelorum.*

Quæres primò, An hi ordines sint remansuri post diem judicij.

19. Respondeo ex D. Thoma hîc art. 7. ordines Angelorum remansuros post diem judicij aliquo modo, & aliquo modo non remansuros. In iis enim duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum naturæ & gratiæ & hæc semper in Angelis beatis remanebit, ut patet: & executio ministeriorum, quæ non remanebit quoad hoc quod est homines in finem ultimum perducere, quia tunc completus erit numerus electorum, bene tamen quantùm ad officium illuminandi: nam post diem judicij homines qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia, ut ait idem S. Doctor ibidem in resp. ad 3. Ex quo facilè intelliges quid velit Apostolus, dum ait 1. ad Corinth. 15. *Cùm tradiderit* (scilicet Christus) *regnum Deo & Patri, evacuabit omnem Principatum, & Potestatem, & Virtutem.* Sensus enim horum verborum est (ut explicat S. Thomas in responsione ad 1.) quòd cùm Christus perduxerit omnes electos ad fruendum ipso Deo, tunc evacuabuntur Principatus, Potestates, & Virtutes, quantùm ad hoc quod est homines in finem perducere, quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Vel (ut alij explicant) tunc evacuabit potestates ignitas, scilicet Dæmones) qui & ipsi Principatus & Potestates appellantur ad Ephes. 6.) quia tunc non poterunt ampliùs tentare ac seducere homines, sed omnes tunc manebunt rudentibus inferni devincti, & ignibus tartareis in perpetuum alligati.

Quæres secundò, An in malis Angelis diversitas ordinum remanserit? 20.

Respondeo ex D. Thoma quæst. 109. art. 1. in malis Angelis non esse ordinem quoad perfectionem gloriæ, aut gratiæ (quamvis quoad istam fuerit aliquando) bene tamen quoad perfectionem naturæ. Et hoc evidens est: nullum enim habent donum gratiæ; & aliunde naturalia in ipsis manserunt integra: unde etiam in ipsis est aliqua prælatio, quia ut ait idem S. Doctor hîc quæst. 109. art. 2. *Cùm actio sequatur naturam, quorumcumq; naturæ sunt ordinatæ, oportet etiam quod actiones sibi invicem ordinentur.* Non tamen propterea in Dæmonibus est propriè illuminatio: eò quòd illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundùm quòd habet ordinem ad Deum qui illuminat omnem intellectum, ut in fine præcedentis disputationis annotavimus; perversitas autem Dæmonum hoc habet, quòd unus non intendit alium ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere: ideòq; unus Dæmon alium non illuminat, sed seducit. Ita ibidem art. 3.

De his novem Angelorum Choris eleganter disserit Bernardus lib. 5. de consid. cap. 4. ubi hæc scribit: *Quid sibi vult gradualis hæc distinctio? Putemus Angelos dici, qui singuli singulis hominibus dari creduntur. Putemus his præesse Archangelos, qui conscii mysteriorum divinorum, non nisi ob præcipuas & maximas causas mittuntur. Putemus super istos Virtutes esse, quarum nutu vel opere signa & prodigia in elementis vel ex elementis facta apparent ad commonitionem mortalium. Putemus Potestates superiores istis, quarum virtute potestas tenebrarum comprimitur, & coërcetur malignitas aëris hujus, ne quantùm vult noceat, ne malignari, nisi ut prosit, possit. Putemus Principatus his quoque prælatos, quorum moderamine & sapientiâ omnis in terra principatus constituitur, regitur, limitatur, transfertur, mutilatur, mutatur. Putemus Dominationes adeo cunctis supereminere præfatis ordinibus, ut respectu horum cæteri videantur omnes administratorij spiritus, & ad istos tanquam dominos referri regimina Principatuum, tutamina Potestatum, operationes Virtutum, revelationes Archangelorum, curam Angelorum. Putemus Thronos alto etiam ab his evolasse recessu qui ex eo quod sedent Throni dicuntur, & ex eo sedent* 21.

quòd

quod sedet in eis Deus. Quaris quid istam sentiam sessionem? summam tranquillitatem, placidissimam serenitatem, pacem qua exuperat omnem sensum. Putemus Cherubim ex ipso sapientia fonte, ore Altissimi haurientes, & refundentes fluenta scientia universis civibus suis. Putemus Seraphim spiritus totos divino igne succensos, succendere universa; ut singuli cives singula sint lucerna ardentes & lucentes; ardentes charitate; lucentes cognitione.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli superiores interdum mittantur in ministerium?

§. I.

Quibusdam pramissis, referuntur sententia.

22 Suppono primò, Angelos distingui in assistentes & ministrantes, ut colligitur ex illo Daniel. 7. *Millia millium ministrabant ei, & decies centena millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei.* Assistentes dicuntur illi, non qui essentiam divinam immediatè vident (hoc enim omnibus Angelis Beatis convenit) sed qui immediatè recipiunt illuminationes à Deo, vel ut ait D. Thomas hîc quæst. 112. art. 3. *qui secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divina essentia percipere possunt*: unde tres soli ordines primæ hierarchiæ, scilicet Seraphini, Cherubini, & Throni, dicuntur assistere. Ministrantes verò appellantur illi, qui ad mundi regimen & gubernationem, vel per modum exequentis, vel per modum disponentis ministrant: & ita aliæ duæ hierarchiæ dicuntur ministrare; cum hoc tamen discrimine, quod primus ordo secundæ solùm per modum disponentis, alii verò quinque ordines per modum exequentis ministrant, ut patet ex dictis articulo præcedenti.

23 Suppono secundò, quod sicut duplex est missio divinarum personarum; una scilicet visibilis, qualis est missio Verbi ad naturam humanã; & alia invisibilis, qualis est missio Spiritus Sancti per gratiam ad animam justi: ita etiam duplex distingui potest missio Angelorum; una visibilis sive exterior; & alia visibilis sive interior. Missio visibilis est quâ Angeli mittuntur ad exterius aliquod ministerium in his inferioribus exercendum; invisibilis verò fit per hoc quod superiores illuminant inferiores.

24 Suppono tertiò, adhuc duobus modis Angelos mitti in ministerium exterius, mediatè scilicet & immediatè. Illi mittuntur immediatè, qui per seipsos immediatè ipsum ministerium exercent: illi verò mittuntur mediatè, qui alios movent per imperium, ex speciali tamen ordinatione divina, ad ipsum ministerium immediatè exercendum.

25 Suppono quartò, omnes Angelos mitti missione visibili aut invisibili, mediatâ vel immediatâ: quia nimirum vel exercent exterius ministerium, vel alios movent ad illud exercendum, vel denique omnes superiores illuminant inferiores. His positis.

Difficultas solùm superest, utrum omnes Angeli mittantur immediatè missione visibili? In 26 cujus resolutione duæ sunt Authorũ sententiæ: prima est Scoti, Durandi, Molinæ, Valentiæ, & aliorum, asserentium omnes Angelos immediatè mitti in ministerium, missione visibili; ita tamen ut inferiores regulariter mittantur, superiores verò ex speciali tantùm Dei dispensatione, & ad aliquem effectum extraordinarium. Secunda est D. Thomæ hîc quæst. 112. art. 2. & 4. docentis ex Dionysio & Gregorio, Angelos primæ Hierarchiæ, qui assistentes dicuntur, nempe Seraphinos, Cherubinos, & Thronos, & primum ordinem secundæ Hierarchiæ, qui est Dominationum, nunquam mitti ad exteriora ministeria, immediatè saltem; quamvis dici possent ad ea mitti mediatè, quatenus alios movent ad illa exercenda.

§. II.

Sententia D. Thoma prafertur.

Dico igitur, nec de lege ordinaria, nec extraordinaria, Angelos quatuor primorum 27 ordinum, nempe Seraphinos, Cherubinos, Thronos; & Dominationes, ad exteriora ministeria mitti; sed solùm Angelos quinque ordinum inferiorum, scilicet Virtutes, Potestates, Principatus, Archangelos, & Angelos.

Prima pars conclusionis probatur primò ex 28 SS. Patribus: Dionysius enim cap. 7. cœlestis Hierarch. hoc expresè docet, & asserit se ita tradere, sicut à D. Paulo accepit. Unde illum refert & sequitur D. Gregorius homil 34. in Evang. his verbis: *Docet autem Dionysius, quod ex minorum Angelorum agminibus foras ad explendum ministerium vel visibiliter vel invisibiliter mittuntur, scilicet quia ad humana solatia vel Angeli vel Archangeli veniunt. Nam superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt; quoniam ea qua praeminent, usum exterioris ministerii nequaquã habent.* Et paulò post subdit: *Qui assistunt, sic contemplatione intimâ perfruuntur, ut ad explenda foris opera minimè mittãtur.*

Probatur etiam eadem pars ratione D. Thomæ hîc art 4. Illi Angeli solùm mittuntur (de lege 29 saltem ordinaria) in exterius ministerium, quorum nomina aut proprietates designant aliquod exercitium exterius: Sed nomina & proprietates quatuor ordinum superiorum, non significant executionem, seu exterius ministeriũ, bene autem nomina quinque ordinum inferiorum: Ergo Angeli quatuor primorum ordinum non mittuntur, saltem de lege ordinaria. Major patet, Minor probatur: quia nec imperiũ (quod importatur nomine Dominationum) nec quies seu tranquillitas mentis, aut plenitudo scientiæ, aut ardor charitatis (quæ significantur nomine Thronorum, Cherubinorum, & Seraphinorum) designant ministerium exterius; bene autem nomina & proprietates Potestatum, Virtutum, Principatuum, Archangelorum, & Angelorum: nam, ut articulo præcedenti declaravimus, pertinet ad Virtutes dare aliis potestatem exercendi ordinatam; ad Potestates arcere Dæmones; ad Principatus regere regna & Provincias; ad Archangelos nunciare magna; & parva ad Anlos: Ergo nomina & proprietates quatuor ordinum superiorum, non significant executionem, seu exterius ministerium, bene tamen nomina quinque ordinum inferiorum.

Confirmatur: Si Angeli superiores, de lege ordinariâ, ad exteriora ministeria mitterentur, inepta esset illa assistentium & ministrantium Angelorum partitio; quæ tamen à Theologis communiter recipitur, & ex variis Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo quem suprà ex Daniele retulimus.

31 Quod verò nec ex dispensatione divina, seu A lege extraordinaria, Angeli superiores ad exteriora ministeria mittantur; quæ est secunda conclusionis pars, ex eodem S. Doctore hîc art. 2. suadetur. Hoc habet ordo divinæ providentiæ, quod inferiora per superiora ordinatim administrentur, nisi obstet aliqua ratio in contrarium: Sed nulla est ratio cur ab hoc ordine recedatur in ministeriis Angelorum: Ergo nec ex divina dispensatione, seu lege extraordinaria, Angeli superiores seu assistentes, ad exteriora ministeria mittuntur. Major patet, Minor probatur. Ideò ordo naturæ prætermittitur, quia sic expedit ad gratiæ manifestationem, vel ad fidei confirmationem; ob eas enim duntaxat causas Deus agit aliquando contra ordinem in natura statutum: B Sed hæ rationes cessant in ministeriis Angelorum, quia illa pertinent ad ordinem gratiæ; & aliunde prætermissio ordinis statuti non valet ad fidei confirmationem, cùm non possit hominibus viatoribus innotescere: Ergo nulla est ratio, cur ab ordine statuto in ministeriis Angelorum recedatur.

32 Confirmatur primò: Nihil est tam arduum in ministeriis divinis, quod inferiores Angeli exercere non valeant: Ergo non debent propterea mitti superiores.

Confirmatur secundò: Si ad aliquid debuisset mitti aliquis Angelus ex superioribus, maximè ad nunciandum mysterium Incarnationis, C quod est summum & præstantissimum inter omnia divina mysteria: Sed ad hoc non fuit missus nisi unus ex Archangelis, scilicet Gabriel, ut docet D. Gregorius loco citato, dicens: *Qui summa nuntiant, Archangeli vocantur: hinc est quod ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur:* Ergo Angeli superiores, etiam de lege extraordinaria, ad exteriora ministeria non mittuntur.

§. III.

Solvuntur objectiones.

33 Contra hanc nostram assertionem varia militant argumenta. Nam primò Apostolus ad Hebræos 1. dicit quod *Omnes Angeli sunt administratorii spiritus, missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*: Ergo ex tribus etiam primis ordinibus Angeli ad nos mittuntur. Unde Isaiæ 6. Seraphim volavit ad illum Prophetam, ut ejus labia mundaret. Et Genes. 3. Deus collocavit Cherubim cum flammeo gladeo ante portam paradisi, ad custodiendam viam ligni vitæ.

34 Confirmatur primò: Lucæ 1. dicitur, *Missus est Angelus Gabriel à Deo*: Sed Gabriel est unus de superioribus Angelis; nam D. Bernardus homil. 1. super *Missus est*, ait: *Non arbitror hunc Angelum de minoribus esse, qui qualibet ex causa crebra soleant ad terram fungi legatione*: Ergo superiores Angeli à Deo mittuntur.

35 Confirmatur secundò ex illis verbis Daniel. 10. *Michael unus de Principibus primis, venit in adjutorium meum.* Ubi de Michaële utrumque asseritur, nempe illum esse de superioribus Angelis, & esse missum. Item Tobiæ 12. Raphaël dicit: *Ego sum unus ex septem, qui astamus ante Dominum*: & tamen missus est in ministerium junioris Tobiæ: Ergo Angeli primæ hierarchiæ, qui, ut supra diximus, soli sunt assistentes, mittuntur interdum ad exteriora ministeria.

Confirmatur tertiò: Angeli omnes vel assistunt, vel ministrant, ut colligitur ex Danielis cap. 7. Sed Dominationes (qui sunt primi Angeli secundæ hierarchiæ) non assistunt, cùm non recipiant immediatè illuminationes à Deo, sed per Angelos primæ hierarchiæ illuminentur: Ergo ministrant. 36

Ad objectionem respondeo, quod omnes Angeli sunt administratorii spiritus, quia omnes ministrant, & mittuntur missione visibili, aut invisibili, mediatâ vel immediatâ, ut antea declaratum est, & explicat D. Thomas hîc art. 2. ad 1. Ad illud quod additur dicendum est, illum Angelum, qui labia Prophetæ ignito carbone purgavit, non fuisse ex ordine Seraphinorum, sed unum ex inferioribus Angelis; qui dictus est Seraphim, id est *incendens*, quia venerat ad incendendum labia Prophetæ, idque præstabat virtute & authoritate alicujus Seraphini, cujus efficientiam participabat, & cujus veluti vicarius & minister erat. Sic sæpè Angeli in veteri lege, Dei nomen assumebant, quia ejus personam sustinebant, ut patet ex illo Genesis 31. *Et dixit Angelus Dei ad me: Ego sum Deus Bethel.* Ita ex Dionysio cap. 11. cœlestis Hierarchiæ docent S. Thomas hîc art. 2. ad 2. Et D. Gregorius homil. 34. in Evang. ubi ait: *Hi spiritus qui mittuntur, eorum vocabulum percipiunt, quorum officium gerunt: qui enim ut peccata locutionis incendat, de altari Angelus carbonem portat, Seraphim vocatur, quod incendium dicitur.* 37

Ex quo patet responsio ad illud quod subjungitur de Cherubino, ante portam paradisi terrestris collocato: ille enim (ut docet Cajetanus in cap 3. Genesis) non fuit de secundo ordine primæ hierarchiæ (siquidem illud ministerium non videtur adeò excellens, ut intuitu ejus debuerit fieri dispensatio) sed magis aliquis ex infima hierarchia; qui Cherubim dictus est, eò quod in ea custodia Cherubinis subordinaretur, & prohiberet ingressum paradisi, in quo erat lignum scientiæ, quæ Cherubinis attribuitur. 38

Similia docet Pererius in Genesim lib. 6. disp. D de Cherubim quæst. 6. ubi hæc scribit: *Vera est illa Dionysii sententia, omnes proprietates omnium ordinum angelicorum in singulis etiam reperiri, verùm hoc discrimine: proprietates superiorum ordinum reperiuntur etiam in inferioribus, sed per diminutam earum proprietatum participationem; proprietates autem inferiorum ordinum sunt item in superioribus, sed eminenter & excellenter. Cherubim igitur significat plenitudinem scientiæ, quæ per excellentiam est in octavo ordine, per participationem autem communicatur inferioribus ordinibus. Itaque hoc loco nomen Cherubim non significat spiritus cœlestes octavi ordinis, sed inferiorum ordinum Angelos: supremæ enim* E *Hierarchiæ spiritus non mittuntur à Deo ad externa ministeria. Angeli porro quibus custodia Paradisi assignata est, ritè nominati sunt Cherubim, ex abundantia scientiæ, ut ex eo intelligeretur, vigilantissimum & sapientissimum Paradisi custodem esse à Deo positum, quem scilicet nemo aut dolis fallens, aut viribus vincens, in Paradisum intrare posset.*

Ad primam confirmationé respondetur concessâ Majori, negando Minorem. Ad probationem ex D. Bernardi testimonio desumptam, dicendum est, Gabrielem non esse de minoribus, quia non est de infimo ordine Angelorum, qui minima nuntiant, sed de secundo ordine Archãgelorum, qui annuntiant summa, ut cùm D. Gregorio docet S. Thomas hîc art. 2. imò nec esse de mi- 39

de minoribus secundi ordinis: nam ut censet D. Bernardus Epist. 77. ad Hugonem, Gabriël fuit Angelus custos Beatæ Virginis Mariæ: decuit autem ut ad custodiam ejus, quæ ad summum gradum gratiæ & gloriæ fuit à Deo electa, deputaretur summus Archangelus.

40 Ad secundam confirmationem respondeo, Michaëlem dici unum de principibus primis, non quod sit Angelus supremi ordinis, aut hierarchiæ (ad secundum enim ordinem tertiæ hierarchiæ spectat) sed quia Archangeli, quorum unus est Michaël, dicuntur principes Angelorum, ut docet D. Thomas hîc quæst. 113. art. 3. unde D. Hieronymus in locum citatum Danielis 10. ait: *Principes autem primos, Archangelos intelligimus:* vel quia est unus de Angelis, qui velut principes universæ terræ præfecti sunt, qui olim constitutus fuit princeps Synagogæ, & modò præsidet Ecclesiæ Christianæ.

41 Addo quod quidam duos constituunt Michaëles; unum dicunt esse supremum omnium Seraphinorum, & primarium ducem cœlestis militiæ in Ecclesia triumphante; alterum Archangelum, & supremum ducem in Ecclesia militante. Cùm enim (inquiunt) perfectiones spirituales quæ sunt in quibusdam Angelis per proprietatem, reperiantur in aliis per participationem; etiam nomina propria aliquorum Angelorũ attribuuntur aliis, secundùm quod participant eorum proprietatem. Unde propterea Angelus qui olim præerat Synagogæ Judæorum, & modò creditur præesse Ecclesiæ, dicitur Michaël, quia participat proprietatem supremi Angelorum bonorum, quantùm ad hoc quod sicut supremus Angelorum bonorum restitit aliis Angelis apostatis, persistendo in bono, & dicendo: *Quis ut Deus?* ita etiam Angelus qui præsidet modò Ecclesiæ, resistit infidelibus, hæreticis, & aliis à fide Christiana deficientibus. Quoties ergò in exterius aliquod ministerium Michaël mitti perhibetur, si sermo sit de missione immediatâ, hoc non debet intelligi de primo Michaële, sed de secundo, qui est talis solùm per participationem: & de utroque sub hoc nomine Michaëlis festum celebratur ab Ecclesia.

42 Ad illud quod subjungitur de Raphaële, respondeo illum dici unum ex septem Angelis qui astant ante Dominum, non quod sit unus ex Angelis primæ hierarchiæ, qui *assistentes* dicuntur (custodia enim Tobiæ non fuit ministerium adeò excellens, ut ab uno Angelo infimæ hierarchiæ exhiberi non potuerit) sed quia est unus ex multis Angelis qui astant ante Dominum, videntes faciem ejus semper: teste enim Gregorio homil. 35. *septenario numero universitas figuratur*: vel etiam quia est unus ex septem Angelis, qui veluti principes universæ terræ præfecti sunt, de quibus sæpè mentio fit in Apocalypsi.

43 Ad tertiam confirmationem, dicendum cum D. Thoma hîc quæst. 112. art. 4. ad 1. *Quòd Dominationes computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes & mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut Architectores in ædificiis nihil manu operantur, sed solùm disponunt, & præcipiunt quid alii debeant operari.*

44 Pro completa hujus difficultatis resolutione, advertendum est, quod quando dicimus Angelos quatuor primorum ordinum, de lege ordinaria, aut extraordinaria, ad exteriora ministeria non mitti, hoc intelligimus de missione, quâ Angeli mittuntur ad salutem hominum, & de ministeriis quæ ad bonum electorum ordinantur: de illis enim solùm procedit ratio D. Thomæ suprà adducta, ut consideranti patebit. Unde cum hoc stat, quod Angeli supremæ hierarchiæ missi fuerint ad ministrandum Christo tanquam proprio capiti & domino: cùm enim in Christo sit ordo unionis hypostaticæ, qui est superior ordini gratiæ, propter illum prætermitti potuit ordo qui servatur in ministeriis Angelorum, qui attenditur secundùm dona gratiarum; sicut propter ordinem gratiæ interdum prætermittitur ordo naturæ. Quapropter non videtur negandum, supremos Angelos in honorem Christi ad terram descendisse: primò quidem in die nativitatis ejus: nam Chrysostomus Psal. 8. in principio expendens illud Lucæ 2. *Facta est cum Angelo multitudo militia cœlestis canentium, & dicentium: gloria in excelsis Deo*, asserit multitudinem illam ex omnibus Angelorum choris fuisse conflatam. *Supernorum* (inquit) *chororum in Cherubim & Seraphim hoc est munus, Deum assiduè laudare, & hymnis celebrare. Ex his choris etiam in terra apparuerunt, cum vigilantibus pastoribus cantantes.* De Angelis item qui post tentationem & jejunium Christo ministrarunt, facilè credi potest eos fuisse ex supernis, in honorem victoriæ quam de Lucifero Christus reportarat. Verisimillimum est etiam, quod Christo resurgenti, & in cœlum ascendenti, missi sunt spiritus supremæ hierarchiæ, ut illi exhiberent famulatum, ejusque triumphum honorarent: unde cùm Actorum 1. dicatur de Christo: *Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum*, credibile & probabile est, quod in die judicii, non solùm inferiores Angeli, sed etiam supremi de cœlo descendent, ad majestatem Christi ostendendam, & ad terrorem malorum, & honorem bonorum. Idque satis apertè colligitur ex illo Christi Matthæi 25. *Cùm venerit filius hominis in majestate sua, & omnes Angeli ejus cum eo*: hæc enim verba Christi non possunt intelligi de omnibus Angelis universaliter, & secundùm distributionem completam (alioquin nullus in Empyreo tunc Angelus remaneret) sed cum aliqua restrictione, & secundùm distributionem incompletam, quatenus ex omnibus hierarchiis & ordinibus Angelorum, plures tunc de cœlo cum Christo descendent. Sicut dicitur omne animal fuisse in arca Noë: quia ex omni genere & specie animantium aliquod fuit.

Dices, Ex hac doctrina sequi, Angelum, qui mysterium Incarnationis Beatissimæ Virgini nuntiavit, fuisse ex suprema hierarchia; cùm tale mysterium ad ordinem hypostaticum pertineat: Sed hoc repugnat doctrinæ D. Gregorii & S. Thomæ, ut suprà vidimus: Ergo &c.

Respondetur negando sequelam: Licèt enim Gabriel solùm sit Archangelus, ut docet D. Gregorius suprà relatus, sufficientis tamen dignitatis secundùm divinam sapientiam ad mysterium Incarnationis annuntiandum judicari potuit; esto mysterium illud sit altissimum, & ordinis hypostatici, superioris ad ordinem gratiæ sanctificantis; quia sola illius annuntiatio erat (ut ita dicam) extrinseca, & valde remota cooperatio ad illud: nam propinquiùs quodammodo illi cooperabatur sanctissimus sponsus Joseph, qui per excellentem gratiam & sanctitatem, dignus minister factus est tanti mysterii. 45

ARTICULUS III.

An mundi gubernatio, & præsertim hominum custodia, Beatis Angelis à Deo commissa sit?

DE Angelorum dignitate & gloria, variisque eorum hierarchiis & ordinibus, abundè satis pertractavimus, præcedentibus articulis: oportet nunc ut varia illorum ministeria explicemus, eaque declaremus charitatis & benignitatis obsequia, quæ ab illis humanum in genus assiduè derivantur. Nam *si multum est ad nos loqui de ea claritate & gloria, quâ in semetipsis, imò in Deo suo Angeli sancti nostris omnino supereminent cordibus; de ea loquamur, quam nobis exhibent gratia & charitate*, ut Bernardi verbis utar. *In supernis enim Spiritibus non solùm admirabilis dignitas, sed dignatio amabilis invenitur.*

Serm. 1. de S. Michaele

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

46 DIco primò, Deus per Beatorum Angelorum ministeria hunc visibilem mundum gubernat. Ita D. Thomas hîc quæst. 110. art. 1.

Probatur ratione ipsius. Omnis particularis potestas gubernatur per superiorem & magis universalem, sicut potestas Ballivi per potestatem Regis: Sed virtus corporea est magis particularis, quàm virtus spiritualis Angelorum, eique inferior, ut patet: Ergo ab illa regitur.

Præterea, ut discurrit idem S. Doctor 3. cont.

47 Gentes cap. 78. *Quæ ampliùs de virtute divina providentiæ participant, sunt executiva divinæ providentiæ in ea quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam cùm ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quæ fit per cognoscitivam virtutem, & executio quæ fit per operativam, creaturæ rationales utramque virtutem participant; reliquæ verò creaturæ virtutem operativam tantùm: Per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub divina providentia reguntur.* Unde Augustinus libro 83. quæstionum, quæst. 79. ait: *Unaquæque res visibilis in hoc mundo, habet potestatem angelicam sibi præpositam.* Et Gregorius 4. Dialog. cap. 15. *in hoc mundo visibili*, inquit, *nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.* Item Nazianzenus carmine 6. de ministrantibus Angelis sic ait:

Pronaque ad obsequium pars altera sustinet orbem,
Auxilioque suo servat.

Ubi alludere videtur ad illud Job. cap. 9. *Deus cujus iræ nemo resistit, sub quo curvantur qui portant orbem.* Orbem enim sancti Angeli sustinere & portare dicuntur, quia divinorum illorum Spirituum ministerio Deus utitur in hujus visibilis mundi gubernatione. Unde Philo Judæus libro 1. quæst in Genesim, *columnis* illos similes esse ait, *quæ totas domos sustinent: Sic enim divina illa Virtutes mundum universum, & in humano genere id quod optimum, ac Deo charissimum est, fulciunt.*

48 Id etiam solo luminis naturalis ductu agnovere quidam ex antiquis Philosophis. Trismegistus enim in Pymandro cap. 1. Angelos mundi hujus gubernatores appellat: & cap. 8. ait, quod Deus creavit septem opifices circa septem circulos: hi sunt mundi hujus gubernatores. Quod fortè ex sacris paginis mutuatus est: in Scriptura enim mentio fit septem spirituum, quos Deus mittit in omnem terram; haud dubium quia creaturarum omnium regimini à Deo præfecti sunt: unde meritò putant Recentiores aliqui, eos significari per septem oculos, quos vidit Propheta in uno lapide, Zachariæ 3. Seneca etiam apud Lactantium, libro 1. cap. 1. sic fatur: *Deus cùm prima fundamenta molis pulcherrimæ jaceret, ut omnia sub ducibus suis irent, quamvis ipse per totum corpus se intenderat, tamen ministros regni sui Deos* (id est Angelos) *genuit.*

Eadem veritas adumbrata videtur per scalam illam mysteriis plenissimam, quam vidit Jacob Genesis 28. Illa enim (ut interpretantur Theodoretus & Cyrillus Alexandrinus) Dei providentiam circa hæc inferiora significabat: Angeli verò per eam ascendentes & descendentes, divinorum illorum Spirituum ministeria in hujus visibilis mundi gubernatione denotabant. *Docetur*, inquit Theodoretus, *nihil negligenter & sine cura ab omnipotenti Deo administrari, sed ipsum omnia dispensare, sanctorum Angelorum utentem ministerio.* Unde etiam apud Ezechiëlem Cherubini currum Dei ferre dicuntur, quia (ut explicat Novatianus) Deus Beatorum illorum spirituum ministerio utitur in hujus visibilis mundi gubernatione. Quod non est intelligendum de supremis illis spiritibus, qui in prima hierarchia secundum obtinent locum; illi enim, ut suprà vidimus, semper Deo assistunt, & ad externa ministeria nunquam mittuntur; sed de aliis Angelis quinque inferiorum ordinum, qui Cherubini nomen interdum sortiuntur, eò quòd aliquam proprietatem Cherubinorum participent nempe scientiam vel sapientiam, quæ ad regimen & gubernationem universi maximè requiritur; unde in illa aliquo modo Cherubinis subordinantur. 49

Quæst. 81. in Gen.

Lib. de Trin. c. 18.

§. II.

Corollaria notatu digna.

EX his colliges primò, errasse Aristotelem, dum solùm in corpora cœlestia immediatam præsidentiã superioribus spiritibus seu intelligentiis tribuendam putavit; proindeq; eos non plures esse credidit, quàm essent orbes quos moverent, seu cœli quibus administrandis præsiderent. Colligitur, inquam, in hoc illum errasse: quia, ut vidimus, Angeli non solùm cœlestia, sed alia etiam inferiora corpora, Dei ordinatione administrant & regunt. Cujus rationem assignat D. Thomas hîc quæst. 110. articulo primo ad 2. Quia præter operationes naturales, quæ in istis inferioribus corporibus exercentur, sunt etiam aliæ, quæ à principio naturali esse non possunt, sed contingenter ad naturam se habent, vel naturæ visibilis vim excedunt, ut patet de conversione virgæ in serpentem, de loquela asinæ, & aliis operationibus extraordinariis & miraculosis, de quibus in Scriptura fit mentio: licèt autem ad actiones inferiorum corporum naturales, impressio sola, & motus aut influentia cœlestium orbium sufficere videantur, neque ad illas requiri necessariò ullas operationes Angelorum, ut sint immediata earum principia, ad actiones tamen alias, quæ præter naturam fiunt, vel accidunt naturæ, sufficere non possunt eorumdem corporum impressiones ac virtutes, quia ex seipsis ad naturales tantùm effectus 50

effectus determinatæ sunt: sed ad illas ministerium Angelorum requiritur. Unde maxima omnium miraculorum quæ facta sunt in veteri Testamento, ut in liberatione populi Israël de Ægypto, in illius ductu per desertum &c. item Prophetarum illuminatio ad edenda oracula, Angelorum ministerio facta sunt: imò totius legis veteris traditio disposita est per Angelos, teste Apostolo. Denique, quod majus est, nullum est mysterium Christi Redemptoris, ad cujus publicationem, gloriam, & executionem, non plurimùm contulerint ministeria SS. Angelorum, ut ex Evangelio constat.

51 Ex dictis etiam colliges, valde probabile esse, quod ex Gregorio docet D. Thomas hîc quæst. 113. art. 2. nempe cuilibet rerum materialium generi, imò & cuilibet ipsarum speciei, proprium & determinatum Angelum in custodiam esse deputatum. Nam, ut ibidem discurrit S. Doctor, Angelorum custodia est quædam executio divinæ providentiæ: Dei autem providentia principaliter est circa illa quę perpetuò manent, qualia sunt genera & species rerum corruptibilium: Ergo pro illarum conservatione & propagatione aliquis Angelus deputatus est. Unde Apocalyp. 1. commemoratur Angelus aquarum multarum, id est ut explicant SS Patres, Angelus qui præest aquis: & cap. 16. fit mentio de alio Angelo habente potestatem supra ignem. Ex quo Andreas Cæsariensis infert Angelicas potestates creaturis etiam irrationalibus esse præpositas, & earum custodiæ & conservationi invigilare. Quare cùm sint duo modi custodiendi aliquam rem, removendo scilicet causas quæ ei nocere possunt, & promovendo bonum illius, utrumque exercent Angeli circa insensibilia: primum quidem, quia multa quæ nocere possent eorum productioni & conservationi, removent: secundum verò præstant, applicando activa passivis: hoc enim solùm modo ad rerum corruptibilium generationem & propagationem possunt concurrere, ut docet D. Thomas hîc quæst. 110. art. 2. & probat hac ratione. Id quod imprimit immediatè formam materiæ, debet habere similitudinem cum composito quod ex materia & forma resultat; vel quia est pariter compositum, vel quia eminenter ipsum continet quoad materiam & quoad formam: Sed Angelus non est similis composito, ullo ex prędictis modis; cùm neque sit compositus ex materia & forma, ut patet, neque virtualiter aut eminenter utramque contineat; hoc enim soli Deo proprium est, cùm sit ipsum esse per essentiam: Ergo Angelus non potest immediatè inducere formam in materiã, sed mediatè tantùm, eam præparando ac disponendo ad receptionem formæ, per activorum & passivorum applicationem.

Ex quo intelliges, quàm aliena sit à mente S. Doctoris eorum sententia, qui asserunt viventia imperfecta, quæ ex putri materia generantur sine causa univoca, reduci in intelligentias cœlorum motrices, tanquam in causas principales: ratio enim D. Thomæ mox allata convincit oppositum. Unde dicendum est, omnes illas productiones speciales viventium imperfectorum, reduci in ipsum authorem naturæ, supplentem specialiter defectus causarum particularium; corpora verò cœlestia ad eas concurrere tanquam instrumenta Dei; ipsos autem Angelos se habere ut purè applicantes instrumenta illa, non verò ut ea elevantes.

Quærunt hîc aliqui, an Angeli virtute suâ naturali possint vera patrare miracula? 52

Respondeo negativè: quia miraculum verum, & tale simpliciter, est quando fit aliquid contra aut præter ordinem totius naturæ creatæ: sicut autem solus Deus est author totius naturæ, ita solus ille potest præter aut contra totum naturę creatæ ordinem operari; unde dicit David: *Qui facit mirabilia solus.*

Addo quod Angeli pars mundi sunt: Sed pars non potest plus toto: Ergo naturæ ordinem & leges universi Angeli mutare non valent, juxta illud Apostoli ad Hebræos 2. *Non subjecit Deus Angelis orbem terræ futurum*, id est mundum istum visibilem; qui futurus dicitur, *non respectu nostri, sed respectu Christi, qui est ab æterno, cùm orbis sit in tempore*, inquit S. Thomas ibidem lect. 2. Possunt tamen Angeli plures effectus mirabiles præstare, qui possunt dici miracula secundùm quid, & respectu nostri, qui ea miramur quorum causas nescimus. Cùm enim omnia corpora inferiora obediant illis ad motum localem; activa, quorum proprietates perspectas habent, applicando passivis, possunt multa efficere, quæ naturæ solius operatio nunquam fecisset, nisi artificiosâ illâ applicatione fuisset adjuta.

§. III.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundò, homines per Angelos regi & gubernari. 53

Hæc conclusio sequitur ex præcedenti: si enim per Angelos totius hujus visibilis universi regimen exercetur, homo qui est præcipua hujus pars, debet ab illis regi & gubernari.

Præterea, ut discurrit D. Thomas hîc quæst. 113. art. 1. Ordo divinæ providentiæ exigit ut mobilia ac mutabilia regantur immutabilia; ut patet in corporibus inferioribus & corruptibilibus, quæ moventur per cœlestia & incorruptibilia: Sed homines, quantùm ad animam & corpus, quantùm ad cogitationes & affectus, mutabiles sunt, ut experientiâ constat, & colligitur ex illo Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ*: Ergo debent regi per Angelos.

Si autem quæras, quomodo Angeli homines gubernent, seu quos actus erga illos exercere valeant? 54

Respondeo ex D. Thoma hîc quæst. 111. illos tria pręcipuè circa homines opera exercere posse. In primis enim eorum intellectum illuminare possunt, & ignorantiæ tenebris purgare: quia *sunt* (inquit Areopagita) *clara & illustria lumina, quæ habent manantes, & se foras effundentes illustrationes*: vel ut ait Nazianzenus, *secundi splendores, primi splendoris administri*: vel ut loquitur Damascenus, *secundaria lumina, quæ à primo lumine lucem hauriunt.* Unde in Apocalypsi vocantur *Lampades ardentes*, & apud Job *Astra matutina*, ob maximum clarissimumque splendorem quo præditi sunt. Illuminant ergo hominem, non infundendo ei species, vel aliquem habitum: quia, ut suprà vidimus, non possunt illabi intra mentem illius, sed proponendo veritatem modo ipsi proportionato, id est sub sensibilium similitudinibus adumbratam: *Impossibile enim est* (inquit Dionysius de cœlesti Hierarch. cap. 1.) *aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Unde

Unde Bernardus serm. 41. in Cantic. exponens illud, *Murenulas aureas faciemus illi vermiculatas argento*, sic habet: *Aurum Divinitatis est fulgor; aurum sapientia est quæ desursum est. Hoc auro fulgentia quædam quasi veritatis signacula spondent se figuraturos hi quibus id ministerii est, superni aurifices, hoc est Angeli boni, atque internis animæ auribus inserturos: quod ego non puto esse aliquid, quàm texere spirituales quasdam similitudines, & in ipsis purissima divinæ sapientiæ sensa animæ contemplantis conspectibus importare, ut videat saltem per speculum & in ænigmate, quod nondum facie ad faciem valet ullatenus intueri.*

55 Advertendum est autem, hanc esse differentiam inter Angelum illuminatum ab alio Angelo, & hominem pariter illuminatum, quod Angelus non solùm cognoscit rem de qua illuminatur, sed etiam personam illuminantem, non autem homo. Ratio hujus disparitatis est, quia omnis illuminatio est locutio: Angelus autem cui fit locutio, cognoscit semper Angelum sibi loquentem; eò quod locutionem sibi factam percipiat per eandem speciem quâ Angelum sibi loquentem cognoscit: at verò homo, quia locutionem sibi factam ab Angelo non percipit per speciem repræsentantem Angeli loquentis substantiam, sed per speciem omnino distinctam; ideò quamvis percipiat locutionem & revelationem sibi ab Angelo factam, non tamen cognoscit quis sit ille Angelus loquens & illuminans.

56 Secundò possunt Angeli regere homines, movendo eorum voluntatem; non quidem ab intrinseco, & ex parte potentiæ (hoc enim inquit S. Thomas hîc quæst. 111. art. 2. & suprà quæst. 106. art. 2. soli Deo convenit, qui virtutem volendi creaturæ rationali contulit: sicut naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis) sed ab extrinseco; & hoc dupliciter, repræsentando scilicet objectum; & concitando appetitum inferiorem, qui in eadem anima unà cum voluntate radicatur. Ex quo infert S. Doctor locis citatis, quod solus Deus efficaciter potest movere voluntatem hominis; Angelus verò per modum suadentis tantùm, & ut manifestans aliqua bona creata, ordinata in Dei bonitatem. De quo 1. 2. quæst. 10. ubi de motivo voluntatis, & modo quo à Deo movetur, fusè dicemus.

57 Tertiò possunt Angeli movere sensus hominis, tam internos, quàm externos, ut docet S. Thomas ubi suprà art. 3. & 4. illos quidem per commotionem spirituum & humorum, quibus turbatis, necesse est eos moveri & perturbari; istos verò, objiciendo illis aliquod corpus sensibile à natura formatum, aut de novo aliquod formando, ut cùm apparent in corporibus assumptis. De quo suprà disp. 3.

§. IV.

Tertia conclusio stabilitur.

58 Dico tertiò: Angelos Beatos ad custodiam hominum esse à Deo deputatos.

Hæc conclusio sic absolutè sumpta est de fide; vix enim quidquam aliud est frequentius in Scriptura, & Sanctis Patribus. In primis dicitur Psal. 90. *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ubi Bernardus serm. 12. *Si fidem consulas, ea tibi angelicam* A *probat non deesse præsentiam. Adsunt igitur & adsunt tibi, non modò tecum, sed etiam pro te: adsunt ut protegant, adsunt ut prosint.* Item Isaiæ 62. Deus dicit: *Super muros tuos Hierusalem posui custodes:* Ubi Procopius & Cyrillus, Beatos Angelos, potentissimasque cœli Virtutes interpretantur. Denique Actorum 12. ubi puella nunciavit stare Petrum ante januam, fideles dixerunt: *Angelus ejus est. Ex quo intelligimus* (inquit Chrysostomus) *quod unusquisque Angelum habeat custodem.*

Potest etiam suaderi conclusio ratione D. Thomæ suprà adducta: Rectus enim ordo divinæ providentiæ postulat, ut inferiora per superiora, B & mobilia ac variabilia per immutabilia & invariabilia moveantur & gubernentur. Deinde cùm Deus hominibus Dæmones ad exercitium dederit, ut infrà dicemus, divinam ejus bonitatem decet, ut bonos etiam Angelos ad eorum defensionem & custodiam destinarit. Item quia status hominum, prout sunt in via, puerorum statui ab Apostolo comparatur; sicut puer, quandiu parvulus est, & facilis ad casum, indiget manuductore sive pædagogo, quousque ad perfectam veniat ætatem; ita homines indigent custode spirituali, quousque perveniant ad ætatem perfectam; scilicet alterius vitæ: maximè verò, quia quandiu sunt hîc in via, mul- C tis quantùm ad corpus, & quantùm ad animam sunt obnoxii periculis, ratione quorum indigent custodiri per Angelos. Unde Dionysius eos appellat *bonos ductores nostros*: Tertullianus, *Dei officiales & apparitores, qui universam hominum paraturam modulantur*: Cyprianus, *salutis nostræ ministeriales*: Basilius, *pastores*: Cyrillus, *duces populi*: Bernardus; *paranymphos*, Athanasius denique, *hominum pædagogos*. 59

Contra hanc assertionem objici potest, hujusmodi custodiam fælicitati Angelorum opponi: *Angeli enim eorum* (inquit Salvator Matth. 18.) *Semper vident faciem Patris mei.* Si ergo semper Deum vident, eique assistunt, quomodo D hominum custodiæ incumbere possunt? si cœlum incolunt, quomodo in terra cum hominibus versantur? 60

Verùm ad hoc facilè respondetur, quod perpetua eorum assistentia coram Deo, seu perpetua contemplatio Dei, præsidentiam illam & custodiam non impedit, nec illos ab ejusmodi contemplatione tale ministerium seu cura & providentia ullatenus retrahit, ut docet Divus Gregorius homil. 34. in Evang. ubi ait: *Hoc quoque de ipsis agminibus quæ mittuntur certum tenemus, quia & cùm ad nos veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen nunquam desint interiùs per contemplationem: nam quàcumque mittantur, intra Deum* E *currunt.* Unde Dionysius 4. de divin. nomin. docet quod Angeli moventur triplici motu, nempe circulari, recto, & obliquo: circulari quidem, inquantum uniformiter & indesinenter intuentur Deum; sic inquit D. Thomas 2. 2. quæst. 180. art. 6. ad 2. motus circularis uniformiter est circa idem centrum: recto verò, quando ad inferiora descendunt, inferioribus providendo: ac tandem obliquo, ex recto & circulari composito, inquantum Dei contemplationem, & providentiam de inferioribus conjungunt.

Quæres: An singulis hominibus, maximè fidelibus, singuli adsint Angeli custodes? 61

Respondeo affirmativè cum D. Thoma hîc quæst.

A quæst.113.art.2. Angelorum enim custodia (inquit) est quædam executio Divinæ Providentiæ, quæ per se primò versatur circa res incorruptibiles; unde suprà dicebamus, quod pro singulis rerum corruptibilium speciebus, ratione perpetuitatis quâ gaudent, aliquis Angelus deputatus est: homines autem non solùm sunt incorruptibiles, quantùm ad speciem, sed etiam, quantùm ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales, quod de aliis rebus corporeis dici non potest: Ergo licèt alia individua rerum corporearum, non habeant Angelum deputatum ad suam custodiam, bene tamen singuli homines in particulari, ob eximiam scilicet animarum nostrarum dignitatem. B Unde Hieronymus in cap.18. Matthæi: *Magna profectò dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum.* Et Seneca Epist.90. ait, *Unicuique nostrûm pædagogum dari Deum, non quidem ordinarium: sed hunc inferioris notæ, ex eorum numero quos Ovidius ait de plebe Deos.* Item Epictetus apud Arrianum (Diss. lib.1.): *Tutorem*, inquit, *unicuique Deus assignavit singulorum genium, & huic ipsum custodiendum tradidit, & quidem ejusmodi qui neque dormiat, neque falli possit. Nam cui tandem alteri præstantiori, ac solicitiori custodi unumquemque nostrûm committeret?* C *Itaque quando januas occluseritis, & tenebras intus induxeritis, mementote uti nunquam vos solos esse dicatis. Non enim estis: Sed Deus intus est, & vester genius est.* Plato etiam in Apol. pro Socrate ad Athen. ante medium, & in Phœdo, ante finem, eandem veritatem disertè declarat, his verbis: *Ita autem circumfertum, unumquemque mortuorum ab eo dæmone, qui viventem sortitus fuerat, in quemdam locum de industria duci, ubi oporteat omnes Manes congregatos ex rati constitutique judicii formula, ad inferos proficisci, cum duce illo, cui mandatum est, eos qui ad illa loca sunt, traducere.* D Existimabat autem Plato hujusmodi custodes deputatos esse hominibus, non ut eorum tantùm curam in vita haberent, sed ut testes etiam ipsorum operum & cogitationum omnium post mortem apud Deos esse possent, ut testatur Apuleïus in libro quem inscripsit *de Deo Socratis.* Idem Plato in Theage in persona Socratis sic loquitur: *Est quoddam quod me Divino Numine ab ineuntis etiam ætatis primordio comitatur. Illud autem vox quædam est, quæ cùm existit, mihi semper significat ejus rei quam sim facturus dehortationem. Non verò ad quidquam suscipiendum me impellit. Quod si quis amicorum mihi aliquid communicat, & illa vox extiterit, illud idem ne fiat, dehortatur, nec id ut suscipiam permittit.* E De Socrate etiam narrat citatus Apuleïus, quod etiam confirmat Tertullianus libro de anima cap. 1. quod ille à pueritia in sui custodiam habuerit Dæmonem, id est bonum Angelum, ut plerique interpretantur, & constat ex iis quæ tali custodi tribuit Apuleïus, vocat enim illum, *Custodem singularem, præfectum domesticum, speculatorem proprium, curatorem intimum, observatorem individuum, arbitrum atque testem inseparabilem, malorum improbatorem, bonorum approbatorem: quæ omnia, præsertim ultima, nonnisi bono Angelo convenire possunt.*

Mirum est igitur, hanc veritatem, quæ nec Gentiles & Paganos latuit, noninnotuisse Calvino: ille enim primò quidem de illa dubitat 1. instit.cap.14.§.7. postea verò super Psal.90. tanquam merum commentum eam exsibilat. Verùm præter testimonia jam adducta, Gregorius Nyssenus in vita Moysis ait, occultam esse traditionem, seu sermonem fide dignum, ex paterna traditione acceptum ac descendentem; Angelum quemdam incorporeâ naturâ constantem unicuique in adminiculum vitæ fuisse à Deo constitutum. Id etiam disertè docet Basilius libro 3. contra Eunomium, ubi hæc scribit: *Quod autem unicuique fidelium adsit Angelus, tanquam pædagogus aliquis, & pastor, vitam gubernans, nemo contradicat, qui Domini verborum meminerit dicentis: Ne contemnatis unum ex his pusillis, quoniam Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est. Et Psalmista dicit: Castra metabitur Angelus Domini in circuitu timentium eum. Et Angelus qui eruit me à juventute mea, & alia id genus.*

Addo quod Ecclesia ubique terrarum, publicè & constanter docet, singulos fideles invocare suum Angelum custodem, ad impetrandum à Deo auxilium, defensionem, & regimen, idque publico & solemni officio Angeli custodis: Sed Augustinus Epist.118 jure pronuntiat, quod licèt non habeamus de aliquo dogmate expressam Scripturæ definitionem, sufficit universalis Ecclesiæ consuetudo, contra quam disputare, est, inquit, *insolentissimæ insaniæ*: Ergo &c.

Dixi autem datos esse Angelos custodes singulis hominibus, *maximè fidelibus*, quia expressiùs de fidelibus loquuntur Scriptura & SS. Patres. 62 Non tamen negari debet, etiam infideles & paganos, habere suos Angelos custodes: Tum propter rationem jam adductam, & ex dignitate ac immortalitate animæ rationalis petitam: Tum etiam, quia Divus Dionysius de cœlesti Hierarch.cap.9. asserit unum Angelum præfectum fuisse Regi Ægypti, & alterum Regi Babyloniorum; à quibus Pharaoni & Nabuchodonosori immissa fuere somnia recitata Genesis 41. & Danielis 2. Tum denique, quia ut ait Divus Thomas hîc art.4. ad 3. *Sicut præsciti & infideles, & etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitùs concesso, scilicet custodiâ Angelorum: per quam etsi non juventur quantùm ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen, quantùm ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus & sibi ipsis & aliis nocere possunt.* Unde quando Apostolus dixit Angelos in ministerium mitti, *propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*, noluit illis verbis significare solis prædestinatis dari Angelos custodes, sed solùm voluit declarare finem ministerii Angelici in universum esse hominum salutem, & ministeria Angelorum erga reprobos, in bonum electorum redundare.

Dixi etiam singulis hominibus dari *singulos Angelos custodes*: 63 quia nec debuerunt omnes homines omnium Angelorum curæ committi indeterminatè, sed quilibet debuit uni certo commendari, ut singulorum saluti efficaciùs provideretur: nec duo debuerunt ab uno Angelo custodiri, quia possent adinvicem ita distare, ut non posset utrique simul Angelus succurrere. Unde Bernard.5. de consider.cap.4. ait: *Putemus Angelos dici, qui singuli singulis hominibus dati creduntur.* Et Chrysostomus homil.3. in cap.1. Epistolæ ad Colossenses, docet secundùm numerum fidelium, esse numerum Angelorum.

§. V.

zenus orat.32. asserit dari Angelos civitatum & Ecclesiarum. Et carmine 6. de substantiis mente præditis, seu Angelis ait:

Illi homines, urbes isti, gentesque gubernant.

Item Origenes lib. 1. Periar. cap. 8. tradit dari Angelos singularum Ecclesiarum, seu Episcopatuum, id est ad custodiendas singulas communitates constitutos, & probat ex Apocalypsis 1. & 2. & 3. Idem habet homil. 20. & 24. in Num, & homil. 4. in Ezechiel. Denique Clemens Alexandrinus lib. 6. strom. versùs finem dicit: *Per gentes & civitates divisæ sunt Angelorum præfecturæ:* quod etiam asserit Epiphanius hæresi 53. & adducit illud Deuter. 32. *Constituit terminos gentium, juxta numerum Angelorum Dei*, ut habent Septuaginta. Quo loco etiam utitur Hieronymus Daniel. 7. licèt ad litteram intelligendus sit de distributione terræ sanctæ, juxta numerum Tribuum: unde in vulgata editione sic legitur: *Constituit terminos populorum, juxta numerum filiorum Israel.* Gentiles etiam non singulis modo hominibus, sed etiam civitatibus ac locis, præesse beneficos genios arbitrati sunt. Unde Prudentius in secundo contra Symmachum.

Quanquam cur Genium Romæ mihi fingitis unum?
Cùm portis, domibus, thermis, stabulis soleatis
Assignare suos Genios? perque omnia membra
Vrbis, perque locos Geniorum millia multa
Fingere, ne propria vacet angulus ullus ab umbra.

72 Inferes nonò, valde probabile esse, Sacerdotem peculiarem habere Angelum qui ei celebranti assistat, illum in tanto mysterio peragendo juvet ac dirigat, ejusque preces & hostias omnipotenti Deo offerat. Hoc enim plures cum S. Thoma 3. p. quæst. 83. art. 4. ad 9. deducunt ex verbis illis Canonis Missæ: *Supplices te rogamus omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus Sancti Angeli tui, in sublime altare tuum, in conspectu divinæ Majestatis tuæ.* Idem colligitur ex Scriptura: nam Judic. 13. Manue sacrificante, *Cùm ascenderet flamma altaris in cœlum, Angelus Domini pariter in flamma ascendit.* Et Lucæ 1. Zachariæ incensum adolenti *apparuit Angelus Domini stans à dextris altaris.* Et certè si nascente Christo in stabulo, *subitò facta est cum Angelo multitudo militiæ cœlestis laudantium Deum*, ut dicitur Lucæ 2. cur non etiam nascente Christo quotidie sacramentaliter in altari, Angelus aliquis tanto mysterio specialiter assistat, qui Sacerdotem juvet ad illud attentè & devotè peragendum? Hunc verò Angelum aliqui censent illum esse cui templi vel altaris cura commissa est: alii verò probabiliùs existimant, esse proprium Angelum tutelarem Sacerdotis: cùm enim Angelus unicuique mortali detur, ut illum instruat & dirigat in iis quæ ad Deum conducunt, ipsius cura erit, Sacerdotem suæ tutelæ commissum dirigere ad Missæ Sacrificium ritè & attentè peragendum.

73 Inferes decimò, solos Angelos infimi ordinis deputari singulis hominibus custodiendis; Archangelos verò & Principatus, præfici custodiæ civitatum, provinciarum, & regnorum. Ita D. Thomas hîc art. 3.

Probatur prima pars ex Gregorio homil. 34. in Evang. ubi ait: *Qui minima nuntiant Angeli: qui verò summa annuntiant, Archangeli vocantur.* Quod didicerat ex Dionysio, qui in libro de cœlesti hierar. cap. 9. asserit ex minorum Angelorum agminibus, foras ad explendum ministerium mitti, & ad humana venire solatia.

Ratio etiam id suadet: Tum quia custodia

A singulorum hominum est infimum omnium ministeriorum exteriorum ad quæ Angeli mittuntur: Ergo infimo ordini Angelorum debet competere. Tum etiam, quia ordo infimus Angelorum est immediatè supra homines: Ergo cùm habeat immediatum ordinem ad illos, secundùm convenientem divinæ providentiæ dispositionem, debuit deputari ad illorum custodiam.

Nec obstat quod Angelis custodibus incumbat arcere Dæmones, ne hominibus noceant, eorumque insultus & tentationes impedire, imò & signa efficere: quæ omnia sunt propria officia Virtutum, ut suprà vidimus, non verò infimi ordinis Angelorum. Non obstat, in- 74
B quam, nam, ut ait D. Thomas hîc art. 3. ad 3. *Etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, & se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis, possunt & arcere Dæmones, & miracula facere.*

Secunda pars hujus corollarii docetur etiam à Divo Thoma, & ratione ipsius suadetur. 75
Quantò agens est superius, tantò est universalius, ut patet in Sole, & aliis corporibus cœlestibus, quæ sunt causæ universales generationis rerum inferiorum; & in Deo, qui cùm sit primum & supremum omnium entium, est
C etiam prima & universalissima omnium causarum: Ergo ad superiores ordines Angelorum pertinent officia seu ministeria magis universalia, subindeque ad Archangelos custodia urbium vel Episcopatuum, ad Principatus verò regimen provinciarum, regnorum, & imperiorum: unde (ut suprà annotavimus) illi in Scriptura *Principes* appellantur.

Inferes ultimò cum D. Thoma quæst. 114 art. 76
1. & 2. homines impugnari & tentari à Diabolo: tum ob invidiam & odium quod concepit adversùs hominem, quem scit esse capacem beatitudinis, quam ille per peccatum amisit: tum etiam propter superbiam, *per quam* (inquit S. Doctor) *divinæ potestatis similitudinem usurpat, deputando*
D *sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem: sicut & Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem.* Unde in Scriptura tentator, seductor, inimicus homo, & malus per antonomasiam appellatur: & Genesis 3. dicitur quod sub figura serpentis primos parentes tentavit ac seduxit. Hinc Gregorius lib. 33. in Job cap. 14. ait: *Behemoth dicitur ob malitiam, & in homines crudelitatem: Leviathan verò, hoc est serpens sive draco, propter astutiam, & nocendi artes.* Et Tertullianus lib. adversùs Valentinum, Diabolum, *serpentem lucifugam, & colubrum tortuosum* appellat; & subdit: *Christum columba demonstrare*
E *solita est, serpens verò tentare: illa à primordio divinæ pacis præco, ille à primordio divinæ imaginis prædo.* Notat etiam D. Gregorius ubi suprà, quod Diabolus modò bellua, nunc draco, nunc avis appellatur: *Quia* (inquit) *per tot ad deceptorum cor se species infert, in quot eos nequitias implicat. In eis quos ad stultitiam luxuria excitat, jumentum est. In eis quos ad fastum superbia, quasi alta sapientes, elevat, avis est. In eis quos ad nocendi malitiam inflammat, draco est.* Vocatur etiam apud Job μυρμηκόλεον, id est monstrum quoddam ex formica & leone compositum: titillat enim (inquit idem Gregorius) ut formica, & ut leo sævit & debacchatur. Vel, ut alii volunt, formica & leo dici-

tur: quia eis qui illi fortiter resistunt, formica est, A leo verò adversùs illos qui ejus tentationibus cedunt, & ab eo se vinci ac seduci patiuntur.

76 Advertendum est etiam cum D. Thoma loco citato art. 5. falsam esse sententiam aliquorum, asserentium Dæmonem semel victum, nec eum à quo victus est, nec ullum alium deinceps tentare: siquidem oppositum ex Scriptura manifestè colligitur: dicitur enim Matth. 12. *Revertar in domum meam unde exivi*: & Lucæ 4. consummatâ omni tentatione Diabolus recessit à Christo, *usque ad tempus*. Unde apud Job dormire dicitur B in umbra & in secreto calami, ac in locis humentibus: sed somnum simulat, & dum dormire videtur, cor ejus ad excogitandas insidias vigilat: sicut vulpes & simiæ somnum fingunt ut aves decipiant. *Pervicacissimus hostis ille* (ait Tertullianus) *nunquam malitiæ suæ otium facit, qui tunc maximè sævit, cùm hominem plenè sentit liberatum; tunc plurimùm accenditur, dum extinguitur.*

De pœnit. cap. 7

Verùm sicut Dæmones semper vigilant ad tentandos & decipiendos homines: ita & beati Angeli ad eos custodiendos & defendendos, juxta illud Isaiæ 62. *super muros tuos Ierusalem constitui custodes, totâ die & totâ nocte in perpetuum non tacebunt*. Quæ verba expendens Bernardus serm. 11. in Psal. 90. *Quantam* (inquit) *debet hoc verbum inferre reverentiam, afferre devotionem, conferre fiduciam: reverentiam pro præsentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia &c.*

Cætera quæ docet S. Thomas de custodia 77 Angelorum, & de impugnatione Dæmonum, clara sunt, & nullâ indigent interpretatione. Concludamus ergo hunc Tractatū de Angelis: *suspiremus ad eos de quibus loquimur*, ait Gregorius: *ineamus amicitiam cum Angelis*, subdit Leo Papa: & magnum illum Dionysium imitemur, qui se φιλάγγελος, hoc est amatorem Angelorum, nuncupabat. *Redamemus eos, honoremus eos, quantùm possumus, quantùm debemus*, addit Bernardus. *Totus tamen ei reddatur & amor & honor noster, à quo tam ipsis quàm nobis est totum unde honorare possumus vel amare, unde amari honorarive meremur.*



TRACTA-

TRACTATUS VIII.

DE HOMINE, VARIISQUE STATIBUS Naturæ Humanæ.

PRÆFATIO.



VLLA est infra Angelum, cujus naturam, facultates, operationes, cæterasque dotes, hactenus satis explicuimus, alia nobilior homine creatura, & quæ magis Auctoris imaginem referat, aut artem commendet. Vix ullam commendationem reperire est, quâ tum Philosophi tum Theologi exquisitum adeò opus & divinorum operum compendium non dignissimum censeant. Egregiè quidam ex Philosophis hominem contemplandis cæteris rebus natum, pretiosum animal, & oculum quemdam totius rerum universitatis nuncupavit. Sed illustriora sunt, quæ Nazianzenus habet Oratione 33. dum hominem vocat alterum Angelum, mixtum adoratorem, visibilis creaturæ spectatorem, mystem intelligibilem, eorum quæ in terra sunt Regem, terrenum pariter ac cœlestem. *Prætereo quæ cæteri congerunt, hominem absolutissimum esse mundi compendium, temporis ac æternitatis orizontem, spirituum, corporumque sacrum vinculum, totiusque universi nexum & hymenæum, infinitæ Dei sapientiæ præclarissimum testimonium, molientis naturæ decus, opusque ejus perfectissimum, magnum miraculum, imò & miraculorum miraculum,* θαῦμα θαυμάτων, *ut olim Plato loquebatur. Sed meâ quidem sententiâ quæcumque ad commendationem hominis spectant, complexus est Moyses, cùm primæ genesis rerum historiâ narrat, hominem post cætera quæ velut in experimentum artis præmissa sunt, Dei consilio, adhibitâque manu, quâ velut sinu exciperetur, productum fuisse; suique opificis imaginem, quantùm Divinitatis lineamenta lutum capere potuit, accepisse. Inferiores naturæ, rationis, sensusque expertes, cœlum ipsum, & quæcumque cœli ambitu continentur, solo imperio, & ut inquit Tertullianus* imperiali voce, *producta sunt:* Dixit & facta sunt, mandavit & creata sunt: *sederat majoris molis hominem condere: adhibetur consultatio, tota ars in usum revocatur, & ut inquit Sapiens,* cum reverentia, *de primâ hominis molitione, &* blandiente verbo, *ut addit Tertullianus, disponitur:* Faciamus hominem. Tumultuariè quodammodo (*inquit Gregorius Nissenus*) creatura reliqua divina producitur, solo imperio subsistens: hominis verò structuram, consilium antecedit, & ab artifice ipso quâdam sermonis picturâ, quod futurum erat adumbratur.

Lib. de opificio hom. c. 23.

Nec verò id solùm ad hominis animum spectat: ipsum corpus, ipsa caro, Dei Spiritûs vagina, ut inquit Tertullianus, non solùm sermone Dei constitit, sed etiam manu, propter prælationem, ne universitati compararetur, *aut cum ulla universitatis creatura aspectabili, licèt præstantissima, ne exceptis quidem syderibus, ipsoque Sole, jure conferri posset. Quod D. Prosper carmine de Providentia, ita eleganter expressit.*

Cùmque omnia verbo
Conderet, hunc manibus, quo plus genitoris haberet,
Dignatur formare suis.

Descripsit hoc quoque Prudentius in Apotheosi, versibus istis elegantissimis:

Tantus amor terræ, tanta est dilectio nostri,
Dignatur præpinguis humi comprendere mollem
Divinis glebam digitis: nec sordida censet
Hærentis massæ contagia. Jusserat ut lux
Conficeret: facta est ut jusserat. Omnia jussu
Imperitante novas traxerunt edita formas.
Solus homo emeruit Domini formabile dextrâ
Os capere, & flabro Deitatis figmine nasci.

Sed

DISPVTATIO PRIMA

De creatione Hominis, & statu innocentiæ.

HÆc duo in hac disputatione conjungimus, quia insignes dotes & prærogativæ quas homo in sua creatione recepit, vix possunt intelligi, nisi dona & privilegia status innocentiæ, in quo primi parentes conditi sunt, explicentur, ut ex infrà dicendis patebit.

ARTICULUS I.

De productione Adami.

1 COnstat ex capite primo Geneseos, Deum, mundo corporeo jam condito, & ornato, sexto die à principio creationis, hominem condidisse, & velut in eleganter extructum & præparatum domicilium ac palatium, Regem & caput mundi corporei, propter quem reliqua corporea condita sunt, induxisse. Mosen autem imitatus videtur Ovidius, qui lib. 1. Metam. exposita omnium aliarum rerum procreatione, de homine subjicit:

Sanctius his animal, mentisque capacius alta
Deerat adhuc, & quod dominari in cætera posset,
Natus homo est

Lib. de natura hominis Cur autem homo postremo loco productus sit, variæ ac egregiæ à SS. Patribus afferri solent rationes. In primis enim (ut ait Nemesius) cùm omnia propter hominem essent condita, oportebat primùm quæ ad usum illius pertinebant parata esse, deinde eum qui iis usurus esset produci. Quam rationem eleganter explicat Philo in libro de mundi opificio, ubi sic ait: *Vt igitur convivatores non priùs ad cœnam vocant, quàm ad epulum necessaria præparaverint; & qui gymnicos ludos, & theatrales exhibent, antequam spectatores in theatra vel stadia congregent, certatorum & earum rerum, quæ ad oculorum vel aurium oblectamentum attinent, copiam parant. Ita totius mundi princeps, tanquam certaminis aut convivii dator, hominem ad epulas & spectaculum vocaturus, quidquid ad utrumque pertinebat, apparavit: ut in mundum ingressus, ille statim inveniret & convivium, & theatrum sacratissimum.* Simili ratione utitur Nazianzenus orat. 43. ubi ait quod *priùs construendum erat palatium, & postea Rex introducendus.* *Lib. de opificio hominis cap. 2* *Non enim*, subdit Nyssenus, *consentaneum erat, ut princeps ac rector existeret, antequam essent illa quibus imperaret: sed ut constituto jam imperio, tum Rex denum renuntiaretur.*

Deinde conveniens erat priùs creari magnum mundum, postea parvum, qui esset totius mundi magni epitome & compendium. Vel ut ait Nemesius libro suprà citato, productâ à Deo creaturâ purè spirituali, & purè corporeâ, oportebat esse quoddam vinculum utriusq;, ut unum esset hoc universum, sibique consentiens, nec à seipso A alienum. Vel, ut scribit Philo Judæus, ubi suprà, Consentaneum erat ut primo Dei operi, postremum responderet, atque ut initio Deus cœlum condiderat, omnium sensibilium, externorumque perfectissimum; sic ultimò hominem faceret, genitorum & corruptibilium longè præstantissimum, ac parvum ut sic dicere liceat cœlum.

Has & similes rationes breviter & compendiosè attigit Pererius in præfatione libri 4. in Genesim, ubi hæc scribit: *Verùm cur (dicet aliquis) postremo loco generatus est homo? An quia ordine generationis quæ perfectiora, ea solent esse posteriora? An quod antea comparandum homini fuerat domicilium, & domus omni instructa & ornata suppellectile, qui est mundus hic omnium rerum generibus completus? An quia homo rebus omnibus corporeis indiget, vel ad vitam agendam, tuendamque, vel ad doctrinas omnes, artesque percipiendas? An propterea ultimus creatus est, quod rerum omnium dominus & quasi finis? Nos enim omnium rerum, inquit Aristoteles, quasi finis sumus. An quod erat conveniens priùs creari magnum mundum, qui esset totius mundi magni velut perfectum quoddam compendium, omnia quæ in magno mundo distinctè ac diffusè continentur, habens in se restricta & coarctata? An denique quod homo res quædam media est inter corporeas res & incorporeas interjecta, & utriusque generis natura, ac proprietatum particeps? quod autem hujus generis medium est, id appellant Philosophi medium per compositionem seu participationem extremorum, idque posterius extremis.* 2

Plures etiam ex his rationibus indicat Nazianzenus orat. 42. ubi ait: *Hominem à Deo velut mundum quemdam alterum, in parvo mundum supra terram collocatum, Angelum alium, mixtum adoratorem, visibilis creaturæ spectatorem, mysten intelligibilis, eorum quidem quæ in terra sunt Regem, cœlesti autem Regi subditum: terrenum pariter ac cœlestem.*

Cæterùm primi hominis productionem Moyses cap. 1. & 2. Geneseos, his verbis descripsit: *Et vidit Deus quod esset bonum, & ait: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, & præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra. Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, & factus est homo in animam viventem.* Ubi plura annotanda sunt, quæ hominis dignitatem & excellentiam mirum in modum commendant. Primò verbum illud *faciamus*, quod indicat, Deum cùm ad aliarum rerum corporearum productionem solo usus sit imperio, *Dixit & facta sunt, ipse mandavit & creata sunt*, in creatione hominis, tanquam in exquisito & industriæ majoris opere, novâ quadam & singulari ratione atque oratione usum fuisse, ac priùs veluti consultationem & deliberationem de eo condendo adhibuisse, non quod Deus consultatione & deliberatione egeat, sed ut humani 3

humani opificii dignitas apertiùs insinuetur: solent quippe opifices diu deliberare, ubi aliquid magni momenti aggrediendum est, nec nisi præhabito maturo consilio, ad opus aliquod arduum manus admovent. Unde praclarè Basilius homil. 10. in Hexameron: *Nosse vis teipsum? vel hinc auspicium sumito. De nullo enim operum quæ Deus catenus condiderat, vox ista: Faciamus, in litteras transmissa est: sed simplici verbo & mandato Dei omnia creata sunt. Erudire igitur hinc ô homo, ac edisce, quanti unus tu æstimandus venias. Neque enim generationem tuam velut pretii vulgaris, communi creaturarum mandato censuit attexendam. In Deo progreditur consultatio, quemadmodum tantum hoc animal provehi debeat ad vitam, Faciamus ait. En consultat sapiens, & quid secum statuerit artifex, proponit decernendum. Reverendum* (subdit Petrus Damianus) *revera privilegium, nec ulli traditum creaturæ. Creatur illa sublimior numerositas Angelorum, & elementorum omnium ordinatur variata connexio, sed omnipotentis præscientia opus tantum altâ taciturnitate prospectat: ut verò venit ad hominem, & nobilis creatura disponitur, accingit se Trinitas ad creandum, & consilium accipit sapientia, ut creaturæ dignitas, Creatoris privilegio clara esse monstretur.*

4 Deinde notanda sunt illa verba: *Ad imaginem & similitudinem nostram*, quibus altera insignis hominis prærogativa designatur: cùm enim res aliæ corporeæ, sint tantùm veluti quædam signa & vestigia Creatoris, homo est perfecta quædam Divinitatis imago, ob liberum quo pollet arbitrium, & propter regiam dignitatem quam in res omnes terrenas obtinet, unde subdit Scriptura: *Ut præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestiis terræ, omnique reptili quod movetur in terra.* Hinc Chrysostomus lib. 1. ad Stagirium. *Deum ait hoc in terris hominem esse voluisse, quod ipsemet in cælis erat.* Et Nissenus lib. de opificio hominis cap. 4. *Anima* (inquit) *regiam excelsamque dignitatem, longè à privata abjectione distinctam, in eo demonstrat, quod nullius dominio subjicitur, & suæ potestatis est, ac suapte voluntate & libero arbitrio gubernatur. Cujus enim proprium illud est, quàm Regis? Præterea imaginem esse naturæ omnibus imperantis, nihil aliud est, quàm cum regia dignitate naturam esse conditam.* Id quoque eleganter expressit Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. his verbis: *Liberum & sui arbitrii & suæ potestatis invenio hominem à Deo institutum: nullam magis imaginem & similitudinem Dei in illo animadvertens, quàm ejusmodi status formam: neque enim facie & corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est animæ ad formam Dei splendentis, & arbitrii sui libertate & potestate signatus est.*

5 Notandum etiam est, hominem non dici imaginem Dei, sed ad imaginem Dei, ad significandum (ut docet Augustinus) quod non ita perfectè refert similitudinem Dei, sicut Dei Filius. *Quia* (inquit) *non omnino æqualis fiebat illa imago Dei, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata, hujus rei significandæ causâ, ita imago est, ut ad imaginem sit, id est non æquatur parilitate, sed quadam similitudine accedit.* Similia habet D. Thomas 1. p. quæst. 35. art. 11. ad 3. ubi hæc scribit: *Ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solùm dicitur imago, sed ad*

Lib. 7. de Trin. cap. 6.

A *imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectione designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.*

Subditur verò *ad similitudinem nostram*, quia 6
inter imaginem & similitudinem Dei aliqua reperitur distinctio: imago enim significat dona naturalia, mentem scilicet, voluntatem, memoriam, ac liberum arbitrium: similitudo verò Dei refertur præcipuè ad dona gratuita & supernaturalia, ut sunt justitia, sanctitas, innocentia, aliaque virtutes infusæ, cum quibus Adam creatus est, quæ fuerunt veluti ornamenta quædam & complementa imagini Dei superfusa, B & pulchritudinem ejus ac venustatem mirum in modum augentia. Ita Origenes lib. 3. Periarchon cap. 3. Basilius homil. 10. in Genesim, Ambrosius lib. 6. Hexameron cap. 7. & 8. & Bernardus serm. 1. de Annuntiatione, ubi hæc habet: *Ad imaginem & similitudinem Dei factus est homo: in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine; & similitudo quidem periit, veruntamen in imagine pertransit homo: imago siquidem in gehenna ipsa uri potest, non exuri; ardere, non deleri.*

Alia demum prærogativa quam homo supra reliqua Dei opera in sua creatione recepit, ea fuit, quod principale ac summum fidei nostræ mysterium, hoc est Sanctissimæ Trinitatis, C primùm in hominis creatione indicatum & manifestatum esse legitur. Illa enim Dei verba, *Faciamus, & nostram*, significant multitudinem & distinctionem Divinarum Personarum. Ista verò, *Ad imaginem & similitudinem*, & quod præmittitur, *Dixit Deus*, & quod postea subditur: *Fecit Deus ad imaginem & similitudinem suam*, Divinæ Naturæ unitatem demonstrant: Ergo mysterium Sanctissimæ Trinitatis, primùm in generatione hominis indicatum est, quod postea in ejusdem hominis regeneratione, quæ per Baptismum fieri debebat, apertè declarandum, & profitendum erat. Voluit autem Deus mysterium Trinitatis in creatione hominis potissimùm significari, quia in homine expressior est atq; D illustrior, quam in cæteris creaturis corporis, Divinæ Trinitatis imago, videlicet in memoria, intellectu, & voluntate, ac in mente fœcunda, in verbo cordis quod ex ea procedit, & in amore qui ex utroque producitur: nam Verbum Divinum, & Spiritus Sanctus, per intellectionem & volitionem procedunt, ad similitudinem verbi & amoris humani, ut declarat Ambrosius in libro de dignitate conditionis humanæ. C. n.

8 Subdit Scriptura: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, & factus est homo in animam viventem.* Quibus verbis quatuor causarum genera quæ in productione hominis concurrerunt, breviter insinuavit. E Efficientem quidem dicens, *Formavit igitur Dominus Deus hominem*: Materiam, cùm subdit, *de limo terræ*: Formam, cùm addit, *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, denique finem, dicens: *Factus est homo in animam viventem.* Quanquam finem hominis expressius supra declaraverit, cùm dixit factū esse hominem ad imaginem & similitudinem Dei: id est ut quàm maximè fieri potest, similis fiat Deo, quod non contingit homini, nisi per visionem beatificam, per quam imago Dei in creatione illi impressa, & per gratiam & virtutes aucta & ornata, tandem completur & consummatur,

matur, per essentiam divinam in ratione speciei impressa & expressæ ipsius intellectui unitam, juxta illud Joan. 3. *Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est.*

9 Si autem quæras, cur Deus tam vilem materiam, qualis est limus terræ, in productione hominis adhibuerit? Variè respondent SS. Patres: Hieronymus enim ait idcircò primi hominis corpus ex limo à Deo fuisse efformatum, ut intuens homo metalium corporis sui, inveniat nihil eo esse vilius, nihil humilius, & sic homo de sua origine gloriari nequeat, erubescere autem possit. Quæ cogitatio (inquit Basilius) *salutare quoddam amuletum est, adversùs quodcumque peccatum.* Procopius verò censet, Deum statim in ipso mundi exordio, resurrectionis spem confirmare voluisse, hominemque admonere, quòd licèt in pulverem resolvendus sit, non debet tamen de futura resurrectione desperare, quandoquidem æquali facilitate poterit Deus è pulvere sepulchri corpora nostra reparare & restituere, quâ è pulvere terræ corpus Adami primò formare & effingere potuit. Demum Tertullianus existimat Deum ab initio Divini Verbi incarnationem præfigurare voluisse: *Quodcumque enim* (inquit) *limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus; quod & limus, & sermo caro, quod & terra tunc. Ita limus ille jam tunc imaginem inducens Christi futuri in carne, non tantùm opus Dei erat sed & pignus.*

Lib. de re surr. carnis

10 Quantùm verò ad creationem & infusionem animæ, ut eam Moyses describeret, usus est verbo *inspiravit* seu *insufflavit*: Primò quidem, ut placet Theodoreto, ut insinuaret tam facilem esse Deo creationem animæ rationalis, quàm facile homini est, flatum ex ore suo mittere. Deinde ut innueret animam rationalem non educi ex potentia materiæ, sed extrinsecùs advenire corpori, ex nihilo scilicet à Deo creatam, atque idcirco immaterialem & immortalem esse. Item ut significaret animam quodammodo prodiisse ex ore Dei, id est ex ejus intellectu, qui os substantiæ spiritualis dicitur, subindeque capacem esse vitæ & sapientiæ Dei. Addit *in faciem ejus*, sumendo partem pro toto, anima enim est in toto corpore. Usus est autem hac phrasi, tum quia in facie maximè apparet vita, quæ per inspirationem & respirationem oris & narium fit: tum etiam quia in ea maximè urgent sensus tam interiores quàm exteriores, animique motus innotescunt, ut notat D. Thomas infrà quæst. 91. art. 4. ad 4. Tandem animam dixit esse *spiraculum vitæ*, quia ad vitam ita necessaria est respiratio, ut ne ad momentum quidem sine ea vitam ducere valeamus. Ubi verò Vulgata legit, *spiraculum vitæ*, Hebraica habet נשמת חיים *spiraculum vitarum*, quo significari putat Cajetanus in commentariis ad hunc locum, triplicem vitam, quam anima rationalis tribuit homini; nam licèt una sit tantùm secundùm substantiam, potentiâ tamen & ipso effectu triplex est. Siquidem homini tribuit vitam vegetativâ, sensitivam, & intellectivam; ad easque vitas tuendas & exercendas, triplici utitur spiritu, velut instrumento, nimirum vitali in corde, naturali in jecore, animali in capite generato.

11 Porro Adamum creatum fuisse à Deo perfectum, secundùm ætatem, & quantùm ad molem seu magnitudinem corporis, constans est Theologorum sententia, post Magistrum in 2. dist. 17. idque innuit Scriptura, dum asserit quod statim ut creati sunt Adam & Eva, Deus illis dixit, *Crescite & multiplicamini, & replete terram*, ex illis enim verbis apertè colligitur, Adamum & Evam firmâ jam ætate, & ad generandum idoneâ, esse procreatos. Ratio etiam id suadet: decuit enim perfecta esse prima illa Dei opera, quæ in mundi productione, proximè & immediatè ab eo facta sunt: sicut igitur cætera animalia, corporis mole, ætateq; perfecta condidit; ita quoque ac multò etiam magis, quantò scilicet major est hominis, quàm aliorum animantium dignitas, hominem in perfecta ætate & corporis magnitudine condidisse existimandum est. Probabiliter etiam productio Adæ facta est in instanti, sicut productio piscium & volatilium, ac cæterorum animalium: nam modus ille producendi, licèt sit altior modo naturali, est tamen valde conveniens primæ rerum productioni à potentissimo creatore suo. Probabilitate verò caret aliquorum sententia qui existimant corpus hominis priùs tempore formatum, & postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse. Hoc enim, ut ait S. Thomas infrà quæst. 91. art. 4. ad 3. *est contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit, cùm utrumq; sit pars humanæ naturæ.* Quibus verbis significat, quod cùm Deus in prima illa rerum procreatione omnia fecerit in statu perfecto; & hæc sit natura partium, ut invicem disiunctæ, & extra totum quod constituunt positæ, sint in statu imperfecto, incongruum erat, quod vel corpus sine anima, vel animam sine corpore separatim efficeret. Addo quod Scriptura ait Deum formasse hominem de limo terræ: Sed corpus non est homo sine anima: Ergo Deus non priùs tempore formavit corpus, quàm animam illi infunderet, sed simul formavit corpus, & animam illi infudit, licèt ordine naturæ & generationis, formatio & productio corporis, infusionem animæ præcesserit, ideoque utriusque productio, distinctè & separatim in Scriptura explicatur.

Quærunt verò aliqui, an Adamus intra vel extra Paradisum terrestrem productus fuerit? 12
Ad quod respondetur, ipsum haud dubiè extra Paradisum terrestrem fuisse conditum, hoc enim Moyses Genes. 2. innuere videtur, dum ait, *Tulit ergo Dominus Deus hominem, & posuit eum in Paradiso voluptatis, ut operaretur, & custodiret illum*: Si enim intra paradisum esset creatus, non rectè diceretur, Deum tulisse hominem, & posuisse in Paradiso. Idemque apertiùs significatur infra cap. 3. ubi dicitur: *Ejecit Deus Adam ex Paradiso, ut operaretur terram de qua sumptus est.* Adam igitur creatus est ex terra, quæ erat extra Paradisum: locus verò ubi creatus est, penitus ignoratur, ut ait Anastasius Sinaita homil. 9. in Hexameron: quamvis plures Hebræorum asserant, Adam esse formatum in agro Damasceno ex *Adamah*, hoc est terra rubra, qualis est terra nondum elaborata, quæ vulgò terra virgo dicitur.

Cur autem Deus noluerit creare hominem in Paradiso, cùm tamen Angelos in cœlo condiderit, imò & ipsa Eva, ut dicemus articulo sequenti, in Paradiso formata sit, nulla potest assignari ratio, cùm ex sola Dei voluntate processerit. Dici tamen potest, ideò Deum noluisse Adamum in paradiso creare, ut manifestiùs intelligeret, eum locum non esse sibi naturaliter debitū, sed 13

solâ Dei gratiâ concessum, nullamque habere posset de Deo conquerendi causam, cùm ex Paradiso propter peccatum ejiceretur, quasi loco sibi naturaliter debito & convenienti deturbatus esset; cùm tamen Deus propter peccatum hominem naturalibus bonis privare minimè soleat. Addo quod habitatio paradisi non conveniebat homini secundùm ejus naturam, sed propter donum immortalitatis, quod ei Deus, si in statu innocentiæ permansisset, concessurus erat: cœlum verò Empyreum in quo Angeli creati sunt, fuit locus naturaliter maximè conveniens dignitati naturæ angelicæ, quippe quæ longè superior & præstantior sit omnibus corporibus, eisque præsideat. Eva autem in Paradiso ex costa Adami formata est, quia ex ipso tanquam ex primo principio totius humani generis fuit efformata: primum autem principium totius alicujus generis oportet esse perfectum: decebat igitur ex Adamo prout erat in statu perfecto secundùm animam & corpus, & secundùm habitationem, Evam procreari, subindeque illam in Paradiso terrestri formari.

ARTICVLVS II.

De formatione Evæ ex Adamo.

14 Historiam formationis Evæ narrat Moyses Genes. 2. his verbis: *Dixit quoque Dominus Deus: non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi. Immisit ergo Dominus soporem in Adam, cùmque obdormisset, tulit unam de costis ejus, & replevit carnem pro ea. Et ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem, & adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea: hæc vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem suum & matrem, & hærebit uxori suæ, & erunt duo in carne una.* Quibus verbis Moses aperit in primis causam & necessitatem creandi mulierem, quia scilicet non erat bonum, ut vir esset sine muliere, sed necessarium erat, ut eam sociam & adjutricem haberet, nempe ad generandam prolem, siquidem ad alia omnia magis vir à viro alio, quàm à muliere adjuvari potuisset, ut eleganter declarat Augustinus lib. 9. de Genesi ad litteram cap. 3. ubi hæc scribit: *Si quæritur ad quam rem fieri oportuit hoc adjutorium, nihil aliud probabiliter occurrit, quàm propter filios procreandos: sicut adjutorium semini terra est, ut virgultum ex utroque nascatur...... Nam si ad hoc adjutorium gignendi filios non est facta mulier viro, ad quod ergo adjutorium facta est? Si ut simul operaretur terram? Nondum erat labor ut adjumento viri indigeret, & si opus esset, melius adjutorium masculus fieret. Si solitudinis fortasse tædebat, quantò congruentiùs ad convivendum & colloquendum duo amici pariter, quàm vir & mulier habitarent.*

15 Deinde Moyses detectâ causâ & necessitate creandi mulierem, ejus formationem ex Adamo describit dicens, *Immisit ergo Dominus soporem in Adam.* Ubi Septuaginta legunt *ecstasim*, id est mentis excessum, ut significent somnum illum, licèt verum, non fuisse tamen purè somnum quo ligantur sensus, & impediuntur actiones mentis, sed extaticum ex parte, cùm Adam divinitùs illustratus intellexerit non modo quid fieret, sed

A & quò referretur efformatio mulieris ex ejus costa: nempe non tantùm ad conjunctionem maritalem, sed & ad magnum illud mysterium conjunctionis Christi & Ecclesiæ, per conjugiũ significatum, juxta Apostolum ad Ephes. 5. Ne quis autem existimaret, somnum illum fuisse naturalem, & naturalibus ex causis profectum, Moses dixit, Deum immisisse talem soporem in Adam; unde mirari nemo debet, illum tam gravem altumque fuisse, ut eo correptus detractionem costæ ex latere suo minimè senserit.

Soporem hunc mysticum eleganter Alcimus Avitus descripsit in primo libro de initio mundi, in his versibus.

B *Cui pater omnipotens pressum per corda soporem*
Misit & immenso tardavit pondere sensus:
Vis ut nulla queat sopitas solvere mentes:
Non si fortè fragor securas verberet aures:
Nec si commoto cœlum tunc intonet axe.
Quin nec pressa suam rapuissent membra quietem.

Ergo dormienti viro costam Deus extraxit, ex eaque formavit mulierem, sive ut Scriptura loquitur, *ædificavit.* Cujus verbi rationem hanc egregiam reddit Procopius: *Quoniam ædificationis instar Deus istud egit. Nam illius ea lex est, ut ab exiguo cœptu, paulatim incrementum capiat, & ad perfectum deducatur. Ita Deus modicæ parti corporis detractæ, quod deerat adjungit.* Similem rationem affert Tostatus dicens quod sicut ædificia C fiunt ex materia rudi, quæ per operationem artificis accipit figuram quam antea non habebat, sic illa costa non habens figuram mulieris, ita est à Deo conformata, & concinnata, ut in speciem & naturam corporis muliebris evaderet. Catharinus verò ait mulierem non per modum naturæ, nec per generationem naturalem, sed per modum artis, seu per artificiosam Dei operationem, esse factam, ideòque rectè dici ædificatam. Demum Cajetanus hanc reddit hujus vocabuli rationem seu interpretationem: *Mulier* (inquit) *concepta ac generata proli est quasi domus, eam continens, protegens & fovens. rectè igitur, velut instar domûs, ædificata dicitur.*

D Si autem quæras, cur costam Adæ adhibuerit Deus ad Evæ productionem?

Respondebo cum S. Thoma infrà quæst. 92. art. 2. Deum id præstitisse: Primò, ut Adam speciali prærogativâ esset principium suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. 16

Secundò, ut vir magis diligeret mulierem, eique inseperabiliùs adhæreret, dum cognosceret illam ex se esse productam. Unde etiam communiter creditur costa illa desumpta ex latere sinistro, in quod inclinat cor. Hanc rationem indicat Basilius Seleuciensis orat. 1. de Adamo, ubi sic ait: *Non ex terra, sed ex latere membrum mutuatur. Corpus partitur, ut animum jungat. Et una natura, Opificis arte dividitur, ut unus animus efficiatur, imiteturque natura.* Pag. 15.

E *Ex homine effecta est mulier, cognatio quadam*
Mutuum & alternum inter se ut misceret amorem:
Semet in alternis cogens agnoscere membris.

Canit Marius Victor lib. 1. in Genesim.

Tertiò, Deus Evam ex Adæ costa producere voluit, ut ostenderet mulierem sociam & collateralem esse viri, non servam: at neque etiam dominam, sed viro capite suo inferiorem, eique subditam.

Demum Deus Evam ex Adæ costa efformavit, ad designandum mysticè quod Ecclesia sumit à Christo principium. Unde Apostolus ad Ephes.

5. Sa-

5. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in A *Christo & in Ecclesia.*

Similia habet Moyses Barcepha parte 1. libri de paradiso cap. 28, ubi etiam varias censet rationes, cur Deus Evam ex Adæ costa formaverit. *Prima, ut una eademque radix, & nascendi principium esset omnibus hominibus ipse Adam. Altera, ne dicerent contentiosi homines, alium fuisse Adami, alium Evæ conditorem, sed fateri cogerentur, ab uno eodemque Deo ambos esse formatos. Tertia, ut arctiore constringeret amore virum & fœminam, eò quòd hæc ex illo esset orta. Quarta, ut effectum redderetur, quod Moyses de homine dicit: masculum & fœminam creavit eos. Quinta denique, ne fœmina principatum affectaret, qui viri est.* De hac mulieris è costa viri procreatione vide acutum cujusdam mulieris responsum ad Ephræmi sciscitati- B onem apud Gregorium Nyssenum in oratione de ejus vita.

Tomo 2. pag. 1036

17. Porrò non tantùm unam costam, sed & carnem ex Adamo sumptam fuisse ad Evæ productionem, intelligi potest ex verbis Adæ sequentibus: *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea.* Addo majori materiâ opus fuisse ad producendam Evam in statu perfecto, & solido, qualem natura humana postulat: ideoque Deum vel aliam materiam de novo creâsse & addidisse, ut vult D. Thomas infra qu. 92. art. 2. ad 1. vel ut alij existimant, conversione vicini aëris, C & terræ, & aliorum elementorum, aut mixtorum usum fuisse, licèt denominatio à prima parte & principali secundùm Dei intentionem sumpta sit. Quemadmodum (inquiunt) multiplicatio quinque panum in deserto facta est à Christo per additionem materiæ, quæ procul dubio longè major fuit, quàm materia & substantia quinque panum; nihilominùs tamen verissimè dicitur, multiplicationem hanc ex quinque panibus hordeaceis esse factam, quoniam illi primò & principaliter ad id destinati, & adhibiti sunt à Christo Domino.

18. Addit Moyses, quòd Deus detractâ unâ ex costis Adami, ut ex ea formaret mulierem, *replevit carnem pro ea*, id est, ut ea impleret locum ejus; D seu ut carnem Adæ ob detractionem costæ interruptam & hiantem clauderet. Quo significatur mulierem ex viro accepisse robur, ac firmitudinem, quam significabat costa; virum autem accepisse à muliere teneritudinem & mollitiem animi, quam denotabat caro ei loco costæ data.

19. Demùm experectus Adam ex mystico illo somno, quem Deus illi immiserat, spiritu Prophetico, quo in tali somno ecstasi fuerat afflatus, exclamavit: *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea, &c.* Quasi diceret, Domine Deus, quæ priùs ad me adduxisti animalia, non erant mihi similia; hæc autem mulier, quam ad me adduxisti, est planè similis mei. Subjunxit statim: E *Quamobrem relinquet homo patrem suum & matrem, & adhærebit uxori suæ, & erunt duo in carne una*, ut necessitatem & conjunctionem mariti & uxoris esse omnium maximam declararet, & tàm arctum & strictum esse matrimonij vinculum, ut tantæ conjunctioni etiam necessitudo parentum meritò posthabenda sit. Undè D. Thomas super cap. 5. epistolæ ad Ephesios, tractans hunc ipsum locum Moysis, hæc scribit: *His verbis triplex conjunctio viri & mulieris designatur: prima per affectum dilectionis, quia tantus est affectus utriusque inter ipsos, ut parentes suos relinquant. Nam licet quoad reverentiam, obedientiam, & subventionem plus debeat quisque diligere patrem, quàm uxorem; attamen quoad domesticam societatem, adhæsionem & cohabitationem plus debet diligere uxorem. Altera conjunctio viri & uxoris est in arctissima eorum conversatione; undè dicitur: Et adhærebit uxori suæ. In singulari, tem numero dicitur, uxori suæ, ut intelligatur pluralitas uxorum per se non esse bona, nec congruens perfectæ rationi matrimonij, uti fuit à Deo primitùs institutum. Tertia conjunctio est per carnalem copulam, quod significatur illis verbis: Et erunt duo in carne una, id est in carnali opere; in qualibet enim generatione est virtus activa, & passiva: sed in plantis utraque simul est in eodem subjecto, in perfectis autem viventibus distinguuntur: quapropter eo tempore, quæ animalia sunt in actu generationis, ita sunt unum, sicut omni tempore sunt plantæ.*

Narrationem hanc de formatione Evæ ex costa Adæ dormientis, Cajetanus explicare conatur metaphoricè, & per quandam parabolam, quâ defectus mulieris comparatione viri, & diminutio roboris ex corpore viri propter uxorem significata fuerit: eâ præcipuè ratione inductus, ne Adam antè, vel post Evæ productionem monstrosus fuisse dicatur excessu vel defectu unius costæ. Excessu, si habuit ante plures unâ, quàm cæteri homines. Defectu, si non habuit ante plures, & unam in Evæ formatione amisit. Adjicit prætereà Cajetanus, satis insinuâsse Moysen, quæ narrat de productione mulieris ex Adamo, per metaphoram & parabolam esse accipienda, cum dixit Evam esse adductam ad Adamum: nam si verè mulier ex viro formata esset, juxta illum fuisset, nec ex alio loco ad eum fuisset adducta. 20.

Verum hanc sententiam communiter rejiciunt Theologi & Scripturæ Interpretes, adversaturque ei concors omnium Patrum, qui ex Adamo reverà formatam esse Evam affirmant, sententia, idque ex narratione Moysis, quâ procreatio Evæ describitur, apertè colligitur: ait enim, Deum dormienti Adamo exemisse costam, ex eaque formatam esse Evam; Adamumque vaticinando dixisse; *Hoc nunc os ex ossibus meis, &c.* quo nihil potuit dici apertiùs, quo Evam reverà ex Adamo factam esse significaret. Undè Hieronymus super epistolam ad Philemonem, inter alia multa, quæ omnibus credenda esse affirmat, hoc commemorat, Evam ex costa & latere Adami esse fabricatam. Innocentius quoque III. Extra de divortijs cap. *Gaudemus*, decernens divino jure prohibitum esse plures simul habere uxores, eam sententiam, ut firmissimo argumento confirmat ex eo, quòd ab initio una costa viri in unam fœminam sit conversa. 21.

Ad fundamentum verò Cajetani respondet S. Thomas infra quæst. 92. art. 3. ad 2. Adamum ante formationem Evæ plures unâ habuisse costas, quàm reliqui homines habere soleant: neque propterea fuisse monstrosum per excessum, quia costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum particulare, sed prout erat principium speciei: sicut semen est de perfectione generantis à quo deciditur. 22.

Hæc tamen solutio displicet Pererio lib. 4. in Genesin, disp. de formatione hominis, quæst. 6. quia (inquit) ex ea sequitur Adam, saltem ut particularem hominem, fuisse monstrosum excessu illius costæ: sicut si fuisset creatus biceps, aut tripes, ut ex uno ejus capite, vel pede formaretur Eva, non desijsset esse monstrosus. 23.

Sed hæc frivola sunt, & facilè respondetur, quòd quamvis in rigore Philosophico in Adamo fuerit excessus naturalis numeri partium corporis humani, ille tamen monstrosus nullo modo dici debet, tùm quia occultus erat, & carens deformitate apparenti; tùm præcipuè, quia monstrum definitur peccatum naturæ aberrantis à fine, id est peccantis per excessum, vel defectum in sua operatione: At hic excessus fuit opus eximiæ sapientiæ & providentiæ Dei: Ergo monstrosus dici nequit. Undè ad exemplum de duplici capite, aut triplici pede, nego paritatem propter apparentem deformitatem duplicis capitis, & triplicis pedis, quæ, ut diximus, in excessu illius costæ non fuit.

24. Ad id verò, quod addit Cajetanus, nimirum quòd si Eva ex Adami costa facta esset, Scriptura non dixisset, Deum adduxisse Evam ad Adamum, cùm juxta eum formata fuisset, variè respondent Scripturæ Interpretes. Aliqui dicunt, Evam dici ad Adamum adductam, ut eo loquendi modo significaretur, Evam conditam esse à Deo, ut esset Adæ socia, & ad generationem, & educationem prolis adjutorium maximè idoneum: quia Adam, cùm primùm Evam vidit, apertè confessus & testatus est. Alij dicunt, hoc loquendi modo significari, virum non esse propter fœminam, sed fœminam propter virum, ideòque non virum ad fœminam, sed fœminam ad virum adductam esse. Alij censent, eâ re significatum esse, uxorem ad domum viri accedere debere ad habitandum cùm illo, non autem virum ad domum uxoris. Demùm Catharinus hæc Scripturæ verba sic interpretatur: *Et adduxit eam ad Evam, id est, hoc ipsum in ejus mentem inspiravit, ut ad illam, ex quo sumpta erat, accederet, tanquam ad virum suum, & conjugem inseparabilem, quamobrem & ipse quoque agnovit ex seipso esse, & idcircò diligendam, quæ ad ipsum veniebat, tanquam suam recognoscens originem. Et denique complectenda erat, consummandumque matrimonium, quod ipse Deus tanquam conciliator & paranymphus miris modis instituit, & firmavit, & tanquam pater & dominus jussit, ut hoc exemplo intelligeretur, matrimonia liberorum non esse à turpibus personis, sed à proprijs parentibus, honestisve ac probatis hominibus procuranda & concilianda. Ex illo autem tempore fuit inter Adam & Evam copula matrimonij omninò indissolubis, quæ non talis est in alijs, priusquàm carnaliter copulentur, quia non sunt una caro, sicut illi erant.* Eandem rationem innuit Procopius in commentarijs ad verba illa Geneseos: *Adduxit eam ad Adam*, ubi sic ait: *Vt affectum in illum ingeneraret viro, exiguam ab eo partem capiens, & quod deerat pertexens, eam ad perfectum elaboratam deduxit, paranymphi partes pro sua humanitate suscipiens.*

ARTICULUS III.

Quibus donis, & privilegijs Adam in statu innocentiæ dotatus fuerit?

25. Dico primò, Adamum non esse conditum in puris naturalibus, sed gratiâ sanctificante in sua creatione fuisse ornatum.

Hæc assertio est contra Pelagianos, qui existimabant, Adamum in statu innocentiæ caruisse gratiâ sanctificante, ut patet ex art. 1, damnato in Concilio Palæstino, quo Pelagius asserebat, *Infantes recens natos in illo statu esse, in quo Adam fuit ante prævaricationem*; certum est autem infantes recens natos, & nondum beneficio baptismi regeneratos, destitutos esse gratiâ sanctificante, ut ipsimet Pelagiani fatebantur, eosque idcircò à regno cœlorum excludebant, quòd non essent sanctificati, & adoptati. Est etiam contra Magistrum sententiarum in 2. dist. 24. D. Bonaventuram, Scotum & paucos alios, qui justitiam originalem primo parenti in creatione concessam separant à gratia sanctificante, ac docent accepisse Adamum initio habitum quēdam, qui partem inferiorem superiori subjiceret, non tamen gratiam illam, quæ filios & amicos Dei efficit, quæque ad vitam æternam promerendam necessaria est. Eam tamen docent communiter alij Theologi cum S. Thoma 1. p quæst. 95. art. 1. ubi ait, quòd cùm primus homo sic factus fuerit, ut ratio Deo subderetur, rationi verò inferiores vires, & animæ corpus; conveniens est illum in gratia fuisse creatum.

Eadem veritas ex Scriptura, Concilijs & SS. Patribus satis apertè colligitur: nam Ecclesiast. 7. dicitur: *Fecit Deus hominem rectum*: rectitudo autem hominis quantùm ad animam, de qua loquitur Scriptura, attenditur penes conversionem ad ultimum finem simpliciter, quæ est effectus gratiæ & charitatis. Item ad Ephes. 4. Paulus sic loquitur: *Renovamini spiritu mentis vestræ, & induite novum hominem, qui secundùm Deum creatus est in justitia & sanctitate veritatis*, id est *vera*, juxta phrasin Hebraicam. Quibus verbis secundùm communem expositionem sanctorum Patrum & Interpretum docet Apostolus, nos renovari per Christi merita ad justitiam illam & sanctitatem supernaturalem, in qua initio fuimus in Adamo. Favet etiam Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 1. cum sic loquitur: *Si quis non confitetur primum hominem, cùm mandatum Domini in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem & justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, &c. anathema sit.* Idem quoque docent SS. Patres, qui etiam dicunt Adamum in sua creatione sanctificatum fuisse: sicut Deus creavit Angelos, *simul in eis condens naturam & largiens gratiam*, ut loquitur Augustinus lib. 12. de civit. cap. 9.

Neque desunt congruentiæ ad eandem veritatem suadendam. Prima est: Deus alias creaturas corporeas in statu perfecto creavit, & arbores v. g. in ea magnitudine condidit, in qua fructus naturæ suæ proprios possent producere: Ergo pariter conveniens fuit, ut hominem in eo statu & perfectione crearet, in qua fructus meritorios vitæ æternæ, ad quam illum destinaverat, producere posset; subindeque ut gratiâ sanctificante, quæ est radix & principium meriti vitæ æternæ, illum ornaret. 27.

Secundò, Deus Angelos in gratia creavit, ut ex Augustino vidimus: Ergo & Adamum, quem Chrysostomus homil. 15. in Genes. *Angelum terrestrem* appellat, & dicit ipsum in prima sui creatione Angelis fuisse simillimum.

Tertia: Posteri Adæ nasciturи erant in gratia, si ipse non peccâsset: Ergo debuit ille ut caput eam habere in primo instanti: non enim credibile est, quòd illi in nativitate aliquam prærogativam habituri essent, quâ primus illorum parens in sui exordio caruerit.

Quarta: Si non dicamus gratiam in primo instanti

stanti infusam fuisse Adamo, non nisi divinando potest assignari tempus, quo illam recepit: cur enim magis in hoc, quàm in illo instanti? aut cur quando translatus est in paradisum terrestrem; cum paradisus ad hoc fuerit impertinens? Ergo meliùs est certum assignare instans: nullum autem est commodiùs, quàm primum: igitur in illo recepit gratiam.

28. Dices: D. Augustinus in libro quæstionum novi & veteris testamenti, qu. 123. refellit eos, qui dicunt, Adamum in sua creatione accepisse Spiritum sanctum, & filium Dei fuisse per adoptionem: Sed quicunque habet gratiam, habet Spiritum sanctum, & filius Dei per adoptionem efficitur: Ergo Adam in sua creatione non accepit gratiam sanctificantem.

Respondeo, Authorem quæstionum novi & veteris testamenti non solùm non esse S. Augustinum, ut in titulo ejus libri scribitur, sed neque esse hominem Catholicum, cum plura in hoc libro habeantur, quæ hæretica sunt, aut erronea, ut qu. 2. quòd Deus creaverit mundum invidiâ diaboli: qu. 2. quòd Eva non fuerit facta ad similitudinem Dei; & qu. 109. quòd Melchisedech sit Spiritus sanctus, & sacerdos, licèt non summus: quod Hieronymus epist. ad Evagrium reprehendit, & ait, Authorem libri, in quo hæc opinio de Melchisedech habetur, esse imperitum scientiâ & sermone. Nec obstat quòd D. Thomas 1. p. qu. 95. art. 1. ad 2. respondet ad authorem ex illo libro objectam, illamque explicat. Nam S. Doctor noluit discutere, an illud opus esset Augustini, nec ne, sed dato & non concesso, quòd esset illius, respondet dici posse, ibi non negari absolutè Adam habuisse Spiritum sanctum, sed tantùm illum habuisse eo modo, quo est nunc in fidelibus, qui statim post mortem admittuntur ad vitæ æternæ participationem.

29. Dico secundò, Adamum in sua creatione virtutibus infusis, tàm moralibus, quàm theologicis, & donis Spiritûs sancti fuisse ornatum.

Colligitur ex Scriptura Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*: ubi imago refertur ad naturam intellectualem, & arbitrij libertatem, quâ primus homo in sua creatione dotatus est; similitudo ad virtutes, quibus tunc fuit ornatus, ut exponit D. Bernardus serm. 1. de Annunt. *Ad imaginem* (inquit) *& similitudinem Dei factus est homo: in imagine arbitrij libertatem, virtutes habens in similitudine; & similitudo quidem perijt, veruntamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna uri potest, non exuri, ardere, sed non deleri: similitudo non sic, sed aut manet in bono, aut si peccaverit anima, mutatur miserabiliter, jumentis insipientibus similata.* Item Ecclesf. 17. dicitur: *Deus creavit hominem de terra, & secundùm se vestivit illum virtute.* Quo etiam loco creatio refertur ad naturam, indumentum virtutis ad superaddita dona. Undè Ambrosius libro de Elia & jejunio cap. 4. *Opertus erat Adam virtutum velamine priusquàm prævaricaretur.* Et Augustinus in concione ad Catecum. cap. 2, dicit, quòd erat *pudicitiâ armatus, temperantiâ compositus, claritate splendidus.* Item Bernardus sermone 1. de Annunt. *Quid* (inquit) *huic deerat, quem misericordia custodiebat, docebat veritas, regebat justitia, pax fovebat?* Demùm Gregorius Nyssenus lib. de hominis opificio cap. 4. ait quòd dum Adam in sua creatione omnium animalium Rex constitutus est, *loco purpura virtute est amictus, quæ est omnium maximè regia vestis; pro sceptro verò immortalitatis beatitate fulcitur, ac pro diademate justitia corona eum exornat.*

Ratio etiam suffragatur: Nam ut præcedenti conclusione ostendimus, Adam cum gratia sanctificante creatus est: Sed virtutes infusæ tam morales quàm theologicæ, & Spiritus Sancti dona, talem gratiam perpetuò comitantur, ut dicemus in Tractatu de gratia: Ergo Adam virtutibus illis ac donis in sua creatione ornatus est. 30. *Disp. 2. art. 4. §. 3.*

Confirmatur: Virtutum officium est, tam superiores quàm inferiores animæ vires rectè componere: Sed Deus creavit hominem rectum, seu quantùm ad partem inferiorem & superiorem rectè dispositum: Ergo & virtutibus omnibus, tam moralibus quàm theologicis exornatum.

31. Sed observandum est cum D. Thoma 1. p. qu. 95. art. 3. quòd inter virtutes aliquæ sunt, quæ nullam imperfectionem important, ut charitas & justitia: aliæ, quæ supponunt imperfectionem, perfectioni & fœlicitati statûs innocentiæ repugnantem, ut pœnitentia & misericordia, quæ culpam, & dolorem, ac miseriam præsupponunt: primæ fuerunt in Adamo quantùm ad actum; secundæ verò habitu tantùm in eo fuerunt: erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum committeret, doleret; & si miseriam in alio videret, eam, ut posset, repelleret: sicut teste Aristotele 4. Ethic. cap. ultimo, verecundia est in viro studioso, quia sic est dispositus, quòd verecundaretur, si turpe aliquid committeret.

Nec valet si dicas, hinc sequi fuisse in Christo pœnitentiæ habitum, quod Theologi in Tractatu de Incarnatione communiter negant. Non inquam, valet: Nam Christus erat omninò impeccabilis: licèt autem actus conditionatus de objecto absolutè possibili sufficiat ad virtutem, non tamen actus de objecto vel materia simpliciter impossibili, unde in Angelis non est temperantia. Sed de hoc fusiùs in Tractatu de Incarnatione. *Disp. 12. art. 3.*

32. Dico tertiò: Adamus in sui creatione plenitudinem scientiæ quoad naturalia à Deo accepit. Ita docet Scriptura Ecclesf. 17. ubi de primis parentibus dicitur: *Disciplinâ intellectus replevit illos, creavit illis scientiam Spiritûs, sensu implevit cor illorum, & mala & bona ostendit illis.*

Eandem veritatem probat D. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 3. duplici ratione: Prima est, quia Adam imposuit nomina animalibus, ut dicitur Genes. 2. Sed hoc peritè facere non poterat, nisi ipsorum naturam & proprietates rectè cognosceret, ut præclarè docet Chrysostomus homil. 14. in Genesim: Ergo illorum notitiam Deus ipsi in creatione infudit.

Secunda sumitur ex eo, quod Adam à Deo primitùs institutus est, ut esset aliorum principium, non solùm quoad generationem, sed etiam quantùm ad instructionem & gubernationem; unde sicut institutus est in statu perfecto quantùm ad corpus, ut statim posset generare, ita institui debuit in statu perfecto quoad animam, ut statim posset alios instruere & gubernare: Ergo accepit scientiam omnium de quibus natus est homo instrui naturaliter, quæ sunt eà quæ deducuntur ex principijs per se naturaliter notis. Unde Hugo Victorinus lib. 1. de sacram. p. 6. cap. 13. ait: *Rerum omnium quæ cum homine & propter hominem factæ sunt, perfectam cognitionem hominem accepisse, nulli dubium esse debet, quantùm videlicet vel ad animæ eruditionem, vel ad corporalis*

poralis usûs necessitatem pertinere videatur. Quare A plures existimant, Adamum cognitionis amplitudine & certitudine mortales omnes, Christo solo excepto, præcessisse. Cui non adversatur, quod Salomoni Dominus dixit 3. Regum 3. *Dedi tibi cor sapiens & intelligens intantùm , ut nullus ante te similis tui fuerit , nec post surrecturus sit.* Nam, ut exponit Lyranus, hoc intelligendum est respectu Regum, qui fuerunt ante eum, & post, ut ipse Salomon apertè declarat Ecclesiast. 1. dùm ait: *Præcessi omnes sapientiâ, qui fuerunt ante me in Ierusalem.*

33. Nec solùm rerum naturalium, sed etiam supernaturalium notitiam Adamus habuit; quandoquidem ad finem supernaturalem conditus erat, & de eo filios, nepotesque suos docere debebat: præcipuè verò mysteria Trinitatis, & Incarnationis ei revelata sunt; quia terminus ad quem per fidem tendimus, est clara Dei unius & trini visio, & via, quâ ad illā tendimus, est mediator Dei & hominum Christus Jesus. Porrò Incarnationis mysterium solùm cognovit, quatenùs ad consummationem gloriæ referebatur, non autem ut ordinabatur ad redemptionem à peccato: non enim præscius fuit peccati sui, ut docet Augustinus lib. 11. de Genesi ad litt. cap. 18. aliàs tunc fuisset miserrimus, quæ miseria cum florentissimo innocentiæ statu cohærere non potest. Ex quo intelliges, verum non esse, quod docet S. Prosper in capite primo primæ partis eorum trium, quos de promissionibus Dei & prædictionibus composuit, nimirum Adamo revelatum fuisse à Deo, quòd ut Eva ex latere suo formata erat, sic Ecclesiam formatam iri ex latere Christi in cruce pendentis. Si enim hoc Deus Adamo revelâsset, ille futuram mortem & passionem Christi, hominis ex peccato liberandi causâ ab eo suscipiendam cognovisset, subindeque peccati sui fuisset præscius.

Multi etiam existimant ipsi revelatam fuisse historiam conditionis & ruinæ Angelorum, geminæ utilitatis causâ, divini primùm timoris, ne & ipse peccaret, & pari pœnâ plecteretur; amoris item in Deum, à quo creatus erat, ut amissam ab ipsis fœlicitatem ipse, ejusque posteritas consequerentur. An verò in raptu, quando Deus in ipsum soporem immisit, viderit divinam essentiam, sub dubio relinquit S. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 1. sed quæst. 18: de verit. art. 1. ad 13. nullum reputat inconveniens id asserere, sicut de Moyse & de Paulo dicitur.

34. Ex dictis in hac assertione intelliges, singularem & improbabilem esse Cajetani sententiam super cap. 2. Genesis, Adæ fuisse communicatam scientiam rerum omnium corporalium, præterquam elementorum, cœlorum & siderum. Nam licèt inferiorum rerum cognitio ad usum & conservationem corporalis vitæ, vel ad gubernationem hominum magis fortassè necessaria sit, tamen ad contemplationem & laudem Creatoris, cœlorum scientia & consideratio magis provocare solet: Sed Adæ magis est data scientia propter Dei cognitionem, & laudem, quàm propter corporis conservationem, vel gubernationem aliorum hominum: Ergo &c.

35. Addo, quòd nulla ratio apparet excipiendi cœlos & astra: nam quod Cajetanus ponderat, Adamum imposuisse nomina brutis animalibus, non verò astris, quia hoc soli Deo reservatur juxta illud Psal. 146. *Qui numerat multitudinem stellarum, & omnibus ei nomina vocat*, frivolum est: Tùm quia non omnibus rebus, quarum scientiam Adamus habuit, nomina imposuit; habuit enim perfectam scientiam lapidum, metallorum, arborum, & piscium, quibus tamen rebus nomina eum imposuisse nusquam legimus: Tum etiam quia falsum est, perfectam notitiam cœlorum & stellarum solius Dei esse propriam: nam Angeli illam habent, & Salomoni etiam Deus illam communicavit; cùm inter alia quæ ipse numerat Sapient. 7. quorum scientiam veram à Deo accepit, ponat *vicissitudinum permutationes, & commutationes temporum, anni cursus, & stellarum dispositiones.* Ex quo aliud argumentum contra Cajetanum sumi potest: nam si Salomon hanc scientiam recepit, multò magis A- B dam, qui, ut suprà diximus, vel majorem, vel certè non inferiorem scientiam accepit.

Ex hac ergo generali scientia, quam in Adamo fuisse ostendimus, tria solùm rerum genera excipienda censemus; unum eorum quæ vocantur futura contingentia; alterum eorū quæ nominantur arcana, vel secreta cordiū; hæc enim nec ipsi Angeli naturaliter cognoscere possunt, ut in Tractatu de Angelis ostensum est: tertium omnium etiam præsentium individuorum cujuslibet speciei: v. g. non sciebat Adam omnia individua piscium, nec omnem numerum arenæ aut lapidum; hujusmodi enim nec pertinent ad C perfectionem humani intellectûs neque conferebant ad gubernationem hominum, vel ad statûs innocentiæ fœlicitatem. Ita D. Thomas loco citato 1. p. qu. 94. in calce corporis art. 3. ubi sic concludit: *De supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundùm statum illum: alia verò quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit: sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, & quædam singularia, putà quot lapilli iaceant in flumine, & alia huiusmodi.* 36. Disp. 9. art. 4. & 5.

Quantùm verò ad cognitionem Dei, D. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 1. censet Adamum co- D gnovisse Deum altiori cognitione quàm nos cognoscamus, & fuisse cognitionem ejus quodammodo mediam inter cognitionem præsentis statûs, & cognitionem patriæ quâ Deus per essentiam videtur. Idem docet Hugo Victorinus lib. 1. de Sacram. parte 6. cap. 14. his verbis: *Cognitionem Creatoris primus homo habuisse creditur, cognovit enim à quo creatus fuerat, non eo modo cognoscendi, quo ex auditu solo percipitur, quomodo à credentibus absens quæritur, sed quadam interiori aspiratione, quâ Dei præsentiam contemplabatur; non tamen ita excellenter, sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in ænigmate, qualiter in hac vita videtur.* Similia habet D. Bonaventura in 2. dist. 23. art. 2. qu. 2. ubi ait, quod *cognitio hominis in sta- E tu innocentiæ, media erat inter cognitionem statûs gloriæ, & statûs miseriæ: sicut etiam locus Paradisi medius erat inter hanc vallem miseriæ, & patriam cœlestem.* Addit paulò post, quod *in solo statu gloriæ videbitur Deus immediatè & in sua substantia, ita ut nulla sit ibi obscuritas; in statu verò innocentiæ & naturæ lapsæ, videtur Deus mediante speculo, sed differenter. Nam in statu innocentiæ videbatur Deus per speculum clarum, nulla enim in anima erat peccati nebula: in statu verò miseriæ videtur per speculum obscuratum, propter peccatum primi hominis, & ideò nunc videtur per speculum & in ænigmate: ænigma enim sicut dicit Augustinus lib. 14. de Trinit* 37.

nit. cap. 9. est similitudo obscura. Quam rationem fusiùs expendit. S. Thomas loco citato, ubi sic discurrit: *Constat Deum clariùs & eminentiùs videri per intelligibiles effectus, quàm per sensibiles & corporeos. A consideratione autem plena & liquida intelligibilium effectuum retrahitur vel retardatur homo ab amore & occupatione circa res sensibiles. At primum hominem fecit Deus rectum, ut dicitur Eccli. 7. quæ rectitudo in eo erat, ut quæ sunt inferiora in homine, subderentur superioribus, & hæc nullo modo impederentur ab illis: quapropter primus homo non impediebatur per res exteriores sensibiles à clara & firma contemplatione rerum intelligibilium, quas ex irradiatione primæ veritatis percipiebat,*
38. *sive naturali cognitione, sive gratuitâ.*

Addo ex Augustino lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 33. quod *fortasse intrinsecùs & ineffabilibus modis Deus cum primis hominibus antea loquebatur, sicut etiam cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quæcumque etiam per tempora non fiunt simul: fortè, inquam, sic cum eis loquebatur, etsi non tantâ participatione divinæ sapientiæ, quantam capiunt Angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minùs, sed illo ipso genere visitationis & locutionis: fortassis etiam illo, qui fit per creaturam, sive in ecstasi spiritûs, corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliquâ specie præsentatâ vel ad videndum, vel ad audiendum, sicut in Angelis suis*
39. *solet videri Deus, vel sonare per nubem.*

Dico quartò: Adam in statu innocentiæ habuit plenum dominium supra omnia animalia & corporea.

Rationem assignat S. Thomas 1. p. quæst. 96. art. 2. ubi sic discurrit. In homine quodammodo sunt omnia; & ideò secundùm modum quo dominatur iis quæ sunt in ipso, competit ei dominari aliis: sunt autem quatuor in homine, scilicet ratio, in qua cum Angelo convenit; vires sensitivæ, in quibus convenit cum animalibus; facultates vegetabiles, in quibus convenit cum plantis; & corpus, secundùm quod convenit cum rebus inanimatis: non dominatur autem rationi, sed per rationem dominatur viribus sensitivis, per imperium; facultatibus autem vegetativis & corpori, per usum: unde non competit ei dominari Angelis, cum quibus convenit in ratione, sed animalibus per imperium, plantis verò & rebus inanimatis, per usum. Cùm ergo in statu innocentiæ homo dominaretur omnibus, quæ naturaliter debent ei esse subjecta, non dominabatur quidem Angelis, bene tamen animalibus, plantis, & rebus inanimatis, per imperium, vel per usum.

40. In hujus dominij signum, Deus animantia Adamo adduxit, ut illis quasi servis nomina imponeret, ut copiosè disputat Chrysostomus homil. 14. in Genesim. Multi etiam ex SS. Patribus art. 1. relatis, docent in tali dominio sitam esse similitudinem illam & imaginem Dei, quam in creatione ei impressit; idque satis (ut ibidem annotavimus) intelligitur ex Domini verbis, qui cùm dixisset, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, quasi explicans in quo illa sita esset similitudo, subdit: *Et præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestiis, omnique reptili quod movetur in terra.* Cui consonat quod scribit Ovidius lib. 1. Metam. ubi expositâ omnium aliarum rerum procreatione, de homine subjecit:

A *Sanctius his animal mentisque capacius altæ*
Deerat adhuc, quod dominari in cætera posset,
Natus homo est.

Addit S. Thomas art. 3. citatæ quæstionis quod licèt fuisset æqualitas quoad substantiam inter homines in statu innocentiæ, si perseverasset, fuisset tamen inæqualitas in accidentibus: tùm quia fuisset diversitas sexûs ad propagationem generis humani: tum etiam quia homines, cùm non fuissent operati ex necessitate naturæ, inæqualiter applicuissent animum ad scientias, & ad virtutes: tum denique ex parte corporis, quia in meliori solo, & sub benigniori siderum aspectu nati & educati, fuissent robustiores, majores, pulchriores & meliùs proportionati. Ex 41.
B quibus deducit, futuros fuisse quosdam in eodem statu, qui aliis dominarentur, non dominio despotico, sed regali & monarchico: nam dominium despoticum constituit subditos omnino servos, ac proinde est molestum & pœnale, utpote cùm ordinet subditos ad propriam dominantis utilitatem; sicut enim unicuique amabile bonum proprium, ita & contristabile, quod illud bonum cadat in alterius usum & utilitatem: unde dominium istud repugnat fœlicitati statûs innocentiæ, omnem molestiam & pœnam à se excludentis; secùs verò dominium regale, quod subditos relinquit liberos, & ipsos ordinat ad proprium bonum. Quod autem tale dominium
C fuisset in hujusmodi statu, ex eo patet, quòd conveniens est, ut qui aliis supereminent scientiâ & virtute, hoc exequantur in utilitatem aliorum, subindeque eis imperent, *non appetitu dominandi, sed officio consulendi*, ut ait Augustinus 19. de civit. cap. 14.

ARTICULUS IV.

Alia dona & privilegia statûs innocentiæ recensentur, & explicantur.

Dico primò: Homo in statu innocentiæ, antequam peccaret, errare aut decipi non po- 42.
D terat. Ita S. Thomas 1. parte quæst. 94 art. 4. & alij Theologi communiter, post D. Augustinum lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. dicentem: *Approbare falsa pro veris, ut erret invitus non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.* Et in Enchirid. cap. 16. & sequentibus, ex professo probat, quemcumque errorem, etiam in materia levissima, inter mala hujus vitæ deputandum esse, & ad quandam miseriam pertinere. Unde sic licèt arguere: Omnis error vel deceptio est malum hominis, quod per se pertinet ad malum pœnæ, quæ ante malum culpæ non infligitur: Ergo in statu innocentiæ, quandiu culpa non esset, nec fuisset error aut deceptio.

Confirmatur: Si homo in statu innocentiæ non 43.
E peccaret, non pateretur ullum malum in corpore, putà mortem, ægritudinem, famem, sitim, & similia: Ergo multò minùs pateretur in anima aliquod malum: Sed error ac deceptio sunt mala animæ, & defectus seu miseriæ intellectualis naturæ: Ergo homo in statu innocentiæ, antequam peccaret, errare aut decipi non poterat.

Confirmatur amplius: Dupliciter potest error 44.
vel deceptio in homine contingere, primò involuntariè simpliciter, secundò aliquo modo voluntariè, quatenus voluntas applicat intellectum ad judicium falsum vel erroneũ de aliquo objecto, quod passione appetitûs sensitivi sollicitata & per-

permota, inordinatè amat vel detestatur: Sed neutro modo potuit in statu innocentiæ error vel deceptio contingere ante peccatum: Ergo homo in statu innocentiæ, antequam peccaret, non poterat errare vel decipi. Major patet: Minor verò quoad utramque partem suadetur. In primis enim quòd error vel deceptio in statu innocentiæ posteriori modo accidere non potuerit, manifestum est, cùm in illo fœlicissimo statu nulla esset passio obscurans aut perturbans rationem & movens voluntatem ad applicandum intellectum ad judicium falsum & erroneum. Quod verò etiam priori modo non potuerit contingere, probatur ratione D. Thomæ loco citato, desumpta ex rectitudine illius status, in quo ita erant res hominis ordinatæ, ut quandiu anima Deo subjecta maneret, tandiu ipso homine inferiora superioribus subjicerentur, nec superiora per inferiora impedirentur: Sed error aut deceptio priori modo contingens, est quædam inordinatio intellectus humani, proveniens ex phantasia vel aliquo inferiori, rectum rationis judicium impediente: Ergo in illo statu non poterat esse error vel deceptio, etiam priori modo.

45. Dices primò: Eva decepta est à serpente, ut ipsa confessa est, dicens Genes. 3. *serpens decepit me*: unde Apostolus 1. ad Timoth. 2. ait: *Mulier seducta in prævaricatione fuit*. Ergo in statu innocentiæ potuit esse, & de facto fuit deceptio ante peccatum.

Respondet Divus Thomas primâ parte quæst. 94. art. 4. in resp. ad 1. quod *illa seductio mulieris, etsi non præcesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elevationis: dicit enim Augustinus lib. 11. super Genes. ad litt. cap. 30. quod mulier verbum serpentis non crederet, nisi jam inesset menti eius amor propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio*. Hocque indicatur in verbis illis Genes. 3. *Vidit igitur mulier quod esset bonum* &c. nam in eis significatur, Evam interiùs jam affectam ad promissa serpentis: *scietis bonum & malum*, motam fuisse ad respiciendum fructum.

46. Instabis: Ante illa verba dixit Eva ad serpentem: *Præcepit nobis Deus &c. ne fortè moriamur*, ubi per particulam *fortè*, quandam interiorem dubitationem indicavit, reputans incertum eventum mortis si peccaret, quem Deus asseveranter pronunciaverat. Ergo seductio mulieris, peccatum etiam internæ elationis præcessit.

Respondeo non esse additam particulam illam, *fortè* ad significandam dubitationem eventûs mortis, si ex ligno vetito comederet, sed ad significandam libertatem quæ in primis parentibus erat ad vitandam vel incurrendam mortem: in hoc enim sensu accipitur sæpe illa particula in Scriptura, ut in Tractatu de scientia Dei ostensum est. *Disp. 5. art. 1.*

47. Dices secundò: Adam non cognoscebat cogitationes hominum, & futura contingentia, ut suprà dictum est: Ergo circa eorum cognitionem decipi poterat.

Sed nego consequentiam: cùm enim ipsius voluntas esset rectè disposita & ordinata, non applicabat intellectum ejus ad judicandum de futuris contingentibus, de secretis hominum cogitationibus, & alijs quæ ejus cognitionem excedebant; sed circa eorum futuritionem vel existentiam judicium suspendebat, ut de bonis Angelis communiter dici solet.

Dico secundò: Homo in statu innocentiæ venialiter peccare non poterat. Nam donum integritatis ita subjiciebat appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem superiori, ut neque appetitus sensitivus extraheretur ab imperio rationis, neque ratio inferior à dominio superioris; quandiu ipsa ratio superior, quæ est suprema pars hominis, per humilitatem, obedientiam, & amorem, Deo subjecta & subordinata maneret. De quo ex professo agemus in Tractatu de peccatis. 48. *Disp. 9. art. 5*

Dico tertiò: Homo in statu innocentiæ erat immortalis, non quòd haberet impotentiam moriendi, sed quia habebat potentiam non moriendi, si legem sibi præscriptam servasset. Ita D. Augustinus lib. 7. de Genesi ad litt. cap. 25. ubi hæc scribit: *Corpus Adami ante peccatum, & mortale erat, quia poterat mori, & immortale, quia poterat non mori: aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundùm quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei præstabatur de ligno vitæ, non de constitutione naturæ, à quo ligno separatus est cùm peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis; immortalis autem beneficio conditoris: si enim corpus animale, utique mortale, quia & mori poterat, quamvis & immortale, ideò quia non mori poterat: neque enim immortale quod mori omnino non posit, erit, nisi spirituale, quod nobis futurum in resurrectione promittitur.* 49.

Similia habet Hugo Victorinus in libro de sacramentis, ubi tres hominis distinguit status: primum naturę institutę, qui dicitur status innocentiæ, qui duravit à principio conditionis primi hominis usq; ad ejus peccatum: secundum naturæ lapsæ, & per peccatum Adami viciatæ: tertiũ naturæ restitutæ per gratiam, & perfectæ ac consummatæ per gloriam & visionem beatificam. Et subdit quod in primo statu poterat homo mori & non mori; quia poterat peccare, & per consequens mori, sicut & factum est; & poterat, si voluisset, Deo obediendo, non mori: in secundo homo non potest non mori; quia necessitatem moriendi per peccatum incurrit, juxta illud Genes. 2. *In quacumque hora comederis, morte morieris*: in tertio verò habebit homo non posse mori, juxta illud Apocal. 21. *Et mors ultra non erit*. 50.

Non deest etiam ratio congrua: Etenim status innocentiæ erat velut quædam inchoatio futuri cœlestis gloriæ status, in qua, præter alia, tria sunt præcipua bona, consummatio gratiæ, impotentia peccandi, & impotentia moriendi: Cõveniens igitur erat, ut in statu innocentiæ, si non consummata, copiosa certè daretur homini gratia; & si non impotentia moriendi & peccandi, saltem potentia non moriendi & non peccandi tribueretur. Ut autem clarè percipiatur in quo potentia illa non moriendi consisteret, seu unde donum illud immortalitatis, quod habuit Adam in statu innocentiæ, oriretur. 51.

Sciendum est, tres mortis hominis præcipuas esse causas. Prima est quòd ejus corpus rebus cõtrariis & inter se pugnantibus constet; componitur enim ex quatuor elementis, & ex quatuor humoribus, & ex partibus non solùm diversis, sed etiam contrarias naturas, affectiones, & vires habentibus; cerebrum quippe frigidissimum est, cor calidissimum, mollis & humida caro, os durum & siccum: contrariarum autem rerum consociatio & copulatio ad breve quidem aliquod 52.

quod tempus constare potest, sed cùm violentia sit, nequit esse perpetua. Altera causa est, quod calor naturalis, qui est ipsius animæ ad omnes functiones ejus naturales generale quoddam instrumentum, cohæret humori nativo, tanquam pabulo quo pascitur & sustentatur, ipsum continuò conficiens atque consumens; & licèt per cibum ac potum resarciatur, non tamen secundùm eam puritatem & sinceritatem quam primò habuit: quia verò omne agens physicum in agendo patitur, ipse quoque calor naturalis non agit sine passione; quo fit ut paulatim minuatur & debilitetur, unde oriuntur corruptio sanitatis, diminutio virium, imbecillitas sensuum, senectutis incommoda, & malorum omnium extremum mors. Tertia causa mortis attenditur penes agentia extrinseca, quæ homini perniciem & interitum afferre possunt; cujusmodi sunt aër pestilens, aqua obruens & suffocans, ignis adurens, sæva & venenata animalia, inimici homines, dæmones, &c.

53. In statu ergo innocentiæ, Deus contra tres illas causas mortis hominem potentissimis remediis, & validissimis præsidiis usque adeò munierat, ut si in Dei gratia permansisset, nihil mali ex illis ei timendum esset. Etenim contra primã causam dederat Deus animæ hominis vim quandam supernaturalem, quâ posset res illas contrarias, ex quibus compositum est corpus hominis, in debita temperatione & æquabilitate omni tempore continere, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 97. art. 1. his verbis: *Non enim corpus eius* (primi scilicet hominis) *erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animæ vis quadam supernaturaliter divinitùs data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est: quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.* Quibus verbis apertè docet quod corpus Adami, in statu innocentiæ, erat quidem immortale, sed non per aliquod donum aut qualitatem ipsi inhærentem; sicut erunt immortalia & impassibilia corpora gloriosa, cùm ex gloria animæ redundabunt dotes immortalitatis & impassibilitatis in corpus gloriosum; ratione quarum perfectè disponetur ut omnino subjiciatur animæ, & ligabitur potentia materiæ ad alias formas, ne ullam ampliùs appetat; ac proinde nec poterit recipere actionem contrarij corrumpentis, & ad aliam formam disponentis: hæc enim immortalitas excedit exigentiam alimentorum, & constituit vitam spiritualem, hoc est similem vitæ spirituum, qui nullis indigent alimentis; qualem non habebat primus parens in statu innocentiæ, cùm in eo statu cibis egeret ad vitam sustentandam, ut patet ex cap. 2. Genes. ubi sic Deus primos parentes alloquitur: *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, & universa ligna quæ habent in se sementem generis sui, ut sint vobis in cibum.* Non, inquam, talis inerat (juxta D. Thomam) immortalitas primo homini, sed oriebatur ex perfecta virtute supernaturaliter communicata animæ, ad hoc ut posset præservare corpus à corruptione: cùm enim anima rationalis ex se habebat vim informandi corpus in omne tempus, quippe quæ suâ naturâ immortalis est; corpus autem humanum, quia est mortale & corruptibile, non sit per se ca-

A pax immortalis vitæ; ut esset debita proportio inter corpus & animam, inter actum & potentiam, data erat animæ à Deo virtus illa præservandi corpus à corruptione, quandiu ipsa non se sponte infra corpora demitteret per peccatum.

Porro hanc virtutem Discipuli D. Thomæ comuniter docent fuisse ipsam justitiam originalem, animæ primi hominis inhærentem: illa enim, ut suprà declaravimus, triplicem habebat effectum, nempe subjicere mentem Deo, corpus animæ, & appetitum inferiorem superiori: unde non solùm erat radix charitatis, quâ voluntas Deo ut ultimo fini subjicitur, sed etiam integritatis, quâ appetitus inferior rationi subditur, & B immortalitatis atq; impassibilitatis, quibus corpus animæ, ut potentia receptiva actui ipsam informanti, perfectè subordinatur & proportionatur. Quare S. Doctor suprà qu. 81. art. 5. ad. 2. sic ait: *Immortalitas & impassibilitas primi statûs non erat ex conditione materiæ, sed ex originali justitia.* 54.

Contra secundam causam mortis provisum erat homini in statu innocentiæ per arborem vitæ, quæ præter id quod omnium alimentorum commune est, hoc est alere & nutrire hominem, duplicem aliam habebat vim, & utramque profectò admirandam: in primis enim fructus ejus, cùm edebatur ab homine, tantam alimenti bo- C nitatem habebat, ut non solùm repararet ac reficeret nativum humorem, sed etiam primigeniam ejus puritatem & integritatem ei restitueret: deinde calorem naturalem ita corroborabat & confirmabat, ut non sineret eum paulatim obtundi, debilitari, & languere; unde sensuum & virium languor & debilitas, ipsiusque tandem vitæ defectus procedit. 55.

Contra tertiã causam mortis, quæ provenit ex agentibus extrinsecis, prospectũ erat homini in statu innocentiæ dupliciter. Primò quidem per humanam providentiã; tunc enim homo excellebat ratione & prudentiâ, scientiaq; discernendi salutaria & convenientia sibi ab iis quæ noxia erant & perniciosa, eaq; præcavendi & declinan- D di. Deinde aderat illi singularis Dei providentia & cura, Angelorum item cũstodia, quâ quæ ab illo prævideri non poterant extrinsecùs nocitura, penitùs arcebantur: unde nullũ ei tunc periculum imminebat ex animalibus, cùm essent omnia mansueta, eique subjecta: nihil à dæmonibus timendum erat, à quorum insidiis præsidio Angelorum defendebatur; nec etiam ab aliis hominibus, in nullo enim tunc voluntas nocendi alteri fuisset, sed inter ipsos regnasset perfecta concordia & pax. Igitur contra tres illas mortis causas homo in fœlicissimo statu innocentiæ perfectissimè munitus, imortalis erat, non per impotentiã moriendi sed per potentiam non moriendi, ut su- E prà ex Augustino vidimus, & eleganter declarat Gregorius magnus lib. 4. Moralium cap. 26. his verbis: *Ad hoc in paradiso homo positus fuerat, ut si se ad conditoris sui obedientiam vinculo charitatis adstringeret, ad cœlestem Angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret: sic namque est immortalis conditus, ut tamen peccare & mori posset; & sic mortalis est conditus ut si non peccaret, etiam non mori posset; atque ex merito liberi arbitrij beatitudinem illius regionis attingeret, in qua vel peccare, vel mori non posset. Ubi igitur post redemptionis tempus carnis morte interpositâ, electi transeunt, illuc procul dubio parentes primi, si in conditionis suæ statu perstitissent etiam sine morte corporis transferri potuissent.* 56.

Dico

57. Dico quartò, hominem in statu innocentiæ ab omni ægritudine, dolore, & tristitia fuisse immunem. Ita D. Augustinus 14. de civit. cap. 10. ubi de primis parentibus in statu innocentiæ ait: *Quid timere aut dolere poterant in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi non aberat quidquam quod bona voluntas non adipisceretur, neque inerat quod carnem vel animum hominis fœliciter viventis offenderet, vel in aliquo molestaret?*

58. Ratio etiam suffragatur: Primò quia pati ægritudinem, dolorem, vel tristitiam, fuit pœna aliqua, quæ imposita est à Deo propter peccatum, ut patet ex condemnatione Evæ: *In dolore paries*; & Adami: *In sudore vultûs tui vesceris pane tuo*: Ergo ante peccatum homo non erat hujusmodi malis obnoxius.

Secundo: Ægritudines & dolores sunt quædam vestigia mortis, & viæ ad interitum: Sed in statu innocentiæ homo non erat morti obnoxius, ut præcedenti conclusione ostendimus: Ergo nec morbis, aut doloribus.

Tertiò: Status innocentiæ, ut suprà dicebamus, erat quædam inchoatio futuri statûs cœlestis gloriæ: Sed in hoc statu non solùm erit omnium bonorum affluentia, sed etiam immunitas & carentia omnium malorum: Ergo & in statu innocentiæ homo omnium bonorum copiâ, absque ullius prorsus mali experimento gaudebat. Unde Augustinus 14. de civit. cap. 26. *Vivebat*, inquit, *itaque homo in Paradiso sicut volebat, quandiu volebat quòd Deus jusserat: vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus: vivebat sine ulla egestate; ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret: lignum vitæ, ne illum senecta dissolveret: nihil corruptionis in corpore, vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas; in anima tota tranquillitas. Sicut in Paradiso nullus æstus, aut frigus; sic in eius habitatore nulla ex cupiditate, vel timore accedebat bonæ voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil inaniter lætum: gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas ex corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta: atque inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis, corporisque vigilia, & mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum.* Similia scribit Marius Victor lib. 1. in Genesim, ubi de primis parentibus loquens, habet hos versus:

Nec prorsum obnoxia morbis
Corpora gestabant. Non hos cogebat ad esum
Pausa ignara fames: qui si mandata supremi
Servassent integra Dei, crudelia mortis
Imperia, & diros nescissent usque dolores.

59. Ad majorem hujus fœlicissimi statûs, & donorum ac privilegiorum, quibus homo in eo gaudebat, intelligentiam, placet hic inserere brevem & elegantem ipsorum descriptionem, quam tradit S. Thomas opusculo 2. cap. 185. his verbis: *Homo in sui conditione taliter institutus fuit à Deo, ut corpus omnino esset animæ subiectum; rursumque inter partes animæ, inferiores vires rationi absque repugnantia subiicerentur, & ipsa ratio hominis esset Deo subiecta. Ex hoc autem quòd corpus erat animæ subiectum, contingebat quòd nulla passio in homine posset accidere, quæ dominio animæ super corpus repugnaret; unde nec mors, nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione verò inferiorum virium ad rationem, erat in homine omnimoda mentis tranquillitas; quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc verò quòd voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia & innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum: non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quòd in eo dissolutio, sive quæcumque passio vitæ repugnans, locum non haberet; cùm esset ex contrariis elementis compositum. Similiter non erat ex natura animæ, quòd vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur; cùm vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quæ sunt delectabilia secundùm sensum, quæ multoties rectæ rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationalem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis & corporearum virtutum, cuiusmodi sunt vires sensibiles, transcendens; ita dedit animæ rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset, & vires sensibiles, secundùm quod rationali animæ competebat. Vt igitur ratio inferiora sub se contineret, oportebat quòd ipsa firmiter sub Deo contineretur, à quo prædictam virtutem habebat supra conditionem naturæ. Fuit ergo homo sic institutus, ut nisi ratio eius subduceretur à Deo, neque corpus eius subduci poterat à nutu animæ, neque vires sensibiles à rectitudine rationis: unde quædam immortalis vita & impassibilis erat; quia scilicet nec mori, nec pati poterat si non peccaret. Peccare verò poterat, voluntate eius nondum confirmatâ per adeptionem ultimi finis, & sub hoc eventu poterat mori & pati.*

Hæc S. Doctor, quibus inprimis docet, justitiam originalem perfecisse humanam naturam secundùm omnes suas partes; superaddens omnibus illis perfectionem quam naturalia principia secundùm se non præstarent, tollensque defectus quos illa relinquerent: nam corpori tribuebat immortalitatem & impassibilitatem, per quas ejus passibilitatem & corruptibilitatem impediebat: parti verò sensitivæ tribuebat omnimodam subordinationem ad rationem, tam quoad potentias cognoscitivas, quam quoad appetitivas; per quam subordinationem, inter ipsam partem sensitivam & rationem, concordiam & pacem constituebat, auferebatque rebellionem carnis contra spiritum, aliaque id genus: ipsi verò parti rationali tribuebat perfectum ordinem ad Deum, illuminando intellectum, & rectificando atque roborando voluntatem, ut sine alio speciali auxilio posset, amore absoluto & efficaci, Deum, saltem ut authorem naturæ, super omnia perfectè diligere, totamque saltem naturalem legem observare.

Deindeque asserit hujusmodi perfectiones ita fuisse concatenatas & inter se connexas; ut inferiores ex superiori consequerentur, & ab ea in esse, fieri, & conservari dependerent: ita ut tandiu & non ampliùs illæ permanerent in parte sensitiva & in corpore, quandiu ista perseveraret in mente & voluntate.

Tertiò docet, perfectionem justitiæ originalis non eò pervenisse, ut confirmaret voluntatē hominis in bono, sicut visio beatifica; sed reliquisse in eâ integrâ libertatem, tam quoad exercitium, quam quoad boni & mali specificationem; & ex hoc habuisse Adamum, ut licèt de facili posset perseverare in bono, posset etiam deflecti ad malum, subindeq; peccando omnia illa dona & privilegia,

vilegia, quibus gaudebat, pro se & pro suis posteris amittere, ut infelix eventus satis ostendit.

60. Quæres primò, An in statu innocentiæ fuissent homines propagati per naturalem generationem?

Respondeo affirmativè cum S. Thoma infrà quæst. 98. art. 2. cùm enim naturale sit hominibus, ut unus ab alio propagetur per generationem, non fuit cur in statu innocentiæ non servaretur ille modus, qui alioquin, salvâ illius status perfectione servari potuit, semotis excessibus libidinosis in culpa, doloribus in partu, & similibus imperfectionibus. Unde Augustinus 14. de civit. cap. 26. *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri, sine libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra, quo cætera, & sine ardore & illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ & corporis:* Subdit paulò post: *Tunc potuisse utero conjugis, salvâ integritate fæminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salvâ, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti, eâdem quippe viâ potest illud injci, quâ hoc potest ejci.* Quibus verbis significare videtur, quod in statu innocentiæ virginalis integritas, ob commixtionem viri & fœminæ, nequaquam fuisset violata. Quod tamen plures verum non existimant, quia modus quo nunc fit actus generationis per apertionem vulvæ muliebris, naturalis est, quippe qui etiam in cæteris animalibus servetur: quæ verò naturalia sunt homini, fuissent in eo in statu innocentiæ: ut enim rectè ait S. Thomas infrà quæst. 99. art. 1. *Ea quæ sunt supra naturam solâ fide tenemus: quod autem credimus, authoritati debemus:* unde in omnibus quæ de statu innocentiæ asserimus, sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ authoritate divinâ traduntur. Deinde cur vereamur dicere integritatem virginalem fœminæ in statu innocentiæ per actum generationis fuisse corrumpendam, cùm non possimus inficiari quod ea corumpenda fuisset in partu, per egressum prolis ex utero? Nisi fortè quis dicat, quod in eo statu habuissent omnes fœminæ illud idem privilegium quod in beatissima Virgine veneramur, ut nimirum clauso utero filios suos ederent; quod insulsum videtur & absurdum.

61. Quæres secundò an in statu innocentiæ melius esset respectu uniuscujusque personæ matrimonium contrahere, quàm virginitatem seu continentiam servare?

Respondeo affirmativè, quia actus generationis humanæ per se bonus est, unde abstinere ab illo, per se non est bonum, sed solùm inquantum potest copula carnalis impedire majus bonum, putà rerum cœlestium contemplationem: At verò in statu innocentiæ usus matrimonij nullum majus bonum impedisset, cùm enim non induxisset sæculares curas, vel cogitationes têporalium rerum, quæ nunc ad onera matrimonij sustinenda, & ad filios alendos necessariæ sunt, rerum divinarum & cœlestium contemplationem non impedisset: Ergo nulla ratio melioris boni, imò vix aliqua boni species, posset in illo statu in virginitate seu continentia inveniri. Unde D. Thomas infrà q. 98. art. 2. ad 3. *Continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis: tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.*

Quæres tertiò, an fuisset in statu innocentiæ esus carnium?

Respondeo negativè, nam Deus Genes. 1. versu 29. ad eûm fructuum terræ, & herbarum ac arborum hominem tacitè determinavit, cùm dixit: *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, & universa ligna quæ habent in se sementem generis sui, ut sint vobis in escam.* Quam determinationem sustulit Genesis 9. versu 3. concedens post diluviû specialiter usum carnium, his verbis: *Omne quod movetur & vivit, erit vobis in cibum, & quasi olera virentia, dedi vobis omnia.* Quasi diceret Deus: Hactenus sola olera virentia vobis in cibum concesseram, sed nunc etiam animalium carnes vobis concedo; quia nimirum post diluvium, esus carnium fuit homini aliquo modo necessarius, propter debilitationem tum hominum, tum herbarum & fructuum, ac terræ ipsius aquis diluvij debilitatæ & corruptæ. Unde S. Thomas 1. 2. quæst. 102. articulo 6. ad 2. *Esus* inquit, *plantarum, aliorumque terrâ nascentium fuit apud homines, etiam ante diluvium: at esus animalium videtur post diluvium esse introductus: dicitur enim Genes. 9. Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. Et hoc ideò quia esus terrâ nascentium magis pertinet ad quandam simplicitatem vitæ; esus verò carnium ad delicias & curiositatem vivendi. Etenim sponte herbam terra germinat, & cum modico studio quæ generantur ex terra, etiam in magna copia parari possunt: animalia verò necesse est magno cum studio nutrire, & ad esum comparare: quocirca volens Deus populum suum reducere ad simplicitatem, multa Hebræis in genere animalium prohibuit, non autem ex genere plantarum.* 62.

Continentiam illius primævæ ætatis ab esu carnium, eleganter expressit Ovidius, his versibus: Metamorph. libro 15.

At vetus illa ætas non polluit ora cruore.
Tunc & aves tutè movere per aera pennas,
Et lepus impavidus mediis erravit in agris,
Nec sua crudelitas piscem suspenderat hamo,
Cuncta sine insidiis, nullamque timentia fraudem,
Plenaque pacis erant.

Nec dissimilia sunt quæ habet libro primo, ubi etiam tenuitatem & simplicitatem victûs primorum hominum sic describit:

Contentique cibis nullo cogente creatis,
Arbuteos fœtus, montanaque fraga legebant,
Cornaque & in duris hærentia mora rubetis,
Et quæ deciderant patulâ Iovis arbore glandes.

Boëtius item libro 2. de Consolatione Philosophiæ, metro 5. hos versus nec sententiâ nec elegantiâ dissimiles edidit, ad eandem primorum hominum parsimoniam, & frugalitatem commendandam.

Felix nimium prior ætas
Contenta fidelibus arvis,
Nec inerti perdita luxu,
Facili quæ sera solebat
Jejunia solvere glande,
Bacchica munera nec norat
Liquido confundere melle.
Vtinam modo nostra redirent
In mores tempora priscos.

His addi potest, quod in statu innocentiæ, præcipua hominis cura & studium fuisset acquirendi rerum naturalium scientiam, & ex cognitione rerum sensibilium assurgendi ad notitiam conditoris, sicut Damascenus docet libro 2. de fide cap. ultimo, his verbis: *Homo ante peccatum in terris corpore degens, animo cum Angelis diversabatur, in divinæ operibus intelligentia,*

tia, talibusque studiis innutriebatur, ad solum conditorem per creaturas ejus assurgens, eumque contemplans, incredibili voluptate perfundebatur atque lætabatur. Unde huic felicissimo statui victus ex his quæ terra gignebat, magis fuisset conveniens, quàm cibus ex animalium carnibus; cùm ille simplex, facilisque esset, ac sine ullo hominis labore & cura parabilis; iste verò non sine magno negotio comparari potuisset, multis enim opus est ad conficiendum homini cibum ex animalibus.

Quod diximus de esu carnium, id quoque de potu vini dicendum est, ille enim non fuisset in statu innocentiæ; nam licèt tunc fuissent vites, non tamen ad potum vini, sed ad esum uvarum; & in felicissimo illo statu, vino non fuisset opus, abundè sufficientibus aquis humano potui, qui propter excellentem illarum bonitatem maximamque humani corporis sanitatem atque firmitatem, & jucundissimus simul & saluberrimus fuisset. Similiter ante diluvium non fuisse in usu vinum, valde probabile est, & colligitur ex eo quod Noë post diluvium cœpit serere vites, & vinum conficere, cujus potu turpissimâ ebrietate correptus est, ut habetur Genesis 9.

63. Quæres quartò, utrum animalia quæ nunc sunt carnivora, ut leones & lupi, in statu innocentiæ, comederent carnes animalium, an solis plantis, vel fructibus uterentur in cibum?

Respondeo duas esse circa hoc SS. Patrum sententias: Basilius enim homil. 11. in Genesim explanans verba illa Genes. 1. *Ecce dedi vobis omnem herbam, & universa ligna, ut sint vobis in escam, & cunctis animantibus terræ, &c.* hæc scribit: *Non dixit dedi vobis pisces in cibum aut pecora: neque enim in eum usum hæc creavi. Primaria enim illa legislatio esum tantùm indulsit fructuum: etenim nobis in commune cum feris cæterisque animalibus collatus est fructuum esus, cùm tamen nunc paucas ferarum liceat videre ali fructibus. Nam quo tandem fructu pasci se panthera sustineat? quis fructus cedat leoni in cibum? attamen feræ istæ tantisper dum jugum legis naturæ passæ sunt, vitam tolerabant esitatione fructuum. Hominem autem cùm prænosceret Deus post diluvium nequaquam sibi ab inconcessis cibis temperaturum, concessit quovis cibo vesci. Nam de animalibus loquens cum homine, omnia enim, inquit, quasi olera virentia tradidi vobis. Per hanc nobis indultam concessionem, & animalia quæque pari libertate donata sunt quidvis impunè edendi. Ex eo tempore crudis leo vescitur, vultur bianti rostro cadavera affectat. Neque enim vultur id habuit ab exordio suæ creationis: nullum enim eatenus reperiebatur morticinium quo se nutricarent vultures. At ne id quidem sinebat natura in suo consistens vigore. Neque tunc venatores conficiendis feris operam dabant: neque dum id studio erat hominibus, cùm nec feræ suam rabiem exertis in homines dentibus exercerent: ut quæ necdum essent crudivoræ. Inolevit deinde vulturibus consuetudo victum quærendi ex morticiniis cadaveribus: ab initio autem & vulturibus & aliis quæ nunc sunt carnivora, cygnorum in morem, indiscreta erat & eadem omnibus vivendi ratio. Pratenses tantùm herbas animal omne sibi attendebat, & depascebatur. Ejus rei insigne quoddam & in canibus liceat videre; dum enim student sibi ipsis mederi, eos videas identitatem depasci gramen; non quòd alendo cani gramen conveniat, sed quia citra operam humanæ disciplinæ, doctri-*A *ce tantùm naturâ, ad id bruta confugiunt, quod sibi naturali instinctu sentiunt usui futurum. Velim reputes tecum, istiusmodi fuisse tunc animalia (quæ hodie vides crudâ vesci carne) ut vi imaginativâ apprehenderint herbam omnem sibi collatam in cibum, convenientem sibi, & salubrem esse; atque ob eam causam eo cibo contenta, aliorum vitæ nequaquam insidiabantur.* Hæc Basilius. Cui concinit Beda in Exameron, eadem Geneseos verba explicans. Sic enim ait: *Patet quia nec ipsæ aves raptu infirmorum alitum vivebant, nec lupus insidias explorabat circum ovilia, nec serpenti pulvis panis eius erat; sed universa concorditer herbis virentibus ac fructibus arborum vescebantur.*

Idem sensit Josephus libro primo Judaica- B rum antiquitatum, scribens ante primi hominis peccatum, nullum fuisse inter animalia dissidium.

Probabilior tamen videtur alia sententia, 64. quæ censet animalia quæ nunc sunt carnivora, ab exordio mundi, & in statu innocentiæ, carnibus in cibum usos esse. Ratio est, quia quod unicuique rei naturale est, semper ei convenit: Sed animalibus illis quæ nunc sunt carnivora, qualia sunt leones, lupi, aut vultures, naturale est vesci carnibus: Ergo hoc omni tempore, subindeque ab exordio mundi, & in statu innocentiæ, eis competit. C Major patet, Minor verò probatur ex Aristotele, qui primo libro politicorum distinguit tria genera animalium, quorum nonnullis naturale sit vesci tantùm herbis, ut sunt pecudes: aliis vesci tantùm carnibus, ut sunt luci & leones: quibusdam utrisque, ut homines. Deum ergo in statu innocentiæ animalibus illis ex natura sua carnivoris, miraculosè denegasse esum carnium, felibus verbi gratiâ murium, lupis ovium, avibus muscarum, parùm probabile est, & à Divo Thoma infrà quæst. 96. articulo primo ad 2. omnino irrationabile censetur. Verba ejus sunt: *Quidam dicunt quod animalia quæ nunc sunt ferocia, & occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solùm circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est* D *omnino irrationabile: non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones & falcones. Nec glossa Bedæ dicit Genes. 1. quod ligna & herba data sunt omnibus animalibus, & avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia; nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis, sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentiâ hoc totum dispensatur. Et huius providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis: ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.* Idem docet Abulensis quæst. 35. super caput primum Geneseos, quamvis E postea super caput decimumtertium, quæstione 272. longâ disputatione contendat probare, animalibus ante diluvium, nullum fuisse cibum ex carnibus aliorum animalium, sed ex his tantùm quæ terrâ nascuntur.

ARTI-

ARTICULUS V.

An iustitia originalis, quæ Adamo in statu innocentiæ, pro ipso & eius posteris fuit collata, esset habitus realiter distinctus à gratia sanctificante?

65. AFfirmant aliqui ex nostris Thomistis cum Cajetano 1. p. quæst. 95. art. 1. Alij negant cum Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 5. & Medina 1. 2. quæst. 83. art. 2. Suarez verò lib. 3. de hominis creatione cap. 20. & alij Recentiores existimant justitiam originalem non fuisse unum aliquem habitum, sed multorum habituum complexionem, quibus omnes hominis vires & facultates, tam in ordine ad finem naturalem, quàm supernaturalem, perficiebantur. Pro resolutione hujus difficultatis,

66. Diligenter observandum est, justitiam originalem posse sumi dupliciter; vel adæquatè, ut includebat omnes eas perfectiones, dona & privilegia, quæ Adamo in statu innocentiæ pro ipso & ejus posteris collata sunt; vel inadæquatè, pro ea duntaxat perfectione, quæ erat primaria & principalis, & veluti radix & origo cæterarum. Hoc præmisso:

67. Dico primò: Justitia originalis, adæquatè sumpta, non erat una simplex qualitas vel habitus, sed plurium donorum & habituum aggregatio.

Hæc conclusio manifesta est: Non poterat enim unus & idem habitus tam diversas inter se corporis & animi facultates regere, aut in subjectis tam differentibus residere: Ergo justitia originalis adæquatè sumpta, includebat plures habitus perficientes omnes partes hominis, omnesque ejus facultates & potentias, tam in ordine ad finem naturalem, quam in ordine ad supernaturalé. Unde si hoc solùm intendant Suarez & alij Recentiores, à veritate quidem non aberrant, sed punctum difficultatis non attingunt; præsens enim controversia non procedit de justitia originali hoc modo considerata, sed de illa secundo modo spectata: de qua

68. Dico secundò: Justitia originalis secundùm perfectionem primariam quam ponebat in anima, & quæ erat radix & origo cæterarum, erat unus simplex habitus, nimirum gratia sanctificans, quæ licèt esset ejusdem speciei cum nostra, habebat tamen diversum modum informandi ab eo quem habet nunc, ratione cujus erat origo multarum perfectionum, quæ modo ex ea non pullulant.

Ita docent Carmelitæ Salmanticenses in Tractatu de peccatis disp. 16. dub. 1. num. 7. Et hanc esse propriá mentem D. Thomæ constat ex 1. p. quæst. 95. art. 1. ad calcem corporis articuli, ubi sic ait: *Per gratiam in anima existentem, inferiora ei subdebantur*, scilicet Adamo in statu innocentiæ: At subdebantur per justitiam originalem: Ergo hæc erat habitus gratiæ. Item quæst. 97. art. 1 ad 3. dicit primum hominem per pœnitentiam recuperasse gratiam, *ad remissionem culpæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum:* Sed immortalitatis effectus erat à justitia originali: Ergo sentit gratiam sanctificantem fuisse idem cum originali justitia. Præterea qu. 100. art. 1. ad 2. sic habet: *Necesse est dicere quòd si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati* A *fuissent in gratia:* Sed hæc illatio non esset bona, si justitia originalis fuisset habitus realiter & entitativè à gratia distinctus, potuisset enim ab illâ separari? Ergo, &c. Denum idem S. Doctor 1. 2. quæst. 83. art. 2. ad 2. *Originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erat enim donum divinitùs datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quàm eius potentiæ.* At sola gratia sanctificans residet in essentia animæ, virtutes verò, dona, & alij habitus infusi sunt in ejus potentiis, ut docetur in Tractatu de gratia, & colligitur ex eodem Angelico Doctore 1. 2. quæst. 109. art. 4. Ergo justitia originalis in primis parentibus, quantùm ad primarium B ejus effectum, qui erat radix & origo cæterorum; non erat aliqua virtus, donum, vel habitus, à gratia sanctificante distinctus.

Ratio etiam id suadet: Nam ut docet D. Thomas 1. p quæst. 100. art. 1. ad 2. justitia originalis subjiciebat animam Deo, non solùm ut authori naturæ, sed etiam ut authori & fini supernaturali, hæcque erat primaria ejus perfectio, ex qua omnes aliæ dependebant: At subjectio ad Deum, ut authorem & finem supernaturalem, est à gratia sanctificante: Ergo in ea consistebat justitia originalis, secundùm perfectionem primariam quam ponebat in anima, quæ erat radix & origo aliarum. 69.

C Quod verò talis gratia, ut in primis parentibus erat originalis justitia, haberet modum informandi subjectum, diversum ab eo quem nunc habet in justis, manifestum est: nam gratia sanctificans, præcisè ex sua specie, non habet quod sit radix doni integritatis, & aliarum dotium, quas justitia originalis ponebat in primis parentibus; aliàs modò eadem dona & privilegia causaret in nobis: Ergo aliquid fuit illi superadditum, ut talem effectum præstaret, cùmque hoc superadditum non potuerit esse alia forma specie vel numero distincta, debuit esse saltem alius modus informandi ejusdem gratiæ; non quidem penes majorem intensionem (intensior enim modo est in aliquibus justis gratia sanctificans, quàm fuisset in aliquibus hominibus in statu innocentiæ, si D ille perseverasset, & tamen in illis non habet rationem originalis justitiæ, sicut in istis) sed penes majus dominium gratiæ supra animam, majoremque subordinationem istius ad illam; eo proportionali modo quo in patria, post resurrectionem, ex plenissimo dominio gratiæ supra animam redundabunt dotes in corpus, quæ perfectissimè illud animæ subordinabunt & subjicient; quo enim gratia magis dominatur menti, eò dat animæ majus dominium supra corpus, illudque magis ei subjicit. Sicut ergo gratia capitalis & habitualis in Christo, & gratia habitualis & sacramentalis in nobis, distinguuntur modaliter, ut plures existimant; ita gratia collata A- E damo in statu innocentiæ, quæ habebat rationem originalis justitiæ, & illa quæ nobis in statu naturæ lapsæ tribuitur distinctione modali inter se differunt. 70.

Ex quo intelliges quid velit D. Thomas in 2. dist. 32. quæst. 1. art. 2. ad 2. dum docet justitiam originalem non habuisse quod excluderet rebellionem carnis ad spiritum, & corruptionem ac passibilitatem à corpore, in quantú justitia erat, seu ex ipsa essentia & specie gratiæ secundùm se sumptæ, *Sed ratione cujusdam accidentis annexi*: hujusmodi enim accidens annexum, fuit procul dubio prædictus modus informandi; qui idcirco 71.

idcirco dictus est accidens talis justitiæ, quia erat extra illius essentiam, & distinctus ab ea, sicut modus à re, non autem quia esset alia forma, entitate & specie diversa.

72. Intelliges etiam, quod sicut gratia status innocentiæ, habebat peculiarem modum informandi subjectum, speciale dominium supra animam, quod non habet in statu naturæ lapsæ; ita etiam virtutes illius status, licèt entitativè & substantialiter essent ejusdem speciei cum nostris, habebant tamen quemdam peculiarem modum dominandi appetitui, ita plenè & efficaciter, ut nullus quantumvis levissimus in eo motus præter ordinem rationis insurgeret.

73. Objicies primò contra secundam conclusionem: D. Thomas 1. p. quæst. 100. art. 1. ad 2. dicit subjectionem supernaturalem rationis ad Deum, quæ erat per gratiam gratum facientem, fuisse radicem originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo: Ergo cum nihil possit esse radix sui ipsius, originalis justitia, juxta Divum Thomam, erat habitus diversus à gratia sanctificante.

74. Respondeo D. Thomam non velle originalem justitiam secundùm se totam fuisse in hujusmodi subjectione radicatam; sed quia rectitudo justitiæ originalis plura complectitur, scilicet subjectionem corporis ad animam, appetitûs sensitivi ad rationem, & rationis ad Deum, ipsum intendere, talem esse ordinem inter ista, ut subjectio mentis ad Deum sit radix cæterorum: quasi diceret, quod inter ea quæ complectitur justitia originalis, primum, & radix aliorum, est subjectio mentis ad Deum, quæ est per gratiã, ut idem S. Doctor 1. p. quæst. 95. art. 1. his verbis declarat: *Erat rectitudo* (in primo homine) *secundùm hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, & anima corpus: prima autem subjectio erat causa & secunda & tertia.*

75. Objicies secundò: Idem Angelicus Doctor in 2. dist. 20. qu. 2. art. 3. in corp. docet quod duplex justitia primo homini fuit collata; una originalis, quæ erat secundùm debitum ordinem corporis sub anima inferiorum virium sub potentia superiori, & superioris sub Deo; alia gratuita, quæ actus meritorios eliciebat: Sed hæc erat ipsa gratia sanctificans, quæ est radix seu principium meriti vitæ æternæ, in ipsa, ut fructus in semine, contentæ, juxta illud Apostoli ad Roman 6. *Gratia Dei vita æterna*: Ergo secundùm D. Thomam justitia originalis in Adamo erat habitus à gratia sanctificante diversus.

76. Respondeo, quod sicut licèt gratia capitalis, & gratia habitualis in Christo, gratia habitualis & sacramentalis in nobis, non distinguantur realiter, sed sint unicus simplex habitus; vocantur tamen duæ gratiæ, ob diversos effectus quos præstant, vel diversa auxilia quæ connotant: ita similiter, etsi justitia originalis, & gratia sanctificans, in Adamo essent idem habitus secundùm rem; quia tamen differebant secundùm rationem, per ordinem ad diversos effectus quos connotabant, seu causabant, diversa sortiuntur nomina, & duplicis justitiæ rationem & nomen obtinent: nam quatenus in Adamo hic habitus erat causa sanctitatis, & principium meriti vitæ æternæ, gratia sanctificans, & justitia gratuita dicitur; prout verò erat radix triplicis subjectionis, nempe corporis ad animam, appetitûs inferioris ad superiorem, & superioris ad Deum, aliorumq; donorum & privilegiorum, quæ Deus A-

A damo in sua creatione, pro ipso & suis posteris contulerat, justitia originalis appellatur.

Objicies tertiò: Non potest idem habitus per se primò respicere naturam & personam. Sed justitia originalis per se primò respiciebat naturam, erat enim bona dispositio naturæ, ut à primo capite per generationem in omnes propagandæ; gratia verò sanctificans per se primo respicit personam quam sanctificat, non verò naturam: Ergo sunt habitus omnino diversi. 77.

Respondeo primò negando Majorem: nam hoc quod est respicere primariò naturam vel personam, non distinguit vel multiplicat habitus; cùm hoc proveniat ex extrinseca ordinatione Dei, & non ex ipsorum habituum natura: unde D. Thomas in 2. dist. 20. quæst. 2. art. 3. in corp. ibidemque ad Annibaldum, ostendit quomodo sit distinctio omnino accidentaria, quòd aliquis habitus, v. g. scientia, conferatur ut donum naturæ, vel ut beneficium personale. 78.

B

Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: nam in statu innocentiæ non minùs gratia quam justitia originalis respiciebant naturam primariò; eò quòd utramq; Deus Adamo ut donum naturæ, pro ipso & omnibus posteris concesserat, sub conditione quod innocentia perseveraret: unde per generationem, & mediante semine ut instrumento, utramq; simul cum natura ille transfudisset in posteros, ut colligitur ex S. Thoma qu. 4. de malo art. 1. ad 9. ubi ait, quod *ex peccato primi parentis destituta est caro eius illâ virtute, ut ex ea posset decidi semen, per quod originalis justitia in alios propagaretur.* 79.

C

Nec obstat quod 1. p q. 100. a. 1. ad. 2. id retractare videatur: loquens enim de statu innocentiæ, ait quod *tunc gratia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cùm habuisset animam rationalem: sicut etiam statim cùm corpus est dispositum, infunditur à Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce.* Hæc, inquam, non obstant: his enim verbis (ut ibidem interpretatur Bannes) S. Doctor solùm intendit docere, quod sicut anima rationalis dupliciter potest attingi per aliquam actionem; vel entitativè & secundũ substantiam, & hoc modo attingitur à solo Deo per creationem; vel quantùm ad unionem cum corpore, & hoc modo attingitur etiam à generante, medio semine secundum suam naturalem virtutem, quâ generans medio illo, & disponit materiam, & producit ipsam actualem unionem: ita gratia sanctificans, vel justitia originalis, poterat dupliciter attingi; vel ut perficiebat animã absolutè & secundùm se; & hoc modo solius Dei erat effectus: vel quatenus eam perficiebat formalissimè ut unitam corpori, ipsumq; informantem; & hoc modo attingeretur à generante in statu innocentiæ, mediante semine, ratione vigoris ei à Deo superadditi in ordine ad eam propagandam: quia generans non utcumque uniret animam corpori, sed ut habentem ipsam justitiam originalem, atq; adeò proportionali modo quo communicaret proli animam, ratione unionis, communicaret etiam talem justitiam. 80.

D

E

Objicies quartò: Si justitia originalis non esset habitus distinctus à gratia sanctificante, sequeretur Adamo per pœnitentiam, & nobis per baptismum restitui originalem justitiam; cùm Adamus per pœnitentiam recuperaverit gratiam quam per peccatum amiserat, eaque per sacramentum baptismi puero conferatur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. 81.

Re-

82. Respondeo ex D. Thoma in 2. dist. 32. qu. 1. art. 1. Adamo per pœnitentiam, sicut & nobis per baptismum, restitui quidem justitiam originalem, quantùm ad suum primarium & principaliorem effectum, qui est sanctificare animam, & subjicere mentem Deo ut fini ultimo; non tamen propterea absolutè concedendum esse, quòd per baptismum, vel pœnitentiam restituatur justitia originalis: quia hoc nomen absolutè prolatum denotat vel ipsam justitiam adæquatè sumptam, quatenùs omnia dona & privilegia, quib9 homo in statu innocentiæ gaudebat, complectitur, vel saltem ipsam gratiam sanctificantem, prout formaliter est radix & origo illorum, & quatenùs habet peculiarem illum modum informãdi subjectum, & speciale illud dominium supra animam, quod supra exposuimus: illa autem sub hac ratione & formalitate, neque Adamo per pœnitentiam, neq; nobis per baptismum restituitur, & multò minùs per illa Sacramenta recuperantur omnia illa dona & privilegia, quibus primi parentes in statu innocentiæ gaudebant.

83. Objicies quintò: perfectiones illæ, quibus justitia originalis perficiebat corpus, subjiciendo illud animæ; & appetitum sensitivum subordinando ipsum rationi, quamvis absolutè essent supra naturam hominis, non tamen transcendebant totum ordinem naturalem, sed solùm intra hunc ordinem hominem perficiebant, ut de dono integritatis disputatione tertia dicemus: Ergo illarum radix debebat esse ejusdem ordinis, atque adeò distincta à gratia sanctificante, quæ omnino est ordinis supernaturalis.

84. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam sicut in Beatis dotes corporis, quamvis entitativè naturales, & supernaturales solùm quantùm ad modum, non postulant pro radice in anima aliquem habitum naturalis ordinis, sed sufficienter eas inferunt gratia consummata patriæ, & visio beatifica, ut docent Theologi in tractatu de beatitudine: ita similiter gratia statûs innocentiæ, licèt esset entitativè supernaturalis, poterat esse radix & origo donorum integritatis, immortalitatis, & impassibilitatis ejusdem statûs, tametsi illa essent naturalia quoad entitatem, & supernaturalia solùm quantùm ad modum: quamvis enim, quæ sunt ordinis superioris, nequeant in re inferioris ordinis contineri, subindeque nec ab illis ullo modo produci; non tamen repugnat, quòd ea, quæ sunt ordinis inferioris, in re superioris ordinis, & per consequens effectus entitativè naturales in causis supernaturalibus eminenter contineantur: nam sicut causa æquivoca debet esse diversæ speciei ac illius effectus, ita potest ad distinctum & superiorem ordinem pertinere.

DISPVTATIO II.

De paradiso terrestri.

Vsque adeò breviter & involutè de paradiso terrestri scripsit Moyses, ut ejus veram & propriam sententiam assequi, hujusque mirabilis loci naturam & qualitates penitùs nosse, visum sit omnibus difficillimum. Undè Ambrosius de paradiso scribere ingressus, ita exorsus est: *De paradiso adoriendus sermo non mediocrem æstum nobis videtur incutere, quidnam sit paradisus, & ubi sit, qualisve sit, investigare & explanare cupientibus.* Attamen, quia illius cognitio ad ea, quæ de fœlicitate statûs innocentiæ diximus, perfectè intelligenda prorsus necessaria est, disputationem istam præcedenti subnectimus, in qua, quæ de paradisi terrestris natura, situ, magnitudine & amœnitate à SS. Patribus, & Doctoribus Scholasticis communiter dici solent breviter colligemus. & quis, quantus, & qualis locus fuerit, in qua mundi parte conditus, & an adhuc perseveret in terra, eâ, quâ poterimus, perspicuitate exponemus.

ARTICULUS I.

An paradisus sit aliquis locus corporeus in aliqua determinata mundi parte conditus, & in qua?

§. I.

Referuntur sententiæ, & verior, seu probabilior eligitur.

Philo libro de opificio mundi, & Origenes in libris super Genesin, negant paradisum esse locum aliquem corporeum & terrestrem. & totam paradisi historiam à Moyse c. 2. Genesèos conscriptam, non litteraliter, sed figuratè, & allegoricè accipi debere contendunt: undè Origenes paradisum ponit non in terra, sed in tertio cœlo, ad quod raptus est Paulus; per arbores paradisi virtutes Angelicas interpretatur; per flumina verò, aquas, quæ supra firmamentum sunt. Item l. 4. ait: *Quis verò ita idiota inveniatur, ut putet velut hominem quendam agricolam, Deum plantâsse arbores in paradiso, &c.* Similia docere videtur Ambrosius in lib. quem de paradiso edidit, & epist. 42. quæ est ad Sabinum, ubi recensitis aliorum Scriptorum varijs opinionibus, ut similiùs verò concludit, paradisum non fuisse locum terrestrem, sed quidpiam spirituale & intelligibile, quod ad mentem & spiritum Adami oblectandum, & quodammodo in hac vita beandum, pertinebat. Augustinus etiam in l. de hæresibus c. 59. Seleucianos & Herminianos refert negâsse visibilẽ paradisum, & in eodem errore fuisse Franciscum Georgium refert Sixtus Senens. l. 3. Bibliot. annot. 106. Alij deniq; quos refert Hugo de S. Victore annot. in Genesin c. 2. docent paradisum, quem describit Moyses, non fuisse definitam aliquam regionem, aut certum quempiam terræ locum; sed nomine paradisi denotari universam terram, quæ in primæva conditione ac statu suo ob eximiam bonitatem, amœnitatem, & fœcunditatem erat tota quasi hortus quidam amœnissimus, & tanquam paradisus; quemadmodum Genes. 13. Sodoma & Gomorra fuisse dicuntur quasi paradisus Dei. Pro declaratione veræ & Catholicæ sententiæ, 1.

2. Dico primò, paradisum, quem describit Moyses, locum fuisse visibilem & corporeum, non verò purè intelligibilem & spiritualem.

Probatur primò: nam ut rectè discurrit S. Th. 1. p. qu. 102. art. 1. quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur: Sed in his, quæ Scriptura sic tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, aliàs nihil esset in Scriptura certum: Ergo ita est accipienda narratio Genesis de paradiso; nõ verò ad sensus purè mysticos & allegoricos pertrahenda. Undè Hieronymus Danielis 10. Philonem & Origenem pungit, & in illos allegoricos paradisi

paradisi Interpretes sic invehitur: *Conticescant eorum deliramenta, qui umbras & imagines in veritate sequentes, ipsam conantur evertere veritatem; ut paradisum, & flumina, & arbores putent allegoriæ legibus se debere subruere.*

3. Probatur secundò ex ipso textu Scripturæ sacræ, & historia paradisi, quam scribit Moyses Genes. 2. plura enim, quæ in ea referuntur, non possunt ad sensum mysticum, & allegoricum trahi, sed necessariò in sensu proprio & litterali intelligi debent. Inprimis in hac proprietate sine dubio intelligenda sunt illa verba: *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suave:* nam visus ibi propriè pro sensu corporeo, & verbum *vescendi*, pro corporali manducatione accipitur; aliàs quod cap. 3. dicitur: *vidit mulier quòd bonum esset lignum ad vescendum, & pulchrum oculis, aspectuque delectabile, & tulit de fructu illius, & comedit, &c.* non propriè, sed metaphoricè esset intelligendum, atque ita omnia, quæ de peccato primi parentis Ecclesia credit, falsa essent. Undè Epiphanius in Anchorato: *Si non est* (inquit) *paradisus sensibilis, non est fons, non ficus, non folia, non comedit Eva, &c. sed veritas jam fabulata est.* Deindè additur in eo loco fluvium fuisse ad irrigandum illum, eumque in quatuor flumina dividi, quorum duo, scilicet Tigris & Euphrates, adhuc suis nominibus cognoscuntur, ille in Assyria, iste in Armenia. Item Genes. 13. dicitur, quòd universa regio Jordanis *irrigabatur sicut paradisus Domini, & sicut Ægyptus:* ex qua comparatione rectè colligit Augustinus quæst. 27. in Genes. quòd sicut terra Jordanis propriè & sensibiliter irrigabatur, ita etiam paradisus; alioquin non rectè fieret comparatio, præsertim quia æquè fit ad irrigationem terræ Ægypti & paradisi. Denique Adamus dicitur extra paradisum productus, ac in illo positus, ut operaretur, & custodiret illum, (id est ipsum coleret corporali & suavi exercitatione) & ex eo propter peccatum inobedientiæ à Deo ejectus, positusque in aditu ejus Cherubin, ut ipsum ab ejus ingressu prohiberet: & alia similia, quæ paradisum fuisse locum corporeum & terrestrem haud dubiè demonstrant.

4. Ratio etiam id suadet: Cùm enim homo corporalis sit, & vitam immortalem, & suo modo fœlicem ac beatam in terris acturus esset, si in innocentia perseveràsset; decentissimum fuit, divinæ providentiæ consentaneum, ut ipsum poneret in loco saluberrimo & jucundissimo, qui tali statui esset proportionatus, & in quo omnia necessaria ad immortalitatem quandam corporis invenirentur: talia autem sunt, quæ Scriptura propriè intellecta de paradiso terrestri narrat: Ergo ille paradisus verè corporalis & terrestris fuit, non verò purè intelligibilis & spiritualis.

5. Favet etiam communis traditio Patrum Græcorum & Latinorum, qui id unanimi ferè consensu apertè profitentur: sed duos adducere sufficiet, Augustinum scilicet & Chrysostomum. Iste homil. 13. in Genes. sic ait: *Ideò Moyses describens paradisum, & nomen loci in quo erat, scilicet Edem, & plagam orientalem, quam spectabat, & nomina fluminum è paradiso egredientium, ferè nota omnibus, tàm subtiliter & accuratè enarravit, ut non liceret nugari volentibus decipere simpliciores, dicendo nullum fuisse in terra paradisum, sed in cœlo, & alias fabulas, suaque somnia jactando. Nam si cùm* A *Moyses tantam in describendo paradiso diligentiam posuerit, nihilominùs tamen fuêre nonnulli, fabulantes non fuisse super terram paradisum, multaque alia à doctrina Moysis alienissima inducentes, & verba ejus aliorsum, quàm dicta sunt, detorquentes: quid futurum fuisset, si non tàm minutatim, tàm dilucidè, demùm tàm enucleatè paradisum descripsisset?* Ille verò lib. 13. de civit. cap. 21 hæc scribit: *Nonnulli totum illum paradisum, ubi primi homines fuisse dicuntur, ad intelligibilia referunt, arboresque illas & ligna fructifera, in virtutes vitæ, moresque convertunt, tanquam visibilia & corporalia illa non fuerint, sed intelligibilium significandorum causâ, eo modo dicta vel scripta sint. Quasi propterea non potuerit esse paradisus corporalis quia potest etiam spiritualis* B *intelligi: tanquam ideò non fuerint duæ mulieres Agar & Sara, & ex illis duo filij Abrahæ, unus de ancilla, alius de libera, quia duo testamenta in eis figurata dicit Apostolus. Nemo itaque prohibet intelligi paradisum vitam beatorum: quatuor virtutes, prudentiam, fortitudinem, temperantiam, atque justitiam; & ligna ejus, omnes utiles disciplinas; & lignorum fructus, mores piorum; & lignum vitæ, ipsam bonorum omnium matrem sapientiam; & lignum scientiæ boni & mali, transgressi mandati experimentum. Possunt hæc etiam in Ecclesia intelligi; ut ea meliùs accipiamus tanquam prophetica indicia præcedentia futurorum: paradisum scilicet ipsam Ecclesi-* C *am, sicut de illa legitur in Cantico Canticorum: quatuor autem paradisi flumina, quatuor Evangelia: ligna fructifera Sanctos: fructus autem eorum, opera eorum: lignum vitæ, sanctum sanctorum, utique Christum: lignum scientiæ boni & mali, proprium voluntatis arbitrium. Hæc & si quæ alia commodiùs dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur, dùm tamen & illius historiæ veritas fidelissima, rerum gestarum narratione commendata credatur.* Quibus verbis Augustinus apertè declarat, rectè atque utiliter eos facere, qui descriptionem paradisi primò secundùm sensum historicum & litteralem exponunt, deinde per sensum mysticum ad interiores, & sublimiores quosdam rerum spiritualium & cœ- D lestium intelligentias applicant.

Dices secundò, Nomine paradisi terrestris non totam terram floribus, plantis, arboribusque ornatam, sed locum particularem in regione orbis determinata situm, debere intelligi. Ita S. Thomas loco citato, & sancti Patres superiùs alligati, præsertim Augustinus lib. 8. de Genes. ad litt. cap 7. 6.

Probatur manifestè ex Scriptura, quæ ait paradisum in Oriente plantatum: tota verò terra nedum ad Orientem, sed etiam ad Occasum, Aquilonem, & meridiem satis diffusa jacet. Deindè subdit, Deum è loco, in quo Adamum condiderat, ipsum in paradisum transtulisse, & po- E stea in pœnâ peccati è paradiso ejecisse, & ante paradisum Cherubin constituisse ad custodiendam viam ligni vitæ: Sed Deus non creavit Adamum extra hunc terrarum orbem, ut ex illo in hunc transveheretur, nec ipsum ejecit in alium mundum, cùm in hac nostra terra habitàsse constet; nec ante totum orbem Cherubim collocavit, ne primi parentes ex alio mundo in hunc irrumperent: Ergo paradisus terrestris non est tota terra, sed aliquis locus particularis in regione orbis determinata situs. 7.

Dico tertiò, paradisum terrestrem in Orientis partibus esse situm, non sub Æquinoctiali, aut Zona torrida, sed sub Zona temperata: 8.

quæ

quæ autem regio illa sit, nihil certi definiri posse.

Prima pars hujus assertionis est omninò certa: Tùm quia Genes. 2. in textu Hebraico, & translatione Septuaginta Interpretum dicitur: *Plantavit Dominus Deus paradisum in Edem ad Orientem*: Tùm etiam, quia ut discurrit D. Thomas 1. parte quæst. 102. art. 1. *Paradisus convenienter in parte Orientali dicitur situs, quia credendum est, quòd in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus: cùm autem Oriens sit dextra cœli, ut patet per Philosophum in 2. de cœlo, dextra autem sit nobilior, quàm sinistra, conveniens fuit, ut in Orientali parte paradisus terrenus institueretur à Deo.* Undè Isidorus in lib. Ethimol. dicit, quòd *Paradisus est locus in Orientis partibus constitutus.* Hinc Exquisitores historici perhibent, quòd omnia aromata suavissimi odoris circa loca maris orientalia, seu Indiæ fines nascantur, utpote quæ paradiso terrestri sunt magis vicina. Alij verò observant cùm S. Thoma 2. 2. quæst. 84. art. 3. ad 3. indè ortam fuisse consuetudinem orandi ad Orientem: nimirum quia versùs eam partem paradisus terrestris, per quem spiritualis significabatur, conditus fuit.

9. Secunda verò pars licèt non sit ita certa, ac præcedens, est tamen valdè probabilis: nam licèt sub Æquinoctiali & Zona torrida multæ repertæ sint temperatæ ac fertiles regiones, illæ tamen ex natura rei non sunt hujusmodi, sed ex accidenti aliquo, ut ex opacitate ingentium arborum, aut ex leni ventorum flatu, ardorem Solis temperantium: Sed paradisum in loco omnium amœnissimo, & ex natura rei temperatissimo plantatum fuisse decet: Ergo nec sub Æquinoctiali, nec sub Zona torrida, sed sub Zona temperata conditum esse verisimiliùs & probabiliùs est.

10. Denique quòd regio illa orientalis, in qua paradisus plantatus est, certò designari nequeat, ex eo patet, quòd nullæ sint ad hoc indicandum nisi levissimæ conjecturæ. In primis enim quod aliqui dicunt, Paradisum terrestrem in Mesopotamia fuisse conditum, eò quòd juxta textum Hebraicum, & versionem Septuaginta, dicatur plantatus in Edem ad Orientem, & Edem fuerit regio Mesopotamiæ, ut colligitur ex 4. Regum 19. frivolum est: quia hoc Edem Paradisi longè diversum est ab Edem Mesopotamiæ, cùm Edem Paradisi cum quinque punctis, Edem verò Mesopotamiæ cum sex scribatur, ut linguæ Hebraicæ periti observant. Addo quod in ipso Paradiso oriebatur fluvius, qui inde dividebatur in quatuor capita, quorum nomina sunt Euphrates, Tigris, Phison, & Geon: At in Mesopotamia nullus ejusmodi fluvius oritur: fluunt quidem per Mesopotamiam Euphrates & Tigris, sed non ibi oriuntur, sed in Armenia fontes suos habent; Phison verò & Gehon, neque in Mesopotamia fontes habent, neque in ea ullo modo reperiuntur: nam ut infrà ostendemus, Phison & Gehon sunt Nilus & Ganges, quorum primus alluit Ægyptum, secundus verò transit per Indiam. Ergò Paradisus terrestris in Mesopotamia non fuit conditus.

11. Nec magis firmum aut solidum est, quod alij dicunt, nimirum Paradisum terrestrem propè regionem Damascenam fuisse plantatum: quia (inquiunt) constans Hebræorum & plurium ex nostris traditio est, Adam esse formatum in agro Damasceno ex *Adamah*, hoc est terra rubra, quæ

A lijs dicitur esse terra Syriæ & Armeniæ: verisimile autem est, Adam propriè paradisum terrestrem, in quem postea introductus est, fuisse conditum. Non, inquam, hoc magis habet firmitatis: tùm quia non est omninò certum, Adamum formatum fuisse in agro Damasceno: ait enim S. Anastasius Sinaita homil. 9. in Hexam. ignorari locum, ubi Adam compactus fuit, tùm etiam quia esto quòd Adam in agro Damasceno conditus sit, non rectè indè colligitur, Damascenam regionem proximam esse paradiso; cùm tàm facilè Deo fuerit, Adamum ex remoto, quàm ex propinquo loco in paradisum transferre.

Demùm valde incertum est quod alij asserunt, 12.
B nempe paradisum terrestrem in Indoscytia fuisse positum, inter Indum & Gangem, prope Acesinem fluvium, eo loco, quo Hieroti celebri amni conjungitur: quia ibi plurimæ sunt ficus Indicæ, ex quarum folijs, quæ miræ sunt magnitudinis, dicunt primos parentes fecisse sibi perizomata, quæ Genes. 3. memorantur. Hanc enim conjecturam levissimam esse, convincit, quòd ficus Indica per totam Indiam, etiam ultra Gangem progerminat.

ARTICULUS II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

C Objicies primò contra primam conclusionem: Quod dicitur Genes. 3. de ambulatione Dei in paradiso post meridiem, non potest in sensu proprio & litterali intelligi, cùm Deus incorporeus sit: Ergo nec alia, quæ de paradiso Scriptura capite præcedenti refert, sed ea necessariò ad sensum spiritualem & mysticum pertrahi debent. 13.

Respondeo primò negando Antecedens: Nam deambulatio illa facta est per Angelum, Dei personam repræsentantem in corpore assumpto, ut docet D. Gregorius lib. 28. Moral. c. 3. 14.

Respondeo secundò, dato Antecedente, negando Consequentiam: cùm enim Deus sit incorporeus, nequit ejus deambulatio intelligi
D corporaliter, quasi facta per ipsum, nullo assumpto corpore, sine maximo absurdo & inconvenienti: At nullum absurdum & inconveniens sequitur, quod de paradiso corporali & visibili intelligantur ea, quæ describit Moyses Genes. 2. & 3. ut ex infra dicendis patebit.

Objicies secundò: Apostolus 1. ad Corinth. 12. scribit se raptum fuisse in tertium cœlum, & continuò idipsum repetens, dicit se raptum in paradisum: igitur non in terra sed in tertio cœlo est paradisus, ut docuit Origenes supra relatus. 15.

Respondeo non esse eundem paradisum in quo Adam fuit positus à Deo, ac in pœnam peccati ab eo expulsus, & in quem raptus fuit Paulus; ut rectè docet cōmentarius S. Ambrosio ascriptus 16.
E in c. 6. prioris ad Corinth: Nam hoc nomen *Paradisus*, æquivocum est, & tripliciter in Scriptura usurpari solet, primò pro loco amœnissimo, in quo Adam ante peccatum fuerat positus: secundò pro cœlesti patria, in qua Sancti locentur, & Dei visione perfruuntur: tertiò pro ipsa clara Dei visione, ubicunque sit, sive in cœlo, sive in lymbo inferni; undè Christus dixit latroni Lucæ 23. *Hodie mecum eris in paradiso*, id est in visione Dei, quamvis eo die uterq; ad lymbum descenderit. Quando ergo Apostolus dicit se raptum fuisse in paradisum, nomen paradisi in secunda, vel tertia, nō verò in prima acceptione usurpat.

oportuit paradisum excelsiorem fuisse omnibus A terræ montibus, ad minus viginti cubitis.

26. Econtra Pererius lib. 3. in Genes. disp. de paradiso qu. 2. existimat probabilius esse, illum in planitie aliqua situm esse: tum quia nimia altitudo non est sana, ob vicinitatem syderum, & elementi ignis: tum etiam, quia omnes planities ordinarie sunt fertiliores, & meliores ut plurimum habent fructus.

27. Inter has sententias extremè oppositas mediam sequendam esse existimo, & dicendum cum pluribus Doctoribus, paradisum neque ita esse demissum, ut in planitie aliqua constitutus sit; neque tum excelsum & elevatum, ut usque ad globum lunarem, vel supremam aëris regionem B pertingat, ut altiores terræ montes viginti cubitis excedat; sed ipsum in suprema hujus infimæ regionis aëris parte positum esse, & ferè ad secundam aëris regionem pertingere.

28. Prima pars hujus assertionis probatur contra Pererium rationibus pro prima sententia adductis: illæ enim ad minus convincunt paradisum terrestrem non in aliqua planitie, aut aliquo loco terræ infimo esse positum; alioquin nec liber esset à ventis & vaporibus terræ, nec quatuor flumina, quæ ex illo exeunt, commode possent totam irrigare terram, & pertam varias orbis regiones discurrere.

29. Secunda verò pars ratione à Pererio insinuata suadetur: nam locus adeò excelsus non esset C salubris, nec habitationi hominum accommodatus: est enim tertia regio aëris omnino inhabitabilis homini, ob nimiam siccitatem, ingentem ardorem, vehementem agitationem ac volubilitatem, ex vicinia elementi ignis, ex raptu & vertigine cœli, & ex multitudine corporum inflammatorum, ut sunt cometæ, qui in ea regione generantur: nullus ibi flat ventus, nullus refrigerat imber aut ros, nulla fluminum, & fontium origo, nullus stirpium satus, nullus herbarum viror, & nullus flos, nullusque fructus esse potest, denique aër supremæ regionis est valde tenuis, siccus, & calidus, subindeque respirationi hominis, & refrigerationi cordis minimè conveniens. D Unde D. Augustinus lib. 3. de Genesi ad litteram ca. 3. ait, in vertice olympi perhiberi aërem esse adeò tenuem, ut neque nubibus obumbretur, neque turbetur ventis, neque alites sustinere queat, neque ipsos homines (si qui fortè vel sacrificandi, vel inspiciendorum sydereum causâ illuc ascenderint) crassioris auræ spiritu alere possit, eosq; ferre secum solitos spongias plenas aquâ, unde sugant identidem humorem ad refrigerandum cor; aliter enim, ob summam illius aëris tenuitatem & siccitatem vivere non possent.

Deinde, si tanta esset paradisi sublimitas, ut E usque ad lunæ globum pertingeret, ab aliqua regione conspiceretur; atque vel nobis, vel antipodis nostris, aliquando Solis aut Lunæ conspectum eriperet, præsertim cùm ad Orientem situs esse credatur.

30. Addunt aliqui, quod si adeò excelsus esset ac sublimis, ut esset facilis ascensus ejus, oporteret basim seu fundamentum illius occupare totam ferè terram, ut paulatim decresceret, & suavem ascensum præberet hominibus, ex aliis terræ partibus ad illum conscendentibus, si fœlicissimus innocentiæ status perseverasset, ut facilè patebit consideranti proportionem necessariò servandam inter cacumen montis & extensionem radicum ejus. Unde SS. Patres suprà adducti, dum ajunt Paradisum usq; ad lunarem circulum pertingere, aut cœlo proximum esse, utuntur hyperbole, ut ex altitudine hyperbolica ejus excellentiam demonstrent; vel ut declarent in eo perpetuam aëris temperiem esse, & in hoc assimilari corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate, ut ait S. Thomas 1. parte qu. 102. art. 1. ad 1. *Magis tamen* (subdit S. Doctor) *fit mentio de lunari globo, quàm de aliis sphæris: quia lunaris globus est terminus cœlestium corporum versùs nos, & luna etiam est magis terræ affinis inter omnia cœlestia corpora.*

Tertia denique conclusionis pars probata manet ex dictis: nam suprema hujus infimæ regionis aëris pars est convenientissimus locus habitationi hominum, cùm illa libera sit à perturbationibus, & nimia frigiditate & humiditate secundæ regionis, atque à nimio calore, qui ex reflexione radiorum Solis à terra ascendentium solet provenire; neque ibi venti violenti sint, & locus ille meliùs recipere possit influentias Solis & stellarum: Ergo probabilius & verisimilius est paradisum terrestrem in ea fuisse positum. 31.

Neque obstat quod ait Scriptura de quatuor fluminibus à paradiso exeuntibus, & totam terram irrigantibus: nam fluvius per longa spatia descendens non petit necessariò magnam altitudinem scaturiginis, ut in multis fluminibus constat. Nilus enim per multa milliaria pergit viâ ferè planâ: similiter Danubius, licèt cadat ex aliquo monte, si tamen ad radices illius oriretur, eodem plane modo pergeret postea per mediam ferè Europam, ac jam pergit. Ad illud verò quod subditur de aquis diluvij, quæ, teste Scripturâ, quindecim cubitis super omnes excelsos montes terræ ascenderunt, infrà dicemus, cùm discutiemus an paradisus terrestris adhuc extet, vel aquis diluvij destructus sit? Art. 9.

ARTICULUS IV.

Quanta magnitudinis fuerit Paradisus terrestris?

32. HÆc quæstio non minùs obscura & difficilis est, ac præcedens, nec in ejus resolutione minori opinionum varietate Authores inter se dissident. Nam paradisum terrestrem fuisse locum amplissimum & vastissimum asserit Augustinus lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 10. quod probat ex magno fluvio quo irrigabatur: quam etiam sententiam sic indefinitè defendit propter eandem rationem de flumine, Moses Barcepha in libro de paradiso cap. 15. ubi ait: *Necesse est spatiosum admodum atque amplum fuisse paradisum: eius enim rei fidem facit ingens illud flume quo rigabatur.* Abulensis autem Genes. 23. quæst. 98. dat illi circuitum duodecim circiter leucarum: Suarez verò lib. 3. de hominis creatione cap. 6. dicit hoc esse nimis parum, & ad minus æquare magnitudinem unius regni haud parvi, quale est Gallia, vel Hispania. Certè in re tam ardua & obscura, & in tanta opinionum varietate, difficile est quidquam certi definire. Probabilius tamen existimo, paradisum non fuisse locum adeò patentem & spatiosum, ut quidam tradiderunt: Scriptura enim eum appellat hortum, & ait eum locatum fuisse in regione Heden, ad plagam ejus orientalem, atq; in medio ejus fuisse lignum vitæ, & lignum scientiæ boni & mali: quæ omnia satis apertè declarant, ipsum non fuisse adeò spatiosum, ut unius magni regni, qualis est Gallia

lia vel Hispania, amplitudinem adæquaret. Sanè non video, cur viginti aut triginta leucæ nõ sufficerent pro uno horto, & quare, quamvis magnus esset fluvius ille quo paradisus rigabatur, spatium tot leucarum ad ejus decursum nõ esset sufficiens: neque puto Augustinum, aut Mosem Barcepham, majorem requirere longitudinem.

33. Dices primò: Si Adam non peccasset, omnes ejus posteri mansissent in paradiso terrestri: Sed illi in tam exiguo loco manere non potuissent: Ergo paradisus terrestris spatium viginti & triginta leucarum excedit, & ad minus unius magni regni, qualis est Gallia, vel Hispania, magnitudinem adæquat. Minor probatur Cùm primi homines post peccatum ferè ad mille annos viverent, si non intercessisset peccatum, multò longiori tempore vixissent, subindeq; numerosissimam prolem edidissent: Ergo non potuissent simul in paradiso manere, nisi ille sit locus vastissimus & amplissimus, & spatium viginti aut triginta leucarum excedat.

34. Respondeo primò negando Majorem: Nam si status innocentiæ perseverasset, non in solo Paradiso, sed in omni terra, sicut & modo, posteri Adæ habitassent. Unde Adamo & Eva cum justitia originali creatis, *Benedixit illis Deus, & ait: Crescite & multiplicamini, & replete terram*, Genes. 1. Ubi de universa terra nuper à se creata, etiam extra Paradisum, loquitur Deus: ad replendam enim solam terram Paradisi non erat opus tantâ multiplicatione, quantam benedictio illa significabat. Item Moyses ibidem narrat, dixisse Deum homini, ut dominaretur cunctis animalibus, & subjiceret sibi omnem terram; concessit quoque illi, cibi causâ, omnes herbas, & omnes fructus arborum universæ terræ: quæ omnia satis apertè declarant, in statu innocentiæ, non tantùm in Paradiso, sed etiam extra ipsum habitaturos fuisse homines. Et sanè, cùm non omnia in uno loco nascantur, si homines intra Paradisum tantummodo habitassent, nec scientiam rerum naturalium, quæ perceptione sensuum, multisq; experimentis comparatur, consecuti fuissent, nec ex cognitione & contemplatione tantorum Dei operum, quæ in variis mundi locis apparent, honestissimam voluptatem, quæ est suavissimum mentis pabulum, capere potuissent. Adde quod universa terra foret inculta, sylvestris & indecora, si esset deserta, & hominibus vacua, cùm hominis industria & cultura multùm ei ad fertilitatem, amœnitatem, & decorem conferat; imò esset omnino otiosa & in vanum à Deo creata, quod repugnat Scripturæ sacræ, dicenti Isaiæ 45. *Dominus fecit terram, ipse plastes ejus non in vanum creavit eam, ut habitaretur formavit eam.*

Hæc solutio probabilitate non caret, & juxta illam dicendum est, quod si Adam non peccasset, & fœlicissimus innocentiæ status perseverasset, posteri ejus videntes Paradisum non posse cunctos capere, inde multi ad alias se contulissent terras, qui tamen sæpiùs edendi de fructu ligni vitæ causâ, ad Paradisum venissent, vel talem fructum ad se deferri curassent, vel certè secum tantum aut semen talis arboris detulissent, ut ipsum ubi degissent, sererent, vel plantarent.

35. Secundò responderi potest, datâ Majori, negando Minorem: cùm enim in statu innocentiæ homines contra Solis frigorisque injurias, domibus non indiguissent, & in fructibus, herbisque sufficientem cibum habuissent, facilè valde mul-
A tihabitare potuissent in Paradiso terrestri, etsi ille viginti aut triginta leucarum spatium non excederet; præsertim cùm non omnes quotquot tunc erant nascituri, semper in eo mansissent, sed per generationes certis temporibus in cœlum translati fuissent, ut docet Magister in 2. dist. 20.

Dices secundò: Si paradisus terrestris spatium viginti aut triginta leucarum non excedat, quomodo tam diversas terras irrigare possunt quatuor flumina ex illo manantia, & per quatuor mundi partes adeò inter se dissitas discurrere? 36.

Respondeo ad hoc non requiri ingens spatium: nonne enim Danubius & Rhenus vicinissimos habent fontes, & unus descendit per totam Hungariam, & Thraciam, seque post Constantinopolim
B exonerat; alter verò in Holandia? Addo paradisum terrestrem in ea altitudine esse positum, commodè possint inde in quatuor partes valde inter se dissitas quatuor illa ingentia flumina egredi, ut articulo præcedẽti annotavimus.

ARTICULUS V.

Paradisi terrestris amœnitas, & pulchritudo declaratur.

Paradisum terrestrem esse locum amœnissimum & jucundissimum, Moyses apertè de- 37.
C clarat, dum ipsum, *Paradisum voluptatis*, appellat, hoc est amœnissimum & delicatissimum, & quasi in ipsa voluptate & amœnitate positum. Unde Hebræi ipsum vocant גן עדן *Gan Eden*, quod hortus deliciarum interpretatur; nam apud Hebræos גן *Gan* significat *hortum*, עדן *Eden* verò *delicias*. Unde Leonius Parisiensis Presbyter libro 1. historiarum veteris testamenti, quas carmine descripsit, habet hos versus:

Ante hominem factum, pisces, volucresque, ferasq;,
Cùm Deus æquoreis ereptam nuper ab undis,
Arboribus, viridique ornaret gramine terram,
Ipse voluptatis jam tunc oriente remoto,
Montibus in summis hortum plantavit amœnum,
Inde Paradisus, hinc hortus deliciarum:
Et requies meruit, & vita beata videri.

D Mirè etiam SS. Patres ejus pulchritudinem & 38.
amœnitatem extollunt: Basilius enim oratione de Paradiso, his verbis eum describit: *Paradisus locus erat deliciis omnifariam affluens, omnem creaturæ sensibilis exuperans pulchritudinem; ob sublimitatem loci in quo erat, nulla sui parte tenebras admittens, sed exorientium syderum splendore semper illustratus; in quo nulla erat immodica ventorum vis, nulla tempestatum procella nullius hyemis horror, non nimia veris humiditas, non torrens æstatis ardor, non molesta & noxia autumni siccitas, sed temperata & pacifica omnium temporum inter se consonantium unio; ita ut quod in quaque anni tempestate optimum & jucundissimum est, in se haberet, veris amœnitatem, ubertatem æstatis autumni hilaritatem, hyemis*
E *otium & quietem: ejus terra pinguis erat & mollis, omniumque bonorum & voluptatum fertilis; quam verissimè dixisses fluere lacte & melle.*

Similia habet Damascenus lib. 2. de fide cap. 11. ubi sic discurrit: *Quia verò Deus plasmaturus erat hominem ad suam imaginem & similitudinem, tanquam quendam regem & principem universæ terræ, & eorum quæ in ea sunt, præstruxit ei quandam veluti regiam, in qua diversans, beatam & omni ex parte fœlicem deduceret vitam. Et ipsa est divinus Paradisus, Dei manibus in Edem plantatus, lætitiæ & voluptatis omnis promptuarium: Edem enim voluptas interpretatur. In oriente verò omni terrâ*

terrâ excelsior collocatus est optimâ temperie, & aere subtilissimo atque purissimo splendidus; plantis semper virentibus insignis, odoris suavitate refertus, plenusque lumine, universæ sensibilis venustatis & pulchritudinis superexcedens intelligentiam; divinus profectò locus, ac dignus eius qui ad imaginem Dei creatus est incolatu. Unde Marius Victor lib. 1. in Genesim:

Illic quæque suis dives stat fructibus arbor,
Pomaque succiduus pelluntur mitia Pomis.
Quæ jucunda epulis, & miri plena vigoris,
Membra animosque fovent, pascuntque sapore & odore.
Sidereos hîc terra vibrat distincta colores,
Semper flore novo frondens, fructuque recenti.
Hîc fragiles solvunt calamos, animata vigore
Muneris ambrosij, spirantia cinnama odores:
Omnia certatim hunc congesta putabis in hortum.

40. Demum Alchimus Avitus, Paradisi terrestris amœnitatem his versibus celebrat:

Hîc ver assiduum cœli clementia servat.
Turbidus Auster abest, semperque sub aere sudo
Nubila diffugiunt, jugi cessura sereno.
Nec poscit natura loci quos non habet imbres,
Sed contenta suo dotantur germina rore.
Sic cùm desit hyems, nec torrida ferveat æstas:
Fructibus autumnus, vel floribus occupat annum.

Quibus verbis Paradisi terrestris amœnitatem & præstantiam quatuor potissimùm in rebus positam fuisse declarat: nempe in cœlo & aere, in aquis, & ipso terræ solo. In cœlo summa erat salubritas, & omni tempore suavissima quædam æquabilitas, quæ tanquam perpetuum quoddam ver causabat. In aëre magna erat serenitas & puritas, subindeque magna claritas: quia ut ait Beda, puritati aëris claritas lucis proportionatur. Aquarum ingens erat copia irrigantium Paradisum: unde in magnis laudibus Sodomæ, antequam subverteretur, illud memoratur in primis Genes. 13. quod tota terra irrigaretur à Jordane fluvio, *sicut Paradisus Domini.* Terra etiam Paradisi optima erat & fertilissima ac sponte, sine labore & molestia hominis (non tamen sine ejus cultura) proferens quæcumq; omnes sensus hominis suavissimâ possent jucunditate & voluptate complere: gustui enim sapidissimas herbas & dulcissimos fructus suppeditabat; odoratui flores suavissimos, ac pretiosissima aromata producebat; visum quoque varietate colorum & figurarum venustate recreabat: unde Scriptura ait: *Produxit Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suave:* quibus verbis significat quod in Paradiso erant ligna, non solùm ob necessitatem cibi, sed etiam ad delectationem visus, ut scilicet delectaretur homo in videndo tam pulchram varietatem. In alijs etiam locis Scripturæ, Paradisi pulchritudo ex varietate arborum, quæ nunquam comam aut virorem perdebant, mirum in modum commendatur: nam Ezechiel. 31. Spiritus Sanctus mirabilem Luciferi pulchritudinem describens, ait: *Cedri non fuerunt altiores illo in Paradiso Dei, & abietes non adæquaverunt summitatem eius.* Et iterum: *Omne lignum paradisi non est assimilatum illi, neque pulchritudini eius.* Item in Paradiso terrestri auditus lenissimo spirantium aurarum sonitu, & dulci avium concentu demulcebatur; ut nullus esset sensus, qui sibi propriâ voluptate careret. Denique omnia tunc in veritate illi primæ rerum institutioni & fœlicissimo statui innocentiæ conveniebant, quæ Poëtæ mendaciter adscribũt aureæ ætati Saturni, per illam aliquantulum sub-

A olfacientes, atque procul quasi in tenui caligine prospectantes illam fœliciorem rerum conditionem, quæ ante hominis lapsum florebat. Quod igitur de prima mundi ætate canit Ovidius, in mundi exordio & innocentiæ statu verum erat.

Ver erat æternum, placidique tepentibus auris
Spirabant Zephyri: natos sine semine flores,
Mox etiam fruges, tellus inarata ferebat:
Nec renovatus ager, gravidis carebat aristis. 41.

Potest etiam Paradisi amœnitas & præstantia ex fine ob quem à Deo conditus est suaderi. Nam, ut supra ostendimus, Deus illum condidit, ut esset consentaneus locus fœlicitati & innocentiæ, B & ut incomparabilem cœlestis Paradisi pulchritudinem adumbraret in terris. Unde meritò Damascenus loco suprà relato dixit, Paradisum fuisse *omnis lætitiæ & voluptatis promptuarium, universæ sensibilis venustatis intelligentiam excedens.* Atque, ut suprà etiam ex Abulensi annotavimus, Paradisus, *quasi patens Dei visum*, rectè dictus est: ejus quippe habitatio erat veluti quædam cœlestis gloriæ prælibatio & prægustatio. Sicut enim Beati in cœlo nullum habent à quo declinent malum, & omne habent quo perfruantur bonum: ita primi parentes in Paradiso terrestri omnium bonorum copiâ affluebant, absq; ullius prorsus mali experimento; ita ut nihil C optare possent, quod ibi non esset, & nihil horrere aut timere, quòd ibi esset, ut eleganter expendit Augustinus 14. de civitate Dei cap. 10. his verbis: *Quid timere aut dolere poterant in tantorum tanta affluentia bonorum; ubi non aberat quidquam quod bona voluntas non adipisceretur, neque inerat quod carnem vel animum hominis fœliciter viventis offenderet, vel in aliquo molestaret?*

ARTICULUS VI.

De arbore vitæ.

Etsi in Paradiso omnia genera arborum fuerint, tam earum quæ ad oblectandum aspectum, quam aliarum quæ ad suavitatem cibi ho- 42.
D minis pertinebant, ut art. præcedenti declaravimus: Scriptura tamen specialiter meminit duplicis arboris in medio paradisi plantatæ, nimirum arboris vitæ, & arboris scientiæ boni & mali. *Produxit* (inquit) *etiam Dominus Deus lignum vitæ in medio Paradisi, lignumque scientiæ boni & mali.* Unde Marius lib. 1 in Genesim:

Hinc arbor vitæ, celsis petit aëra comis:
Illinc diversos nocitura peritia fructus
Notitiam rerum suspendit ab arbore tegis.

Prima, *arbor vitæ* dicebatur, quia ejus fructus 43.
habebat virtutem conservandi vitam hominis, fortificando virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Un-
E de Augustinus 14. de civit. cap. 26. *Cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, & lignum vitæ ne senectus eum dissolveret.* Et in libro de quæstionibus veteris & novi testamenti asserit, quod *vitæ arbor, medicinæ modo, corruptionem hominis prohibebat.* Sed

Notandum est, quod in Hebræo pro *ligno vi-* 44.
tæ, ponitur *lignum vitarum:* primò quia homini vitam longissimam, & quæ esset instar multarum vitarum, quas nunc homines agunt, tribuebat: secundò, quia vitas omnes (vegetativam, sensitivam, & rationalem) in suo robore conservabat, ut ibidem exponit Cajetanus: tertiò quia non uni tantùm Adamo, sed & omnibus ejus posteris, si innocentiæ status perseverasset,

vitam illam immortalem suppeditasset: denique quia dupliciter fovebat & sustinebat vitam hominis; in primis enim consumptum vi caloris humorem naturalem fructus illius arboris resarciebat, ac reficiebat; idq; erat illi comune cum fructibus aliarum arborum Paradisi: deinde humorem naturalem imminutum ac deperditum redintegrabat, pari puritate & sinceritate ei quam priùs habuerat etiam in ortu hominis; ipsum etiam calorem naturalem ita corroborabat, ut etiamsi continuò agendo nonnihil pateretur, beneficio tamen illius cibi ita confirmaretur, ut nunquam debilitatus flaccesceret, unde senectus nascitur, & plures qui senectutem comitantur defectus naturales; & uterque iste effectus proprius erat illius arboris.

45. Disputant verò Theologi, an talis vis servandi hominem à corruptione fuerit ei naturalis, vel supernaturalis? quibusdam cum Divo Bonaventura in 2. dist. 17. affirmantibus eam fuisse supernaturalem, & divinitùs inditam ligno vitæ, ad eum modum quo Sacramentis novæ legis inest virtus causandi gratiam: alijs verò cum Hugone à S. Victore, annot. in 2. cap. Genesis, contendentibus eam fuisse naturalem, & adinstar medicinæ, corruptionem hominum prohibuisse; quamvis inter naturales singularis & extraordinaria esset, atq; naturæ miraculum existimari posset. Et hæc sententia multò videtur probabilior, & Scripturæ conformior: Nam si virtus arboris vitæ fuisset supernaturalis, non adfuisset illi post peccatum hominis, nec peccatori homini profuisset: Atqui fuisse illam virtutem in arbore vitæ post peccatum hominis, apertè ostendit Divina Scriptura, narrans propterea Deum singulari custodiâ aditū Paradisi munivisse, & ante ipsum Cherubim cum flammeo gladio posuisse, ne homo ad Paradisum auderet intrare, & fructum arboris vitæ comedens, viveret in æternum: Ergo &c. Sicut igitur virtus sacramentorum, quia supernaturalis est, in eo qui cum peccato ea suscipit, effectus suos non operatur; ita si virtus arboris vitæ fuisset supernaturalis, nihil profectò peccatori homini profuisset, nec ad custodiendam arborem vitæ opus fuisset ullo præsidio, sed satis fuisset Deum non assistere illi arbori ad effectum illum operandum.

46. Addo quod D. Thomas 1. p. qu. 97. art. 4. sic ait: *Non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quantò aliqua virtus est major, tantò imprimit durabiliorem effectum; unde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat à corruptione usque ad determinatum tempus, quo finito vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ.* At si virtus ligni vitæ esset supernaturalis, hæc argumentatio esset invalida: quis enim dubitet ipsum virtute supernaturali potuisse hominis vitam tempore infinito conservare? Ergo vis illa ligni vitæ naturalis erat.

47. Nec obstat quod ait Augustinus lib. 8. de Genesi ad litt. cap. 4. *Erat ei* (scilicet Adamo) *in lignis cæteris alimentum, in isto sacramentum.* Nam virtus illa ligni vitæ dicitur in se continuisse sacramentum, non quia supernaturalis erat, & similis virtuti causandi gratiam, quæ inest sacramentis novæ legis, sed quia mysticè adumbrabat & figurabat Christi virtutem, ad gratiam & gloriam, seu vitam æternam conferendam.

ARTICULUS VII.

De arbore scientiæ boni & mali.

De arbore vitæ dictum est: proximè sequitur arbor scientiæ boni & mali; de qua primò quæri potest, in qua specie arborum fuerit? sed 48.

Breviter respondeo, duas circa hoc esse Anthorum sententias. Prima docet arborem illam fuisse ficum: quia primi parentes ex folijs ficulneæ fecerunt sibi perizomata, quibus suam nuditatem contegerent, ut dicitur Genes. 3. Secunda asserit illam fuisse malum, propter id quod scriptum est in Canticis c. 8. *sub arbore malo suscitavi te: ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua.*

Sed existimo hujus magis curiosæ quàm utilis quæstionis resolutionem esse prorsus impossibilem; cùm Scriptura & SS. Patres de ea arbore nihil planè referant, ex quo dignosci possit in qua specie illa fuerit. Secunda tamen opinio majorem videtur habere probabilitatem & apparentiam: Tostatus enim super cap. 13. Genesis qu. 164. satis probabili argumento ostendit talē arborem non fuisse ficum, scilicet vel eo ipso quod ex folijs ficûs primi parentes sibi fecerunt perizomata, quibus suam tegerent nuditatem. Nam cùm statim ut comederunt fructum vetitū, senserint & malum in quod incurrerant, & bonum quo fuerant privati, haud dubiè ingens illius arboris, ex qua tantum damnum perceperant, horror & odium eos invasit: timuissent igitur ejus folia contrectare, & sibi in usum vestis admovere, majus aliquod malū ex ea sibi metuentes. Addo quod Genes. 3. dicitur arborem illam fuisse *pulchram oculis, & visu delectabilem*; quod profectò in arborem ficûs minimè quadrat.

Deinde quæri solet, cur arbor illa, *arbor scientiæ boni & mali*, appellata sit? Cui etiam interrogationi breviter respondeo cum D. Augustino lib. 14. de civit. cap. 17. Magistro sent. in 2. dist. 17. & D. Thoma 1. p. quæst. 102. art. 1. ad 4. sic dictam esse illam arborem ab eventu, & ex eo quod esum illius consecutum est: accidit enim homini, ut tunc ex periculo cognosceret discrimen inter bonum quo ante peccatum fruebatur, & malum in quod peccando incurrit, ideòque scientiam haberet boni & mali, videlicet, ut vocant Theologi, experimentalem. Nam licèt antea speculativè nosset Adam discrimen boni & mali, post peccatum tamen practicè & per experientiam id magis cognovit: sicut medicus scientiâ medicinæ cognitam habet differentiam sanitatis & ægritudinis, eam tamen ipse, amissâ sanitate, & in morbum delapsus, novâ quadam ratione scilicet per experientiam, meliùs agnoscit. Quemadmodum igitur puteus quem foderunt servi Isaac, *puteus jurgij seu calumniæ*, appellatus, ex jurgio & contentione quæ fuit inter pastores Geraræ, & pastores Isaac, ut habetur Genes. 26. sic ab eventu arbor scientiæ boni & mali dicta est, *quia post eius esum homo per experimentum pœna didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum*, ut ait S. Thomas loco citato. Idem eleganter expressit Basilius Seleuciensis orat. 2. de Adam, his verbis: *Tanquam in tabula, præceptum in arbore præscribens, latentem intus discernendi scientiam excitavit; obedientiæ & inobedientiæ discrimen ad arborem adscribens Inde cognoscibile boni & mali lignum dicitur. Nam ab ijs quæ ille perdoctus est, lignum nomen accepit; & huius disciplina, arboris est appellatio.* 49.

Potest

50. Potest etiam dici cum Ruperto lib. de Trin. & operibus ejus cap. 27. & Tostato super cap. 13. lib. Genes. qu. 154. & 155. nomen illud *scientiæ boni & mali* indictum fuisse ei arbori propter mendacia verba & fallacia promissa serpentis, qui primos parentes ad edendum ex ea pellexit & impulit, mendacissimis verbis ipsis promittens, quòd forent sicut Dij scientes bonum, & malum. Ex quo intelliges, absurdam esse Josephi sententiam lib. 1. antiquit. aientis, ideo arborem illam, *arborem scientiæ boni & mali*, appellatam esse, quòd ejus fructus, si ederetur ab homine, ejus ingenij acumen augeret, subindeque multùm ad acquirendam scientiam conferret: nam si ita res se habuisset, promissum serpentis factum Evæ verum fuisset; quod tamen fuisse mendax & fallax, SS. Patres unanimiter docent.

ARTICULUS VIII.

De fonte paradisi, & quatuor ejus fluminibus.

51. MOyses Genes. 2. paradisum terrestrem describens, ait, quòd in medio ejus erumpebat magnus fons, qui in quatuor capita, seu ingentia flumina dividebatur, quorum nomina erant Phison, Gehon, Tigris, & Euphrates.

De illo fonte paradisi dubium est, an intra paradisum dividatur in quatuor illa capita, seu flumina, vel extra paradisum?

Respondeo utrumq; esse probabile; plures enim satis rationabiliter existimant, quòd statim in prima eruptione aquarum de fonte, ille in quatuor capita, seu flumina dividebatur ad irrigandum paradisum. Alij verò non improbabiliter cum Basilio & Isidoro sentiunt, quòd primò fluvius aliquis fluens de fonte illo irrigat totum paradisum, & postea aquæ ejus de loco paradisi descendentes, ad radices ejus magnos pariunt lacus totam paradisi terram ambientes, ut ex nulla parte paradisus adibilis sit; & quòd ex illis lacubus emergunt quatuor flumina recensita, quæ per varias orbis regiones discurrunt.

52. Porrò de fonte illo paradisi scribit Rupertus libro 2. de Trinit. & operibus ejus cap. 24. & 29. rem quam arbitror Lectori fore mirabilem magis quàm credibilem: *Aquarum natura* (inquit) *per se salsa est, nec idonea potui, sicut in seipso ostendit mare: ascendens autem de abysso, quæ est matrix omnium aquarum, in illam quasi magni corporis terræ mammam, id est paradisi fontem, quodammodo lacteam assumit dulcedinem, & irrigat universæ terræ superficiem, ut juxta Psalmistam, potent omnes bestiæ sylvæ, & expectent onagri in siti sua: imò ut dulcesceret omnis terra ad nutricandam herbam virentem, lignumque pomiferum, quod jussa erat terra producere: atque hoc potissimùm valet in terris orientalibus, non solum panis & vini, sed etiam pretiosorum aromatum, metallorum, ac lapidum fertilissimis. Omnes igitur aquæ potabiles & salubres, ubicunque fluant, & undecunque appareant, de fonte paradisi per occultos meatus originem trahunt, & ex ejus dulcedine hoc habent, ut potabiles & salubres sint; & quemadmodum jecur in corpore animalis fons est sanguinis, ut docent Physici, cunctis per corpus sparsis venis sanguinem dispensans, atque hoc ministerio vitam animalis conservans: sic ille fons universam terram per occultas venas irrigans, vegetat, & in multos redundat fontes & flumina.*

53. De duobus ultimis fluminibus à Moyse recensitis, nulla est apud Authores controversia: constat enim illos habere originem in montibus Armeniæ majoris; cursum per Mesopotamiam, Assyriam, & Chaldæam; exitum verò in sinum Persicum: & unum vocari Tigrim, quòd velocissimè & rapidissimè currat instar tigridis, vel sagittæ, quam Persæ & Medi tigrim appellant, teste Curtio: alium verò dici Euphratem, à voce Hebræa פרה *Parah* significante fructificare & fœcundare, eò quòd ad modum Nili exundans terras riget & fœcundet. Undè Cicero 2. de natura Deorum: *Mesopotamiam* (inquit) *fertilem efficit Euphrates, in quam quot annos quasi novos agros invehit.* Et Lucanus lib. 3. de eodem fluvio eleganter ait:

sparsus in agros
Fertilis Euphrates, Phariæ vice fungitur undæ.

De duobus verò primis fluminibus, quæ Moyses *Phison & Gehon* appellat, disputant Scripturæ Interpretes, quænam illa sint; Cosmographi enim nullam eorum fecère mentionem, sed meminerunt tantùm Tigris & Euphratis. Undè aliqui existimant Phison & Gehon non esse diversa flumina è Tigri & Euphrate, sed quasdam illorũ eruptiones, seu alveos: magnis enim fluminibus sæpe contingit in varios dispartiri alveos, quos vulgus ramos vel brachia appellat, ut patet in Danubio, Nilo, & Pado, seu Eridano. Ita Pererius in Genesin lib. 3. de paradiso. 54.

Alij probabilius censent, hæc quatuor flumina esse prorsus inter se diversa, & fluvium, qui nominatur Phison, esse Gangem, Indiæ flumen, illumque, qui dicitur Gehon, esse Nilum, qui transit per Ægyptum, & peragrat terram Æthiopiæ, cui dominatur magnus Abissinorum Monarcha, quem vulgus Pretejoannem appellat. Sic docet Josephus lib. 1. Antiquit. cap. 2. Ambrosius lib. de paradiso cap. 3. Augustinus lib. 8. de Genes. ad litt. cap. 7. Hieronymus in libro tradit. Hebraic. & epistolâ 4. ad Rusticum monachum, Epiphanius in Ancorato, & in epistola ad Joannem Hierosolymit. & plures alij SS. Patres ac Scripturæ Interpretes: idque insinuare videtur Scriptura Jeremiæ 2. nam ubi vulgata editio habet: *Quid tibi vis in via Ægypti, ut bibas aquam turbidam?* in septuaginta Interpretibus legitur, *ut bibas aquam Gehon.* Et S. Hieronymus in commentario hujus loci testatur, semper in communi editione fuisse *Gehon.* Neque repugnat vulgata editio cum editione Septuaginta; siquidem aquam Nili, qui à Septuaginta Interpretibus dicitur *Gehon*, verè turbidam esse testatur in eodem loco S. Hieronymus. Item Ecclesiastici 24. de viro sapiente dicitur: *Qui adimplet quasi Phison sapientiam, & sicut Tigris in diebus novorum: qui adimplet quasi Euphrates sensum; qui multiplicat quasi Jordanis in tempore messis; qui mittit disciplinam sicut lucem, & assistens quasi Gehon in die vindemiæ.* Quo loco Rabanus, Jansenius, & alij Interpretes, per Phison Gangem; per Gehon, Nilum intelligi volunt: nam Ganges est flumen amplissimum, & hoc ipsum significat nomen *Phison*, dicitur enim à verbo Hebræo פשׁ *Pasch*, quod est redundare, quia magis quàm cætera flumina impleri solet; & ad hanc etymologiam allusit Ecclesiasticus dicens: *Qui adimplet quasi Phison sapientiam.* Nilus verò incremẽtum accipere incipit post solstitium æstivum, & in tempore vindemiæ plenissimũ esse solet; & ideo subditur loco citato: *Et sicut Gehon in die vindemiæ.* 55.

Præterea, ut rectè notavit Jansenius, comparare volens Ecclesiasticus sapientiam Dei quinq; celeberrimis fluminibus, descripsit ea flumina illo ordine, quem verè inter se habent: primus

mus enim ab Oriente est Ganges, secundus Tigris, tertius Euphrates, quartus Iordanis, ultimus Nilus. Undè ipse ordo narrationis cogit, ut per Phison intelligamus Gangem, per Gehon Nilum; cùm videamus primo loco nominari Phison, ultimo loco Gehon; neque ulla ratio esse possit, cur Jordanis priùs nominatus sit, quàm Gehon, nisi quia prior est quoad situm.

Denique si Phison & Gehon non essent diversa flumina à Tigri & Euphrate, sed eorum exundantia, vel eruptio, Moyses quatuor flumina, quæ oriuntur è paradiso, describens, debuisset priùs recensere Tigrim & Euphratem, & postea Phison & Gehon, ut manifestum est: hoc autem non fecit, sed primò Phison & Gehon, deindè Tigrim & Euphratem nominavit: Ergo &c. Similiter si Phison & Gehon non essent flumina maxima & celeberrima, sed brachia tantùm, seu rami Tigris & Euphratis, ineptè omninò Ecclesiasticus summam divinæ sapientiæ affluentiam illis fluminibus comparâsset, loco supra relato: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. Addo quòd Phison & Gehon dicuntur in Scriptura varias circuire regiones: At illa duo capita, quæ ex divisione Tigris & Euphratis nascuntur, brevissimo, rectissimoque tractu in mare Persicum demerguntur: Ergo idem quod priùs.

ARTICULUS IX.

Num extet adhuc paradisus terrestris?

56. NEgant Recentiores aliqui, existimantes Paradisum post Adæ casum paulatim aboleri cœpisse, ac tandem diluvio obrutum & dissipatum fuisse, funditùsque perijsse. Primus hujus sententiæ assertor fuit Eugubinus, quem ex Scholasticis secuti sunt Esthius in 2. sent. dist. 17. §. 18. & Suarez tomo 2. in 3. p. disp. 55. sect. 1. licèt lib. 3. de hominis creatione & statu innocentiæ cap. 6. oppositum doceat. Ex Interpretibus verò Scripturæ, Oleaster in 2. & 3. cap. Genes. Jansenius in concordia cap. 143. Maldonatus in cap. 27. Matth. Pererius lib. 3. in Genes. quæst. 5. Genebrardus lib. 1. Chronograph. & alij eandem sententiam tenent.

§. I.

Pars affirmativa, ut probabilior, eligitur.

57. NIhilominùs paradisum adhuc extare, celebris & perantiqua sententia est, ingenti SS. Patrum, veterum & recentium Theologorum, nec non Scripturæ Interpretum agmine vallata, ut ostendit noster Malvenda in suo paradiso c. 82. & in Antichristo lib. 10. cap. 4. eamque etiam tàm acriter defendit noster Sixtus Senensis lib. 5. Bibliothecæ annot. 36. ut dicat Eugubini opinionem, asserentis quòd Henoch & Elias non sint in paradiso terrestri, *à rectæ fidei regula exorbitare, Patribus contradicere, & divinæ Scripturæ esse adversam.*

58. Sed quidquid sit de tàm severa & acri censura, existimo sententiam, quæ adhuc paradisum superesse docet, Scripturæ sacræ, SS. Patrum, & celebriorum Theologorum doctrinæ magis esse consonam, subindeque alteri præferendam.

Primum ostenditur ex cap. 44. Ecclesiastici, ubi sic dicitur: *Henoch placuit Deo, & translatus est in paradisum, ut det gentibus pœnitentiam.* Quibus verbis Scriptura apertè declarare videtur, Henoch asservari vivum in paradiso, ut extremo mundi & Antichristi tempore veniat, & o-

A mnibus pœnitentiam prædicet, ut exponunt Strabius, Lyranus & alij; subindeque adhuc extare paradisum terrestrem, & aquis diluvij non fuisse destructum.

Nec valet si dicas, in Græcis exemplaribus non haberi vocem illam, *in paradisum*, sed tantùm legi: *Henoch placuit Deo, & translatum est exemplum patientiæ generationibus, vel ætatibus.* Nam præterquam quòd vulgata editio, in qua vox illa habetur, à Tridentino & à tota Ecclesia recepta & approbata fuit, Feuardentius asserit, nonnullos Græcos codices eam habere: undè vulgatus Interpres eam adjecit, vel quia in Græcis codicibus suo tempore legit, vel quia divino instinctu hanc esse mentem Authoris, & commu- 59.
B nem Ecclesiæ sensum, vidit, ut Jansenius loco citato annotavit.

Non obstat etiam, quòd alij dicunt, nempe paradisi nomen esse æquivocum, & interdum in Scriptura significare hortum, vel locum quemvis amœnum & jucundum: undè etsi Henoch dicatur translatus in paradisum, non propterea cogimur intelligere positum in illo paradiso voluptatis, in quo fuit Adam, sed in loco alio terræ secreto, qui propter delicias & amœnitatem rectè dictus sit paradisus. Non valet, inquam, hæc responsio. Primò quia vox *paradisus*, quando in Scriptura generaliter hortum quemvis & pomarium significat, semper ponitur cum 60.
C quibusdam adjunctis, ut Cantic. 4. *Emissiones tuæ paradisus malorum punicorum*: at cùm solitariè & absolutè ponitur, non indicat nisi illum paradisum per antonomasiam, quem Deus initio pro habitatione hominis innocentis in orientali terra plantavit; aut illum alium, cujus hic terrestris figuram & typum gerit, nempe cœlestem illum & divinum, qui est spirituum beatorum domicilium: undè cùm de hoc secundo locus ille Ecclesiastici intelligi nequeat, necesse est ibi accipi pro paradiso illo terrestri, in quo Adam fuit positus. Secundò vulgatus Interpres, ut suprà dicebamus, vocem illam, *in paradisum*, addidit propter communem Christianorum traditionem,
D asserentium Henoch & Eliam vivere in paradiso: At certa Christianorum persuasio est, eos in illomet paradiso, à quo pulsus fuit Adam, vitam degere: Ergo de eodem paradiso prædictus Ecclesiastici locus intelligendus est. Undè

Tertiò alij respondent, ex verbis illis Ecclesiastici haberi quidem, Henoch translatum fuisse in paradisum illum terrestrem, à quo Adam post peccatum depulsus est, at non propterea indè sequi, vel paradisum illum nunc existere, vel Henoch & Eliam in eo commorari: nam cùm Henoch sexcentis annis, ut ex Scriptura colligitur, ante diluvium translatus fuerit in paradisum, potuit quidem toto illo tempore sexcentorum annorum in paradiso versari; sed 61.
E paradiso per diluvium everso non jam ibi mansit, sed in alium locum translatus est.

Sed contrà primò: Non est verisimile Henoch per varia tempora mutâsse loca, & primò in paradisum terrestrem, deindè in alium locum deportatum esse. Secundò, si tempore, quo Siracides scribebat, Henoch non erat in paradiso, quid opus erat dicere, eum translatum in paradisum ad prædicandam gentibus pœnitentiam, si ad prædicandam gentibus pœnitentiam, non indè, sed ex alio loco, ubi non degit, venturus est? verba enim Ecclesiastici id palàm indicant, nempè Henoch positum esse in paradiso, ut indè

suo

suo tempore redeat in sæculum ad prædicandam gentibus pœnitentiam, ut veteres Scripturæ Interpretes semper intellexêre. Tertiò, ut supra arguebamus, vulgatus Interpres vocem illam *in paradisum*, addidit, propter communem Christianorum traditionem &c. Sed communis Christianorum traditio docet, Henoch in paradisum translatum, ibi cum Elia mansurum usq; ad tempora Antichristi: Ergo &c. Deniq;, ut infra ostendemus, paradisus terrestris per diluvium destructus non est: Ergo hæc responsio falso, aut saltem dubio & incerto nititur fundamento.

§. II.

SS. Patrum & Theologorum testimonia.

62. PLura refert Malvenda loco citato cap. 83. SS. Patrum testimonia, ex quibus paradisum adhuc extare manifestè colligitur. Inprimis enim D. Irenæus lib. 5. adversus hæreses cap. 5. affirmat Apostolicam traditionem esse, Henoch & Eliam nunc manere in paradiso; idque se didicisse asserit à presbyteris, qui fuerunt Apostolorum Discipuli. Idem docent Justinus Martyr qu. 85. ad Orthodoxos, Anastasius epistolâ, quòd *Nycana Synodus sit recipienda*, Augustinus l. 1. de peccat. meritis & remissione c. 3. ubi ait, quòd Henoch & Elias in paradiso de ligno vitæ pascuntur, sicut Adam ante peccatum, qui habebat de lignorum fructibus refectionem contra vetustatem. Item Hieronymus epist. 61. Henoch & Eliam *paradisi colonos* appellat. Denique S. Thomas 3. p. qu. 49. art. 5. ad 2. ait: *Henoch raptus est in paradisum terrestem, ubi cùm Elia simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi.* Idem docent plures Scholastici, & Scripturæ Interpretes, quos idem Malvenda ibidem recenset: undè Feuardentius in notis ad caput citatum S. Irenæi dicit: *Huic sententiæ tot suffragantur Authores, ut ab ea non discedere, mihi religio sit.*

Secundò plures ex SS. Patribus paradisi pulchritudinem & delicias ita describunt, ut eum adhuc extare, & de re præsenti se loqui manifestè ostendant, ut Tertullianus l. de judicio Domini c. 8. Lactantius Firmianus, seu si quis alius est Author carminis de phœnice, Marius Victor l. 1. carminum in Genesin; Alcimus Avitus l. 1. de initio mundi, Isidorus l. 14. Etymol. c. 13. & Damascenus l. 2. fidei c. 11.

Tertiò alij docent, idcircò in Ecclesia hunc vigere morem, ut ad Orientem conversi adoremus, quia in ea mundi parte situs est paradisus; ut Athanasius qu. 37. ad Antioch. Cyrillus Jerosolymitanus Catechesi mystagogicâ 1. Basilius, Gregorius Nyssenus, & Severus, citati à Moyse Barcepha lib. de paradiso cap. 13.

Quartò alij Gangem, Nilum, Tigrim, & Euphratem, etiam hoc tempore ex fonte illo, qui paradisum irrigabat, & ex ipso paradiso profluere, occultisque sub terram cuniculis in diversis mundi regionibus conspicuos fontes aperire dicunt; ut Augustinus lib. 8. de Genesi ad litt. Rupertus lib. 2. in Genes. cap. 24. & 29. Moyses Barcepha lib. de paradiso cap. 21. & Theodoretus quæst. 29 in Genes.

Quintò alij asserunt, paradisum terrestrem quadam perpetuitate & incorruptione esse donatum. Ita Theophylus Antiochenus Episcopus, qui tempore Marci Aurelij floruit, lib. 2. ad Antolycum, ubi sic ait: *Paradisus æternitate donatus, in medio cœli & terræ consistit, quantùm ad amœnitatem & pulchritudinem attinet.* Æternitate donatum dicit, quòd tamdiu staturus sit, quamdiu mundus, ut rectè observat Malvenda. Similiter S. Athanasius qu. 48. ad Antiochum quærit, *an corruptibilis dicendus sit paradisus, vel incorruptibilis?* Cui quæstioni sic respondet: *Neque corruptioni eum obnoxium dicimus in morem nostrarum plantarum & fructuum, quæ à putredine & vermibus arroduntur; neque tamen planè vicissim incorruptibilem secundùm futuri sæculi incorruptibilitatem; sed respectu nostrorum fructuum & hortorum, omni corruptione est superior; ad futuram verò bonorum gloriam, quam oculus non vidit, nec auris audivit, inferior est, & creditur.*

Denique D. Augustinus l. 2. de peccato originali adversus Pelagium & Celestium c. 23. licèt dicat non pertinere ad fidem, *qualis, vel ubi sit paradisus*, subjungit tamen: *Cùm tamen esse illum fides Christiana non dubitet.* Similiter Moyses Barcepha lib. de paradiso cap. 13. ait *Basilium, & ejus fratrem Gregorium Nyssenum, atque præter hos Dominum Severum, complures que alios opinari, paradisum ad Orientalem terræ regionem extare.* Quibus in locis notanda sunt verba illa temporis præsentis, *esse*; *extare*, quæ paradisum adhuc subsistere apertè declarant.

SS. Patribus adjungi possunt Doctores Scholastici & Scripturæ Interpretes, qui unanimi ferè consensu in eandem sententiam conspirant, & paradisum adhuc existere asserunt. 63. Eos lato calamo refert, & citat Malvenda loco citato, addens nullum Theologorum ante Petrum Lombardum, & nullum post ipsum, usque ad Eugubinum repertum esse, qui innuerit paradisum non extare, aut diluvio perijsse. Similia habet Ambrosius Catharinus in cap. 2. Genesis dicens: *An nunc maneat ille paradisus cum suo ornatu, non videtur trahendum esse in dubium, cùm omnes Doctores, quos hactenùs legi, existimàrint eum adhuc manere, & ibi esse Henoch & Eliam.*

§. III.

Ratio fundamentalis nostræ sententiæ.

RAtio fundamentalis nostræ sententiæ potest sic breviter proponi. 64. Si aliqua ratio urgeret ad dicendum, paradisum terrestrem non ampliùs extare, maximè quia esset destructus aquis diluvij: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major est præcipuum, & ferè unicum fundamentum adversæ sententiæ. Minor verò sic ostenditur: Scriptura & SS Patres testantur Henoch non perijsse tempore diluvij, sed speciali Dei providentiâ ab aquis diluvij fuisse servatū: At convenientior hujus providentiæ & conservationis modus excogitari nequit, eo, qui asserit, speciali Dei miraculo effectum esse, ut aquæ diluvij paradisum non attigerint: Ergo paradisus terrestris aquis diluvij destructus non est. Major patet ex supra dictis: Minor verò suadetur referendo absurdos & ineptos modos, quos excogitàrunt Adversarij, ut Henoch à diluvij aquis præservarent. Pererius enim & Viegas aiunt ipsum fuisse sublatum in aëris oras, aquis diluvij superiores, & suspensum in aëre toto illo eluvionis integro anno permansisse. Alij dicunt eum inter medios diluvij vortices inter immanes aquarum moles servatum esse, uti Jonam in profundo maris, & ventre Ceti. Nonnulli addūt forsan in arcæ Noë angulo aliquo humanis oculis invisibilem delituisse, vel Angelum parvam arculam, ubi clausus servaretur, ipsi fecisse: Sed hæc sunt meræ divinationes & somnia, risu magis, quàm refutatione digna: Ergo &c.

§. IV.

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

65. OBjiciunt inprimis Adversarij: Paradisus terrestris constabat arboribus, plantis, floribus, & alijs rebus naturâ suâ corruptibilibus & generabilibus; unde etiam homine non peccante, non duraturas semper easdem numero arbores & plantas, probabilissimum est, & videtur colligi ex sacro textu dicente: *Tulit Dominus Deus hominem, & posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur, & custodiret illum*: his enim verbis significare videtur, quòd Adam in paradiso terrestri (licèt sine molestia, imò cum recreatione) operari debeat, putà inserere aliquas arbores, putare, plantare &c. sicque hortum illum amœnissimum sibi custodire & conservare: Ergo cum homo desit jam, qui hæc præstet, ne dicamus Angelos esse hortulanos, videtur dicendum, illas arbores senio tabuisse, & à fortiori flores, & herbas, quæ naturâ suâ minùs durant; ac tandem sic paradisum penitùs perijsse. Quòd si propterea quis diceret, Henoch illuc translatum excolere paradisum, adhuc magna restat difficultas; nam à peccato Adami ad translationem Henoch intercessêre nongenti octoginta septem anni: non est autem credibile arbores, herbas, plantas, floresq; paradisi terrestris tamdiu potuisse durare.

66. Respondent aliqui, Deum providentiâ quâdam speciali & extraordinariâ miraculosè conservâsse paradisum terrestrem usque ad translationem Henoch: qui modò unà cum Elia hortum illum deliciarum excolit; unde (ut supra vidimus) S. Hieronymus eos *paradisi colonos* appellat. Existimo tamen, Cherubini paradisi custodis, aut alterius Angeli operâ potuisse Deum sine miraculo illum conservare usq; ad translationem Henoch: nam Angelus naturaliter habet virtutem, ut per motum localem possit putare arbores, easque inserere & plantare; quod faciliùs & convenientiùs judico, quàm recurrere ad conservationem miraculosam earum arborum & plantarum; non sunt enim facilè miracula confingenda. Nec majus inconveniens est asserere, aliquem Angelum fuisse paradisi hortulanum & cultorem, quàm ejus atriensem, seu januæ custodem.

67. Objiciunt secundò: Esto paradisus usque ad diluvium permanserit, & speciali Dei providentiâ, aut Angelorum ministerio, vel Henoch ipsum inhabitantis operâ & culturâ usque ad hoc tempus conservatus fuerit, postea tamen aquis diluvij penitùs deletus est: illæ enim Genes. 7. dicuntur cooperuisse omnes montes sub universo cælo, atque adeò paradisum terrestrem, qui (ut supra ostendimus) celsitudine suâ non superabat, imo nec adæquabat altiores montes

68. terræ: Ergo ille modò non extat.

Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dicendum, hebraicam particulam כל *Col*, id est, *omnis*, non semper ita strictè sumi, ut non patiatur exceptionem, sed interdum hyperbolicè magnam partem universitatis significare: cujus varia exempla ex Scriptura collecta sunt à Petro Galatino l. 3. de arcanis Catholicæ veritatis c. 4. & ab Emanuële Sa in phrasibus Scripturæ: undè quando aquæ diluvij dicuntur operuisse omnes montes, intelligendum est, non de tota terra simpliciter, sed de terra tantùm humano generi ad habitandum post Adæ lapsum concessa, adeòque non de paradiso, qui innocentiæ domicilium erat. Similis est locus in eodem c. 7. Genes. *Mortui sunt universi homines, remansitque solus Noe, & qui cum eo erant in arca*; est enim universalis propositio, *Mortui sunt universi homines*, non minùs quàm ista, *Cooperti sunt omnes montes*: At certum est illam propositionem, *Mortui sunt universi homines*, intelligendam esse de hominibus, qui vitam mortalem in communi hac terra degebant, non de omnibus omnino; siquidem Henoch mortuus non est, quamvis non esset in arca: Igitur eodem modo propositio ista, *Cooperti sunt omnes montes*, intelligenda est de omnibus montibus terræ, ubi erant homines peccatores, & morti destinati, non verò de montibus, aut regione paradisi.

Ratio etiam id suadet: Nam Deus idcirco diluvium super terram induxit, ut homines propter peccata, & animantia (quia ijs abusi fuerant) extingueret: At in paradiso nec homines, nec animalia erant, eratque locus impollutus, & propria fœlicitatis, ac innocentiæ sedes. Quod verò ibi Adam uno tantùm pomo semel abusus fuerit, propter hoc peccatum sat habuit Deus illum inde exturbare, ne locus, qui propriè justorum erat, fieret deinde locus peccatorum.

Dices primò cum Pererio: Si paradisus intactus fuit aquis diluvij, frustrà Noë arcam fabricâsset, cum facilè in paradiso cum sua familia, & animantibus tutus ab eluvione conservari potuisset. 69.

Respondeo cum Malvenda citato, paradisum genuinum esse locum hominum innocentiæ & fœlicitati in terris destinatum, nec ullo pacto convenisse Noë, ejusq; filijs, qui erant in peccato, & morti, ærumnisq; obnoxij: par verò esse illic degere Henoch & Eliam, utpotè puros, æternitatis candidatos, miserijs vitæ exemptos, maximisq; mysterijs consecratos: donec in novissimo tempore in hunc mundum redeant, ut pugnent contra Antichristum, illumque, ut loquitur Tertullianus, *sanguine suo extinguant*.

Dices secundò: Sine ingenti miraculo fieri non potuisse, ut aquæ diluvij paradisum non obruerint, quia illæ altissimos montes quindecim cubitis supergressæ sunt, ut ait Scriptura: Sed non sunt facilè confingenda miracula: Ergo paradisus aquis diluvij destructus est. 70.

Respondeo miraculo quidem effectum fuisse, ne aquæ diluvij paradisum attigerint, sed illud miraculum non fingi à nobis pro arbitrio, sed necessariò affirmari ob Scripturæ divinæ testimonium: Scriptura enim testatur Henoch non perijsse tempore diluvij, nectamen fuisse in arca, unde cogimur miraculum aliquod ponere, quod illum à diluvio conservârit: convenientius autem miraculum fuit, prohiberi aquas, ne paradisum obruerent, quàm Henoch in aëre supra aquas, aut in terra in medijs aquis per annum integrum ad instar piscis conservari, ut arguebamus suprà.

Addi potest cum Valentia disp. de paradiso puncto 4. quòd etsi daretur, aquis diluvij paradisum terrestrem coopertum fuisse, eisq; penitùs destructum & vastatum; illis tamen recedentib⁹, & Solis ardore exsiccatis, cùm naturalis virtus plantarum, herbarum, & arborum, quibus erat consitus, in suis radicibus remanserit, facilè potuit in pristinum statum redire, suamque primævam pulchritudinem, si non in gradu heroico, saltem in aliquo, qui antiquâ pulchritudinem & amœnitatê redoleret, recuperare. Certè tempore diluvij arbores multas mânsisse integras, etiam extra 71.

extra Paradisum, columba ostendit, quæ olivæ ramum virentibus foliis in rostro ad Noë portavit.

72. Objicitur ultimò: Si extaret adhuc Paradisus integer, ab aliquo fuisset inventus; cùm universus orbis notus fuerit hominibus, & per omnes partes ejus aliqui discurrerint: Sed à nemine unquam inveniri potuit: Ergo non extat.

Respondeo primò, idem argumentum fieri potuisse ante diluvium, præcesserunt enim mille quingenti anni, in quibus nullus hominum Paradisum invenit, quamvis non esset destructus: idem ergo contingere potuit post diluvium.

Respondeo secundò, non esse ita notas omnes orbis regiones, ut objectio supponit: ante centum enim & quadraginta annos detectâ primùm est America tota, de qua ante nihil sciebatur, quæ major est reliquis tribus partibus orbis simul sumptis. Narrat etiam Marcus à Serra 1.p. quæst. 102. art. 1. dub. 4. ad 3. quod in media fermè Hispania, ante paucos annos, in profundissimis vallibus, editissimarum rupium muro circumseptis, novæ gentes, anteà ignotæ, detectæ sunt, quas *Batuecas* vocant. Quid ergo mirum, quod tam longo tempore Paradisus terrestris hominibus manserit occultus? Sicut enim (inquit Augustinus lib. 8. de Genes. ad litt. cap. 1.) occulto opere Dei factus est, ita peculiari curâ & providentiâ ipsius est occultatus. Addit D. Thomas 1. p. quæst. 102. art. 1. ad 3. quod *locus ille seclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicuius æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest.* Et hoc tertium membrum simpliciter approbat 2, 2. quæst. 164. art. 2. ad 5. dicens: *Ille locus præcipuè videtur esse inaccessibilis, propter vehementiam æstûs in locis intermediis.* Imò hoc significatum putat per gladium flammeum, cujus fit mentio Genes. 3. nam quia ille calor causatur ex motu circulari Solis, qui per Angelum fit, ideo putat & gladium illum appellari versatilem, & custodiam Paradisi Cherubino tribui.

73. Ex quo intelliges, fabulosa & commentitia esse, quæ in quibusdam apocryphis libris leguntur de Macario quodam Romano, & aliis tribus Monachis, qui cùm omni studio sese ad investigandum Paradisi locum dedissent, peragratis longinquis regionibus, tandem ad ipsius Paradisi aditum pervenerunt; ab ejus tamen introitu prohibiti sunt, nec illuc accedere ausi, horribili illâ Cherubini custodiâ perterriti. Similiter commentitium est, aut saltem valde dubium & incertum, qnod aliqui dicunt, nimirum locum Paradisi esse cognitum, & prope eum habitare aliquos populos; neminem tamen in eum penetrare posse, eò quòd ex altissimo Paradisi monte magnum illud flumen quo irrigatur, tanto sonitu & fragore præcipitetur in subjacentem planitiem, ubi amplissimum quemdam facit lacũ, ex quo quatuor illa à Moyse memorata flumina oriuntur, ut qui ejus paludis ripas accolunt homines, propter intolerabilem illum sonitum præcipitantis fluvii, omnes ab infantia usque obsurdescant, non secùs ac de habitantibus ad Catadupas Nili proditum est.

DISPUTATIO III.

De statu naturæ integræ.

HUc usque diximus de statu innocentiæ, nunc breviter agendum superest de statu naturæ integræ, qui licèt in primis parentibus cum statu innocentiæ conjunctus fuerit, ab eo tamen distinctus fuit, potuitque ab illo separari, ut patebit ex dicendis articulo sequenti.

ARTICULUS UNICUS.

Quid sit natura integræ status, & quomodo differat à statu innocentiæ?

DUrandus in 2. dist. 28. quæst. 1. existimat naturæ humanæ integritatem, seu statum naturæ integræ, nihil aliud dicere quàm humanam naturam seu essentiam, cum omnibus facultatibus connaturaliter ex ea manantibus; putà corpus justæ magnitudinis, cum suis omnibus membris & organis, sanitate, ac viribus consentaneis; & animam cum suis omnibus facultatibus, tum organicis, nempe sensu, appetitu, & potentia motrice; tum inorganicis, nimirum intellectu & voluntate, cum carentia peccati quoad reatum pœnæ & culpæ: ex quo infert non posse hominem in pura condi natura, quin etiam in statu integræ naturæ creetur. 1.

Sed hanc sententiam, & modum explicandi statum naturæ integræ communiter rejiciunt Theologi, asserentes hunc statum superaddere naturæ his donis instructæ, carentiam interioris dissidii & conflictûs inter partem superiorem & inferiorem; subindéque pacem internam, seu perfectam subjectionem appetitûs sensitivi sub rationali, quæ in eo consistit, ut appetitus sensitivus suâ operatione non præveniat imperium voluntatis, nec postquam operari cœpit, prosequatur eâ repugnante, sed pro ejus nutu & arbitrio applicetur ad suos proprios actus, qui passiones vulgò appellantur, quemadmodum facultas motrix ad motum progressivum. Unde Cajetanus 1. 2. qu. 109. art. 2. hujus secundi statûs ab aliis differentiam explicans, docet talem statum addere supra naturalia vigorem rationis, seu superioris partis animæ, ad conservandũ statum rationi in nullo dissonum. Hunc autem vigorem dicit non esse naturæ simpliciter, quia non fluit ex natura; nec simpliciter gratiæ, quia ad nihil se extendit nisi ad bonum naturæ rationali proportionatum, scilicet vivere secundùm rationem; sed esse quodammodo gratiæ, & quodammodo naturæ, pro quanto homo nunquam habet, nec habere potuit ex naturalibus hunc vigorem, sed ei advenit ex conjunctione ad justitiam originalem. Sicut enim cogitativa ex conjunctione ad intellectum meliùs operatur, quàm intellectu absente; unde in homine (teste D. Thomâ 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & ad 5.) confert, componit, & dividit, ob affinitatem & propinquitatem ad rationem universalem, seu intellectum: ita natura rationalis, ex conjunctione ad donum justitiæ originalis, prædictum vigorem habuit. 2.

Integritas ergo naturæ in tali vigore, appetitum sensitivum rationi perfectè subjiciente, formaliter 3.

maliter consistit: nam licèt sine eo natura nostra habere possit omnia quæ connaturaliter exigit, atque adeo in aliquo sensu integra appellari, placuit tamen Theologis, significationem vocum liberè instituentibus, hanc perfectionem vocare *integritatem naturæ*. Et hujus impositionis hæc videtur esse ratio. Natura humana sine illo dono est quasi regnum in se divisum, affectibus nimirum partis inferioris ad diversa tendentibus; caro enim concupiscit adversus spiritum,& spiritus adversùs carnem, ut ait Apostolus: unde perfectio quæ huic dissensioni seu divisioni naturæ humanæ medetur, & à qua pacem & concordiam recipit, eam quasi unire, perficere, & integrare censetur, ut convenienter in suis motibus & affectibus progredi possit; subindéque rectè unio seu integritas naturæ dicitur,& status qui per eam constituitur, *status naturæ integræ* non incongruè appellatur.

4. Ex quo patet, statum integræ naturæ diversum esse à statu naturæ puræ; quia includit omnia quæ ad naturam pertinent,& addit aliquid ei non debitum, nempe prædictum vigorem, appetitum sensitivum rationi perfectè subjicientem; ex quo fit quòd illi status sint inter se separabiles,& quòd homo in statu naturæ puræ sine dono integritatis creari potuerit, ut disputatione præcedenti fusè ostendimus. Unde Pius V.& Gregorius XIII. hanc Michaëlis Baij propositionem damnârunt: *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse à Deo creari, & institui sine justitia naturali.* Ubi per *justitiam naturalem*, donum integritatis aut originalis justitiæ, quo Adam in sui exordio dotatus fuit, intelligebat.

Liquet etiam ex dictis, statum naturæ integræ non includere essentialiter statum gratiæ sanctificantis: cùm enim subjectio partis inferioris ad superiorem sit effectus formalis ordinis naturalis, à forma ejusdem ordinis provenire potest.

5. An verò idem status à statu innocentiæ seu originalis justitiæ realiter distinguatur, dissensio & controversia est inter Theologos, aliis affirmantibus, aliis negantibus. Sed sententia affirmans videtur probabilior, & menti D.Thomæ conformior: Nam S.Doctor 1.2.quæst.109.art.2. docet in statu naturæ integræ posse hominem per sua naturalia velle, & operari bonum suæ naturæ proportionatum, non autem bonum excedens: At si integritas naturæ & justitia originalis essent idem realiter, hoc non esset verum; nam cùm justitia originalis sit donum superadditum naturæ, quod per illam, aut ex vi illius fit, non fit per naturalia, aut ex viribus naturæ; & cùm probabilius sit, donum justitiæ originalis esse idem realiter cum gratia sanctificante, ut ex suprà dictis patet, probabile etiam est, hominem justitiâ originali præditum, posse velle & operari bonum superexcedens: Ergo juxta D. Thomam integritas naturæ à justitia originali realiter distinguitur. Unde idem Doctor Angelicus 1.2.q.91.art.6.in corp. sic ait: *Homo destituitur originali justitiâ & vigore rationis*: particula autem copulativa & diversitatem significat, ut rectè observat Cajetan. hîc quæst.109.art.2.

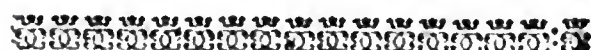
Disp. 1. art. 5.

6. Ratio etiam suffragatur: Nam status naturæ integræ, ut diximus, formaliter constituitur per vigorem, appetitum sensitivum rationi perfectè subjicientem: At status innocentiæ hunc quidem vigorem includit, aut supponit, sed præter illum plura alia importat dona & privilegia, nempe immortalitatem, indolentiam, immunitatem ab omni errore & deceptione,& alia quæ disputatione præcedenti exposuimus: Ergo status naturæ integræ distinguitur à statu innocentiæ per modum inclusi ab includente. Unde quamvis in primis parentibus natura humana donum integritatis ex conjunctione ad justitiam originalem habuerit, subindéque status naturæ integræ,& status innocentiæ, nunquam separati fuerint, sunt tamen ab invicem separabiles: potest enim communicari homini donum integritatis, absque originali justitia, & aliis donis & privilegiis ei annexis.

Dices: D. Thomas 1. 2. quæst.109.art.2.& alii Theologi communiter, de statibus naturæ integræ & innocentiæ tanquam de uno loquuntur: Ergo existimant illos non distingui inter se realiter, nec posse ab invicem separari. 7.

Sed nego Consequentiam: non enim ideò de illis tanquam de uno loquuntur, quòd putent eos non distingui, sed quia inter se conjuncti fuêre, & quia primi parentes non habuêre donum integritatis, nisi ex conjunctione ad originalem justitiam: vel quia integritatem naturæ latiùs accipiunt, ita ut non modò extinctionem fomitis, seu perfectam subjectionem appetitûs inferioris ad rationem, sed etiam eam perfectionem quam primi parentes habuêre ab originali justitia,& donis ac privilegiis eam concomitantibus, comprehendat.

Hunc statum integræ naturæ supponunt communiter Theologi non solùm esse possibilem (quod videtur per se notum, cùm nullam involvat repugnantiam) sed etiam datum fuisse primis parentibus in sua creatione, quòd à posteriori colligitur ex eo quod Genes. 2. de illis dicitur, non vidisse se esse nudos, donec peccarent; id enim asseritur, non quòd nuditatem suam sensu visûs non perciperent, sed quòd de illa non erubescerent, quia motus inordinatos tunc non patiebantur: ut exponit Augustinus lib.14. de civitate Dei cap.17. his verbis: *Sicut scriptum est, nudi erant, & non confundebantur, non quia eis nuditas esset incognita, sed quia turpis nuditas nondum inerat; quia nondum membra illa præter arbitrium libido moverat; nondum ad inobedientiam hominis redarguendam, suâ inobedientiâ quodammodo caro testimonium perhibebat.* Item Bernardus serm. 2. de Annuntiatione de primis parentibus ait: *Nonne contrariam legem invenerant in membris suis, quos de novo pudere cœperat nuditatis? Timui ego, inquit, eò quòd nudus essem. Non sic miser, non sic paulò ante timebas, non quærebas folia, licet corpore nudus, sicut & modò, &c.* 8.



DISPVTATIO IV.

De statu naturæ lapsæ.

Quæ de homine hactenus diximus, pertinent vel ad declarandam humanæ naturæ dignitatem & præstantiam, vel ad demonstrandam excellentiam & felicitatem ejus status, in quo Deus conditum à se hominem collocavit; hæc autem disputatio luctuosum ac funestum, & velut tragicum continet tantæ felicitatis exitum, lapsum dico primorum hominum in peccatum, non ipsis tantùm, aut uni vel multis gentibus calamitosum; sed cunctis hominibus quot sunt, quot erunt, quotquot adhuc fue-

fuerunt exitiosum. Pauca verò de hoc statu in præsenti dicemus, quia exacta illius discussio spectat ad materiam de peccato originali, de quo ejusque effectibus fusè in Tractatu de peccatis disp.7. dilleremus.

ARTICULUS PRIMUS.

Quodnam fuerit primum Adæ peccatum à quo vitiata & corrupta fuit hominis natura?

1. SCotus in 2. dist. 21. quæst. 2. censet primum Adæ peccatum fuisse inordinatum uxoris amorem, non quidem concupiscentiæ carnalis, quæ nondum excitata fuerat in membris ejus, sed amicitiæ seu benevolentiæ conjugalis: eam enim summo amore diligebat, quòd esset propter eximia corporis & animi ornamenta, summè amabilis; quòd unica esset mulier in toto terrarum orbe; quòd sua esset uxor, ex qua prolem suscepturus, totúmque genus hominum propagaturus esset; quòd sibi à Deo in sociam esset data; denique quòd sua esset ex carne, ossibúsque formata. Itaque ne delicias suas Adam contristaret, parvipendit præceptum Dei, & de fructu ligni vetiti, quem ipsi Eva obtulerat, comedit. Cui sententiæ favere videtur Augustinus lib. 14. de civit. cap. 11. ubi ait: *Credendum est, illum virum suæ fœminæ, uni unum, hominem homini, conjugem conjugi, ad Dei legem transgrediendam, non tanquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudine paruisse.* Et lib. 11. Genesi ad litt. cap. 42. *Noluit* (inquit) *Adam Evam contristare, quam credebat posse sine suo solatio contabescere, si ab ejus alienaretur animo, & omnino illâ interire discordiâ: non quidem carnis victus concupiscentiâ, quam nondum in membris suis senserat, sed amicali quadam benevolentiâ, quâ plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus.* Nihilominus

2. Dico primò, primum Adami peccatum fuisse superbiam.

Hæc assertio apertè ex Scriptura colligitur: dicitur enim Eccles. 10. *Initium omnis peccati superbia.* Et Tobiæ 4. *In ipsa* (scilicet superbia) *initium sumpsit omnis perditio* Quæ verba de primo Adami peccato, à quo omnis nostra perditio & peccatum originem trahit, intelligunt D. Augustinus 14. de civit. cap. 13. D. Thomas 2. 2. quæst. 163. art. 1. & D. Gregorius libro 34. Moral. cap. 17. ubi hæc verba Job: *Ipse est rex super omnes filios superbiæ*, explanans sic ait: *ut Leviathan iste, id est diabolus, in cunctis quæ superiùs dicta sunt, caderet, sola se superbia percuslit. Neque enim per tot illos vitiorum ramos cresceret, nisi per hanc priùs in radice putruisset; scriptum est enim, initium omnis peccati superbia: per hanc enim ipse succubuit, per hanc se sequentem hominem stravit; eo etenim telo salutem nostræ immortalitatis impetiit, quo vitam suæ beatitudinis extinxit.*

3. Eandem veritatem rectè declarat Angelicus Doctor loco citato, ex ordine tentationis, quâ Diabolus primos parentes invasit: nam ut habetur Genes. 3. primum motivum quod illis proposuit ad comedendum de ligno vetito, fuit inordinata sui excellentia, nempe, *Eritis sicut Dij*, &c. quæ est proprium objectum superbiæ; sciebat enim callidissimus hostis, nihil æquè efficax ad illorum appetitum excitandum objici posse, ac talem excellentiam; adeoque rectè deducitur, primos parentes hoc motivo fuisse primo elatos, & inde ad comedendum de ligno vetito processisse, per quam comestionem ipse diabolus talem excellentiam assequendam promiserat. Idque perspicuè declaravit Deus, cùm ironicè dixit Adamo: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum & malum*: haud dubiè ipsum arguens expetitæ ab eo affectatæque divinæ similitudinis. Unde Augustinus in explic. Ps. 68. tractans illa verba: *Quæ non rapui tunc exolvebam*, ait, *primos parentes rapere voluisse divinitatem, & perdidisse fœlicitatem.* Idem docet Bernardus serm. 1. de adventu, his verbis: *Audistis fratres quid hac nocte lectum est in Esaia, dicente Domino: Principes tui infideles, vel ut alia translatio habet, inobedientes, socij furum: reverà enim Principes nostri, Adam & Eva, principia nostræ propaginis, inobedientes & socij furum, qui quod filij Dei est, serpentis, imò diaboli serpente consilio, subripere tentant.* Quod non ita accipiendum est, quasi voluerint mutare naturam, & ex hominibus Dii per essentiam fieri (aliàs in errorem & infidelitatem, priusquam in elationem & superbiam lapsi essent) sed quòd optaverint fieri Dii per imitationem & similitudinem: idque duobus modis, ut docet D. Thomas loco citato art. 2. Primò quantùm ad scientiam boni & mali, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinarent sibi quid esset bonum, & quid esset malum ad agendum; vel etiam ut per seipsos præcognoscerent quid sibi boni vel mali esset eventurum. Secundò quantùm ad potestatem operandi, ut scilicet propriæ naturæ operarentur ad beatitudinem consequendam. Unde August. lib. 11. de Genes. ad litt. cap. 30. dicit quod *menti mulieris inerat amor propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio.* Et in Enchir. cap. 45. ait quod *per superbiam homo in sua potiùs esse quàm Dei potestate dilexit.*

Non deest etiam efficax ratio ad veritatem nostræ conclusionis suadendam. Ut enim disputatione præcedenti declaravimus, in statu innocentiæ omnia in homine fuêre perfectè coordinata, ita ut unumquodque firmiter sub suo superiori contineretur, nempe corpus sub anima appetitus sensitivus sub ratione, & ratio inferior sub ratione superiori, quandiu ista sub Dei amore conservaretur; hujusmodi enim subjectio, & firmus ordo erat proprius effectus originalis justitiæ, ex eoque fiebat ut appetitus sensitivus in nullum objectum propenderet, nisi ex imperio rationis, nec similiter ratio inferior in aliquid tenderet, nisi jussa à superiori; atque adeo in tali statu omnes animi motus, sive prosecutionis, sive fugæ, ab ipsa ratione superiori inchoari debebant; unde primum Adæ peccatum debuit habere pro objecto tale bonum, ad quod talis ratio secundùm se afficeretur: At ratio secundùm se non afficitur ad bona sensibilia (hoc enim munus est appetitûs sensitivi, vel ejusdem rationis, ut à tali appetitu sollicitatæ, & ad ipsum depressæ) sed solùm afficitur ad spiritualia, in quibus excellentia rationalis naturæ consistit: Ergo Adæ peccatum fuit circa aliquod objectũ spirituale, fuitq; reverà inordinatus appetitus excellentiæ in scientia, seu similitudinis Dei, subindéque actus superbiæ, quæ est amor inordinatus propriæ excellentiæ, illámque respicit ut proprium objectum. Unde 4

5. Ad Augustini testimonia pro sententia Scoti A adducta dicendum est, S. Doctorem iis locis velle quidem amorem inordinatum erga uxorem fuisse priorem in Adamo, quàm esset aperta ejus inobedientia; non tamen intendere illum fuisse priorem superbiâ occultâ. Nam lib. 14. de civit. cap. 13. contrarium his verbis docet: *Spontaneus est autem iste defectus: quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, à quo illustrabatur ut videret, & accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur, nec ex hoc tenebresceret & frigesceret; ut vel illa verum crederet dixisse serpentem, vel ille Dei mandato, uxoris præponeret voluntatem.*

6. Dico secundò, Adami peccatum ultra superbiæ deformitatem, habuisse duplicem aliam B malitiæ speciem, videlicet inobedientiæ & gulæ. Ita docet D. Gregorius homil. 10. in Evang. ubi numerans deformitates & peccata, per quæ à regione Paradisi discessimus, sic ait: *A regione etenim nostra, superbiendo, inobediendo, cibum vetitum gustando, discessimus.* Favet etiam D. Thomas 1. 2. quæst. 82. art. 2. ad 1. ubi reddens rationem, cur peccatum originale, cùm sit unum, aliquando in Scriptura pluraliter dicatur, ait illud vocari iniquitates & peccata in plurali, *quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, &c.* Idem habet quæst. 4. de malo C artic. 8. ad 1.

7. Colligitur etiam ex Scriptura, quæ asserit Adamum peccasse non solùm peccato superbiæ, sed etiam gulæ & inobedientiæ. Nam Genes. 3. dicitur: *Quia audisti vocem uxoris tuæ, & comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo, &c.* Et ad Rom. 5. *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi,* quod licèt de inobedientia generaliter accepta, quæ in transgressione cujuslibet peccati includitur, explicari possit, convenientiùs tamen de inobedientia propria & speciali intelligitur; quia sic accipiuntur verba Scripturæ in sensu omnino proprio, & nulla ratio nos cogit ab eo sensu recedere: unde ita hunc D locum intellexit S. Thomas 2. 2. quæst. 163. art. 1. ad 1. licèt alibi de inobedientia minùs propriè & generaliter accepta ipsum exposuerit.

8. Ratio etiam suffragatur: Adamus enim in primis propriam excellentiam ut finem & motivum primarium inordinatè appetiit, deinde voluit id quod sibi proponebatur ut medium ad talem excellentiam habendam, nimirum non subjici divino præcepto de non comedendo de ligno vetito, & tandem tale præceptum de facto violavit, & de fructu prohibito comedit. Ratione primi ille actus fuit actus superbiæ, cujus objectum est propria excellentia sine debita mensura; ratione secundi, fuit ibi malitia specialis inobedientiæ; hæc enim consistit in contemptu & violatione divini præcepti, ut expressè volita: ratione tertii, idem actus constitutus est in specie gulæ; quia cum præceptum esset de non comedendo, quilibet affectus tale præceptum violandi, fuit inordinatus appetitus cibi, in quo gula consistit.

9. An verò præter tres illas deformitates & malitiæ species, reperiatur etiam infidelitatis malitia in Adami peccato, disputant Theologi, aliis partem affirmativam, aliis negativam tenentibus. Probabiliùs existimo, Adamum non perdidisse fidem, nec in errorem aut infidelitatem lapsum esse: tum quia ita salvabitur, nunquam fidem defecisse in Ecclesia, ex quo cœpit in Adam, quod non verificabitur, si in illo defecisse dicatur: tum etiam, quia cùm Deus decrevisset illum à peccato educere, & ad se per gratiam revocare, valdè expediebat remanere in eo habitus fidei & spei, ut sic faciliùs ad pœnitentiam excitaretur, & ad imploran lam divinam misericordiam, salutémque sperandam, induceretur; quod esset ei multò difficilius, & per principia intrinseca prorsus impossibile, si extincto penitùs fidei lumine, omnino in tenebris remansisset.

Nec obstat quod plures ex SS. Patribus, quos 10. refert Bellarminus lib. 3. de amissione gratiæ cap. 4 asserant Adamum perdidisse fidem, aut in errorem esse lapsum: nam vel per fidem intelligunt fidelitatem, seu gratitudinem erga Deum, quæ est virtus moralis: vel si loquantur de fide quæ est virtus Theologica, solùm intendunt, Adamum per peccatum amisisse fidem, ut erat viva & formata; sub hac enim ratione semper cum charitate amittitur. Quando verò dicunt ipsum in errorem fuisse lapsum, loquuntur de errore practico in quem incidit quicunque mortaliter peccat, ut in Tractatu de peccatis ostendemus, non autem de speculativo, qui ad hæresim vel infidelitatem pertinet: seu quod idem est, loquuntur de errore in particulari eligibili; non verò de errore circa eligibile in universali. Unde S. Thomas exponens verba illa Apostoli 1. ad Timoth. 2. lect. 3. *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit,* sic ait: *Seductio est duplex, scilicet in universali, & in particulari eligibili, quæ est ignorantia electionis: quicunque ergo peccat, seducitur ignorantiâ electionis in particulari eligibili: mulier autem seducta fuit ignorantiâ in universali, quando credidit quod serpens dixit; sed vir non credidit hoc, sed deceptus fuit in particulari, scilicet quòd gerendus esset mos uxori & cum ea comedere deberet, &c.*

Disp. 7. art. 1.

Ex dictis facilè haberi potest decisio illius 11. quæstionis, quam aliqui hîc movere solent, an scilicet peccatum Adæ fuerit omnium gravissimum? Dicendum enim est cum S. Thoma 2. 2. quæst. 163. art. 3: quod si spectetur species peccati, non fuit omnium gravissimum; graviùs enim fuisset, si peccasset per blasphemiam, per infidelitatem, per contemptum, aut odium Dei. Si verò attendantur circumstantiæ, gravissimum fuit: in primis enim valde aggravatur ex circumstantia personæ, quæ gratiâ, sapientiâ, virtutibus, pluribusque aliis donis & privilegiis præcellebat: *Quid enim* (inquit Bernardus) *huic deerat, quem misericordia custodiebat, docebat veritas, regebat justitia, pax fovebat? qui erat Paradisi accola, terræ dominus, cœli civis, domesticus Domini Sabaoth, frater beatorum spirituum, & cœlestium cohæres virtutum?* Nullam habebat ad malum proclivitatem, sed ècontra acerrimam ad bonum propensionem, ita ut summâ facilitate quantamlibet tentationem propulsare, omnéque peccatum vitare, nullo labore posset: unde tantò fuit major ejus in peccando iniquitas, quantò major erat in eo non peccandi facilitas, ut perbellè ait Augustinus lib. 14. de civit. cap. 15. Deinde locus Paradisi, quem Adamus scelere suo dehonestavit ac dedecoravit, detestabilius fuisse ejus peccatum ostendit: siquidem eo loci nulla erat peccandi occasio, nullúmque malè agendi incitamentum, quin imò plurima & acerrima ad

Serm. 1. de Annuntiatione.

lau-

laudandum, colendum, & amandum Deum, A ejusque jussis obtemperandum, incitamenta. Denique gravissimum fuit illud peccatum, si pensemus damna ex eo secuta, id est jacturam tot tantorumque bonorum, nunquam deinceps recuperandorum, & tot tantorumque malorum quæ peperit, necessitatem. Neque tale damnum in solum Adamum redundavit, sed suo casu & ruinâ omnes suos posteros, quotquot deinceps fuerunt, futurique sunt, in peccati & mortis exitium pertraxit. Unde Bernardus homil. 2. super *Missus est*, alloquens Adamum & Evam, sic ait: *Sicut omnium parentes, ita omnium fuistis peremptores; & quod infelicius est, priùs peremptores quàm parentes.* B

12. Quæres, qualis fuerit serpens, qui tentavit Evam in paradiso terrestri, eamque ad peccandum, & de ligno vetito comedendum, induxit?

Respondeo illum fuisse verum serpentem à Dæmone assumptum, per quem tanquam per organum suum formavit humanas voces. Ita enim docet Augustinus lib. 11. de civit. cap. 27. ubi de dæmone dicit: *In serpente locutus est, utens eo velut organo, movensque ejus naturam, eo modo quo ille movere, & moveri illa potuit ad exprimendos verborum sonos.* Colligitur etiam ex verbis illis Scripturæ Genes. 3. *Sed & serpens erat callidior cunctis animantibus terræ, quæ fecerat Dominus.* C Hæc enim comparatio inepta foret, nisi de vero serpente sermo esset, ejusdémque generis cum cæteris animalibus terrestribus. Nam inter Dæmonem & bruta animantia non fieret apta comparatio. Unde non est audiendus Cajetanus, dum in Commentariis super Genesim docet, vocabulo serpentis, nec verum serpentem, nec ejus simulachrum & spectrum intelligi debere, sed solum Dæmonem, qui quòd callidissimus sit, & hominibus nocendi cupidissimus, metaphoricè serpens in Scriptura crebro appellatur. Nec illam tentationem & sermonem Dæmonis cum Eva, externum & sensibilem fuisse putat, sed interno tantùm suasu, suggestúque peractum. Hæc, inquam, sententia seu interpretatio abjicienda D est, quia totam historiæ Mosaicæ fidem pervertit, faciens eam figuratam & metaphoricam; quam ob causam in sexta Synodo generali damnatus est Origenes. Et sanè, si quæ scribit Moyses de serpente, non historicè, sed figuratè & allegoricè intelligenda sunt, cur non similiter quæ scripsit de Paradiso terrestri, de arbore scientiæ boni & mali, de quatuor fluminibus, de formatione Adam ex limo terræ, & Evæ ex costa Adami, non potuerunt figuris & allegoriis subverti? Unde sicut Epiphanius in Origenem, & alios qui Paradisum terrestrem, in sensu figurali & allegorico interpretantur, sic invehitur in Anchorato: *Si non est paradisus sensibilis, non est fons, non ficus, nec folia, non comedit Eva, &c. sed veritas fabulata est.* E Ita in præsenti contra Cajetanū licet arguere: Si serpens ille qui Evam decepit, non fuit verus serpens à Dæmone assumptus, sed solus Dæmon, qui metaphoricè serpens dicitur, *&c.* Ergo nec fuit Paradisus sensibilis, nec fons, nec ficus, nec folia, non comedit Eva, *&c.* sed veritas fabulata est. Neque obest quod alibi in Scriptura Dæmon vocetur serpens & draco, citra assumptionem serpentis & draconis, ut opponit Cajetanus: alia est enim ratio simplicis narrationis historicæ, alia visionis imaginariæ, vel narrationis propheticæ, quales sunt illæ Apocal. 12. & Isaiæ 27. quæ à Cajetano adducuntur. Præterquam quod in Scriptura sæpiùs Dæmon vocatur serpens, respectivè ad tentationem primorum parentum in corpore serpentis assumpto, unde serpentis nomen imposterum retinuit.

Fundamento etiam caret quod ait Rupertus lib. 3. in Genesim cap. 2. serpentem nullum in Paradiso fuisse, neque in loco illo voluptatis, fœlicitatis, & innocentiæ esse debuisse, quia contra pulchritudinem & decentiam seu munditiem illius loci hoc futurum fuisse existimat; sed Evā corpore & oculis vagam, dum incontinenter per Paradisum deambularet, prospectasse qualis extra Paradisum mundus haberetur, sicque occasionem præbuisse serpenti extra Paradisum existenti, ut sermonem cum ea misceret, eamq; tentaret, ac deciperet. Caret, inquam, fundamento hæc sententia: nam Scriptura Genes. 2. versu 19. testatur, Deum cuncta animalia de humo producta, & universa volatilia, ad Adamum in Paradiso existentem adduxisse, illumque omnibus nomina sua imposuisse: Ergo & serpenti. Item ex Genesis 3. constat arborem illam cujus fructus à Deo prohibitus est, in medio Paradisi fuisse. Tentatio autem non longè ab eadem arbore facta est: nam in progressu tentationis vidit mulier lignum, quòd esset bonum ad vescendum; & pulchrum oculis, aspectuque delectabile Genes. 3. At Paradisus quamplurimorum hominum habitationi destinatus, non erat tam angustus, ut è medio serpens extra fines illius existens posset ab Eva conspici vel audiri, ut patet ex his quæ de Paradisi terrestris magnitudine suprà dicta sunt. *Disp. 2. art. 3.* 13.

Quæres secundò, cur Eva non cohorruit aut obstupuit ad serpentis aspectum & loquelam? 14.

Respondeo, Evam ad conspectum serpentis non cohorruisse, quia sciebat id genus animalia nocere sibi non posse in statu innocentiæ, imò perfectè sibi subjecta esse. Addit Pererius lib. 6. in Genesim disput. 4. quæst. 2. serpentem illum formosum & gratum aspectu fuisse, qualis est serpens qui appellatur Scytale, qui tantâ præfulget pellis varietate, nitore, ac venustate, ut admiratione sui aspicientes detineat, ut refert Solinus cap. 39. his verbis: *Scytale tanti præfulget tergi varietate, ut notarum gratiâ videntes retardet, & quoniam reptando pigrior est, quos assequi nequit, miraculo sui capiat stupentes.*

Difficiliùs potest reddi ratio, cur Eva non obstupuerit audiens serpentem illum secum loquentem & disputantem? Non videtur enim probabile quod aliqui dicunt, propterea non obstupuisse Evam, quia ignorabat facultatem loquendi nulli animali naturaliter esse datam: absurdum enim videtur, Evam in Paradiso, & in perfecto illo statu innocentiæ, ignorasse quod in statu naturæ corruptæ cuilibet mulierculæ notum & perfectum est. Præterquam quod putare serpentem loqui posse, insignis est mentis error & deceptio: in statu verò innocentiæ, nullus potuit esse error vel deceptio, ut suprà ostensum est: Non ergo existimandum est, Evam ante peccatum, in tanto fuisse errore, ut existimarit, serpentem & alia bruta animalia habuisse facultatem loquendi, sicut homines, 15. *Disp. 1. art. 4.*

Nec dici potest cum Pererio, in Eva non fuisse falsā illam existimationem, seu positivam deceptionem, sed tantùm puram nescientiam: nam

præterquam quod, ut paulò ante dicebamus, incredibile videtur Evam in statu innocentiæ ignorasse quod in statu naturæ corruptæ cuilibet mulierculæ perspectum est, videtur impossibile in illa actione separare deceptionem à nescientia, quia Eva audivit serpentem loquentem, & illi respondit tanquam personæ intelligentiæ. Ergo necessariò putare debuit, illum quem audiebat, & ad quem loquebatur, intelligentem esse: Ergo si cogitabat, illud solum esse animal quod loquebatur, non habuit tantùm nescientiam, sed etiam judicium erroneum circa naturam & proprietatem, seu capacitatem animalium,

16. Meliùs ergo respondetur, Evam non putasse solùm esse serpentem, qui loqueretur secum, sed existimasse per serpentem, aliquem spiritum angelicum loqui: ideo autem non obstupuisse, quia sciebat esse Angelos & spiritus incorporeos, quorum aliquis per serpentem sibi loqui poterat. Ex illa tamen forma, non bonum esse spiritum suspicari facilè poterat, sed an bonus vel malus esset non dijudicavit, toto animo & aviditate tam magnificis ejus promissis intenta. Atque hanc sententiam indicasse videtur D. Thomas infrà quæst. 94. art. 4. ad 2. Nam cùm secundo loco hanc ex verbis Augustini posuisset objectionem, propterea Evam, auctore Magistro sententiarum, non horruisse serpentem secum loquentem, quia officium loquendi accepisse eum à Deo putasset: solvens ipse postea eam objectionem, sic ait: *Ad secundum dicendum est, quòd mulier putavit serpentem accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliquâ supernaturali operatione, quamvis non sit necessarium, authoritatem Magistri sententiarum sequi in hac parte.*

17. Si verò quis quærat cur diabolus serpentis formam potiùs quàm aliam quampiam assumpserit? Respondet Magister sententiarum lib. 2 dist. 21. *Ne fraus dæmonis nimis esset manifesta, in sua specie ille non venit; ne apertè cognitus, statim repelleretur. Ne nimis occulta eius fraus non facilè caveri posset, non in alia forma venire permissus est, quàm serpentis, qua nimirùm eius detegendæ malitiæ admodum congruebat, ut per illud quod foris erat, astutiam tentantis facilè posset fœmina animadvertere. Voluisset quidem dæmon in specie columbæ venire; hæc nempe, ut animal innoxium & simplex, ad mulierem decipiendam congruentissimum diabolo fuisset instrumentum: sed non erat consentaneum & conveniens, ut per immundum & malignum spiritum redderetur homini columba invisa & exosa, in cuius postea specie Spiritus Sanctus hominibus erat appariturus.*

18. Addo, serpentem congruens astutiæ & malitiæ Dæmonis ad decipiendum hominem fuisse instrumentum: serpens enim occultè, callidè, atque insidiosè hominem mordet, & morsu quidem lethali: idque facit non metu, non aliquo incommodo aut commodo suo ductus, sed naturali odio hominis, & propensissimæ ad ei nocendum naturæ instinctu. Quod significavit Scriptura Genes. 49. Jacob enim Patriarcha vaticinatus de tribu Dan dixit: *Fiat Dan coluber in via, Cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor eius retro.* Salomon quoque cap. 10. libri Ecclesiastes: *Si mordeat*, inquit, *serpens in silentio: nihil eo minus habet qui occultè detrahit.*

ARTICULUS II.

Quas privationes & defectus, aut vulnera, Adæ peccatum in naturam humanam induxerit?

Dico primò, naturam humanam, per Adæ peccatum, justitiâ originali, gratiâ sanctificante, fide, spe, charitate, aliisque virtutibus & donis supernaturalibus fuisse spoliatam. 19.

Probatur breviter: Certum est de fide, Adamum per peccatum amisisse gratiam sanctificantem, subindéque virtutes & dona, quæ eam inseparabiliter comitantur: nam in Concilio Arausicano can. 2. & Tridentino sess. 5. can. 1. decernitur anathema his, qui dixerint primum hominem per peccatum non amisisse sanctitatem & justitiam, in qua conditus fuerat: Et Irenæus 3. contra hæreses cap. 37. ait: *quòd sanctitatis stolam, quam primus parens acceperat, amisit per inobedientiam:* Chrysostomus etiam quæst. 16. in Genes. dicit quòd *primus homo fuit Angelus terrestris in paradiso, gratiâ indutus, quâ spoliavit eum diabolus:* Sed Adam non solùm pro se, sed etiam pro omnibus suis posteris, gratiam & alia dona supernaturalia amisit; cùm enim esset caput totius humani generis, prædicta dona à Deo acceperat, cum hoc pacto & conditione, quòd si non peccaret, ea cum natura transfunderet in posteros; si verò peccaret, & de fructu vetito comederet, illa non solùm pro se, sed etiam pro omnibus suis posteris amitteret: Ergo natura humana per Adæ peccatum, gratiâ sanctificante, fide, spe, & charitate, aliisque virtutibus & donis supernaturalibus fuit privata.

Dices, fidem & spem mansisse in Adamo post peccatum, ut articulo præcedenti diximus: Ergo per illud natura humana non contraxit istarum virtutum privationem. Patet Consequentia: nam humana natura eisdem & non aliis perfectionibus spoliata est, quas Adamus pro se & pro omnibus amisit. 20.

Respondeo illas virtutes mansisse in Adamo, ut perfectiones personales ipsius, non autem ut naturæ dona transfundenda in posteros cum ipsa natura: unde licèt Adamus ob specialem indulgentiam ipsi ut personæ particulari factam, eas non amiserit pro se, amisit tamen pro nobis: & ideo per Adæ peccatum contraximus debitum illis carendi, seu nascendi cum privatione illarum. Et hoc in sensu intelligendus est S. Prosper dum resp. 1. ad excerpta Genuensium probat contra Semipelagianos fidem in posteris Adæ periisse, nec nisi ex dono Dei, & per gratiam Christi posse recuperari; quia Adam perdidit fidem, & quidquid ille perdidit, posteri ejus in ipso perdiderunt: *Quomodo enim* (inquit) *fides in Adam perdita, in quocumque filiorum eius inveniretur, nisi eam Spiritus Sanctus, qui omnia in omnibus operatur, infunderet?* His enim verbis solùm declarare intendit, quod Adam peccando amisit fidem pro nobis, & contraxit tunc debitum carendi illâ, non quidem in propria persona, cùm infidelitatis peccatum non commiserit, sed in omnibus suis posteris.

Ad majorem hujus assertionis intelligentiam adver- 21.

advertendum est, quòd licèt peccatum primi parentis, omnes ejus posteros gratiâ sanctificante, justitiâ originali, & aliis donis supernaturalibus spoliaverit, non tamen eos privavit externo statu gratiæ, hoc est extrinsecâ in beatitudinem supernaturalem ordinatione, ac mediorum ad eam obtinendam sufficientium præparatione: unde adhuc in natura lapsâ retinet homo elevationem seu destinationem Dei ad finem & ordinem supernaturalem, quæ non esset in statu naturæ puræ; sed hæc, usque dum natura per gratiam sanetur, seu reparetur, non ponit in ea aliquid intrinsecum.

22. Dico secundò, naturam humanam per Adæ peccatum dono integritatis fuisse privatam.

Patet hæc assertio ex dictis in præcedenti: Adamus enim non solùm gratiam sanctificantem & justitiam originalem, sed etiam donum integritatis cum tali pacto à Deo acceperat, ut si non peccaret, illud transfunderet in posteros; si verò Dei præceptum de non comedendo de ligno vetito transgrederetur, non pro se tantùm, sed etiam pro omnibus suis posteris, illud amitteret.

23. Addo quod, cùm homo repugnans divino præcepto, suam voluntatem deordinaverit, & à recto in Deum ut ultimum finem ordine distraxerit, æquum fuit, ut in pœnam hujus inobedientiæ ac deordinationis, rectus ordo potentiarum hominis perverteretur, adeóque corpus spiritui, & pars inferior superiori reluctaretur. Vnde Augustinus: *Posteaquam præcepti facta est transgressio, confestim gratiâ deserente divinâ, primi parentes de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. Iam quippe anima libertate in perversum propriâ delectata, & Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur. Et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat; nec omnino habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subjecta ipsa mansisset.* Et lib. 14. cap. 17. tractans verba illa Genesis, *Aperti sunt oculi eorum, cùmque cognovissent se esse nudos*, hæc scribit: *Patebant oculi eorum, sed adhuc non erant aperti, hoc est non attenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiæ præstaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Quia gratiâ remotâ, ut pœnâ reciprocâ inobedientia plecteretur, extitit in motu corporis quædam impudens novitas, unde esset indecens nuditas, & fecit attentos, reddiditque confusos. Aperti sunt, inquit, oculi amborum, non ad videndum, nam & antea videbant, sed ad discernendum inter bonum quod amiserant, & malum in quod ceciderant.*

13. de civit. cap. 13.

24. Simili discursu utitur S. Thomas opusc. 2. cap. 192. ubi sic ait: *Quia tam ordinata integritas tota causabatur ex subjectione humanæ voluntatis ad Deum, consequens fuit, ut subductâ humanâ voluntate à subjectione divina, deperiret illa perfecta subjectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde consecutum est, ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili, concupiscentiæ, & iræ, & cæterarum passionum inordinatos motus, non secundùm ordinem rationis, sed magis ei repugnantes, & eam plerunque obnubilantes & quasi perturbantes: & hæc est repugnantia carnis ad spiritum.*

25. Dices: Eva per inobedientiam lapsa, non fuit continuò privata dono integritatis: Ergo neque nos eo privamur in pœnam inobedientiæ primi parentis. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens verò ex eo suadetur, quòd toto tempore inter Evæ & Adami peccatum interlapso, illa nec inordinatos concupiscentiæ motus, nec agentium contrariorum alterationes senserit, alioquin suam culpam agnovisset, neque ad esum pomi vetiti Adamum induxisset.

Propter hoc argumentum, Abulensis, Cajetanus, & Catharinus, censuerunt per delicta personalia, quale fuit peccatum Evæ, fuisse quidem exclusam gratiam sanctificantem, cum donis eam consequentibus, non verò donum integritatis. Sed contra hanc solutionem & doctrinam militat discursus Divi Thomæ jam relatus: cùm enim gratia sanctificans aliorum donorum, quibus homo in statu innocentiæ gaudebat, basis & origo existeret, & integritas naturæ causaretur ex subjectione humanæ mentis ad Deum, istâ per peccatum destructâ, illa nullatenus stare potuit. Vnde meliùs respondetur negando Antecedens. Ad cujus probationem in primis dici potest, probabile esse quòd Eva, priusquam Adamum sui criminis socium haberet, quosdam inordinatos appetitus inferioris motûs passa & experta sit; quorum tamen causam non investigavit, nec ullum ex iis ruborem concepit, quia suam omnem cogitationem ad pomi esum marito suadendum convertit: unde licèt comesto pomo, scientiam boni & mali, quam serpens ei promiserat, adepta non sit, tamen ad hoc non advertit. Deinde dico, quod licèt Eva, statim post peccatum, integritatis dono privata fuerit, non tamen oportuit ut statim sentiret inordinatos motus naturæ lapsæ; non enim homo semper illos sentit aut experitur, quia vel non semper eorum occasiones sese offerunt, vel his attendere non vacat. 26.

Dico tertiò: Primi parentes post inobedientiam, & omnes eorum posteri, dono immortalitatis & impassibilitatis, quo natura humana in statu innocentiæ gaudebat, privati sunt, & variis miseriis ac ærumnis, mortique facti obnoxii. 27.

Patet ex Scriptura, Deus enim dixit Adæ Genes. 3: *Quia audisti vocem uxoris tuæ, & comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes cunctis diebus vitæ, in sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram de qua sumptus es, quia pulvis es, & in pulverem reverteris.* Quæ verba expendens Augustinus lib. 13. de civit. cap. 15. ait: *Inter Christianos qui veraciter Catholicam fidem tenent, constare, etiam ipsam corporis mortem non contigisse nobis lege naturæ, sed meritò inflictam esse lege peccati; quia peccatum vindicans Deus dixit primo homini, in quo tunc omnes eramus: terra es, & in terram ibis.* Hinc Isidorus in libro Etymol. notat quod mors à mordendo dicitur, quia cùm primus parens fructum vetitum momordit, per morsum mortem incurrit. Observat etiam Origenes homil. 6. in Leviticum, Deum Adæ & uxori ejus, post transgressionem, tunicas pelliceas fecisse, idoneas scilicet vestiendis peccatoribus, ut quæ mortalitatis, cui propter peccatum fuerat homo subjectus, & fragilitatis, quæ ex carnis corruptela oritur, judices ac testes essent.

Dico quartò: Homo per peccatum originale non solùm donis illis gratuitis, quibus in statu inno- 28.

innocentiæ erat ornatus, spoliatus est, sed etiam in potentiis naturalibus vulneratus.

Colligitur ex Scriptura & SS. Patribus: dicitur enim Isaiæ 1. *Omne caput languidum, & omne cor mœrens, à planta pedis usque ad verticem, non est in eo sanitas, vulnus, & livor, & plaga tumens.* Et Ps. 40. *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Ubi Augustinus: *Quid sanatur* (inquit) *si nihil est vulneratum, nihil sauciatum, nihil debilitatum, atque vitiatum?* Item Bernardus in eundem sensum præclarè ait: *Cecidimus omnes in Adamo simul in lutum, & super acervum lapidum: unde & coinquinati sumus originali culpâ, sed & collisi, & confracti, & in omnibus viribus graviter vulnerati.*

29. Ad id etiam allusit Christus Lucæ 10. in parabola hominis descendentis ab Jerusalem in Jerico, de quo ait incidisse in latrones, qui expoliaverunt eum, & plagis impositis abierunt, semivivo relicto. Nam SS. Patres hanc parabolam exponentes, observant quod in ea describuntur sex mala, in quæ homo per peccatum originale incidit. In primis enim illud hominem à Paradiso expulit: unde dicitur, *homo quidam*, scilicet Adam, vel genus humanum, *descendebat*, nimirum per culpam; vel quia ascenderat per superbiam, descendebat per pœnam & miseriam: *ab Ierusalem*, quæ interpretatur *visio pacis*, nam antequam peccaret, erat in visioné pacis, hoc est in Paradiso terrestri, ubi quidquid videbat, erat pax & lætitia, ut ait Augustinus. Descendebat ergo à visione triplicis pacis, scilicet à Deo per obedientiam, à seipso per innocentiã, à toto mundo per prædominationem. Unde Gregorius 4. Dialog. cap. 1. *Postquam*, inquit, *de Paradisi gaudiis, culpâ exigente, expulsus est primus humani generis parens, in hujus cæcitatis atque exilij quam patimur venit ærumnam: quia peccando extra semetipsum fusus, jam illa cœlestis patriæ gaudia, quæ priùs contemplabatur, videre non potuit. In Paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, & beatorum Angelorum spiritibus, cordis munditiâ & celsitudine visionis interesse. Sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit.*

Secundò peccatum originale non solùm expulit hominem à Paradiso, sed etiam illum in miserias & defectus hujus mortalitatis detrusit: unde dicitur, quod *descendit ab Ierusalem in Ierico*: nam Jerico *luna* interpretatur, & defectum nostræ mortalitatis significat; quia sicut singulis mensibus Luna decrescens deficit, ita & vita nostræ mortalitatis singulis momentis deficiens, quotidie evanescit.

Tertiò peccatum subjecit hominem diabolicæ potestati; quod significatur per verba sequentia: *Et incidit in latrones*: ut enim dicit Ambrosius, hanc parabolam exponens: *Qui sunt isti latrones, nisi Angeli mortis & tenebrarum, in quos homo non incidisset, nisi eis, mandati cœlestis devius, se fecisset obnoxium?*

Quartò idem peccatum hominem spoliavit donis gratuitis: quare additur, *qui spoliaverunt eum*, indumentis scilicet gratiæ, integritatis, & justitiæ originalis, ut explicat idem Ambrosius. Unde Genes. 3. dicitur quod Adam & Eva post peccatum cognoverunt se esse nudos; & Chrysostomus quæst. 16. in Genes. ait: *Primus homo fuit Angelus terrestris in Paradiso, gratiâ indutus, quâ spoliavit eum diabolus.* Demùm Laurentius Justinianus serm. de S. Joanne Evangelista, ait quòd *Adam unius peccati consensu, immensas animæ & corporis, spiritnales amisit divitias: innocentiæ quippe candorem, immortalitatis stolam, carnis incorruptibilitatem, animæ puritatem, contemplationis dulcedinem, spiritûs libertatem, regnum cœlorum, Angelorum contubernium, amicitiam Dei perdidit.*

Quintò, peccatum vulneravit hominem in naturalibus; quare additur, *Et plagis impositis abierunt*: *Peccata enim* (inquit Beda) *dicuntur plagæ, quia his naturæ humanæ integritas violatur.*

Denique idem homo dicitur *semivivus relictus*, vel quia anima immortalis est, corpus verò mortale, ita ut medietas hominis morti succumbat: vel quia, ut alii interpretantur, libertas arbitrij per peccatum originale imminuta quidem est, sed non totaliter extincta.

Potest etiam suaderi conclusio ratione quam habet D. Thomas 1. 2. quæst. 85. art. 3. Sicut in corpore humano vulnus dicitur, quando inter partes continuas & unitas fit aliqua ruptio vel divisio; ita in anima meritò appellatur vulnus ruptio illa vel divisio, quæ per peccatum in ejus potentiis facta fuit, dum ab ordine rationis, cui per justitiam originalem, donumque integritatis, erant perfectè unitæ, fuerunt divisæ & separatæ per destitutionem prædicti ordinis. Unde cùm per peccatum originale quatuor præcipuæ potentiæ proprio ordine ad objectum destitutæ sint; nimirum intellectus, qui destituitur ordine ad verum; voluntas, quæ destituitur ordine ad bonum honestum & rationi consonum; concupiscibilis, quæ destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione; & irascibilis, quæ destituitur ordine ad arduum & difficilè, ne promptè ac expeditè feratur in illud; quatuor sunt vulnera homini per tale peccatum inflicta, nempe vulnus ignorantiæ, quo hebetatur ratio ad cognitionem veri; vulnus malitiæ, quo voluntas retardatur à prosecutione boni honesti; vulnus concupiscentiæ, quo appetitus concupiscibilis exardescit, & immoderatè fertur in bonum delectabile contrarium rationi; & vulnus infirmitatis, quo irascibilis ad prosecutionem boni ardui languet & torpescit. 30.

Ubi observandum est, illa vulnera non poni in ipsa substantia animæ, in qua peccatum originale residet, sed in potentiis, ubi sunt ejus effectus: quia tale peccatum secundùm suam essentiam non potest propriè dici vulnus, sed potiùs infirmitas vel languor naturæ, ut patet ex S. Thoma 1. 2. quæst. 82. art. 1. per illud enim totus homo infirmatur & languescit; vulnera autem dicuntur peculiares quidam defectus, qui in aliis partibus consequuntur, velut quædam infirmitates particulares. Sicut enim non appellamus vulnus febrim, quâ totum animal laborat, quæque residet in corde, ubi est principium vitæ, sed vocamus illam languorem & infirmitatem; vulnera verò sunt quibus læditur hæc vel illa pars determinata: ita respectu peccati, id quod inficit substantiam animæ, ubi est principium supernaturalis vitæ, & quæ pro toto homine supponit, non debuit appellari vulnus, sed languor, vel infirmitas; nomen autem vulneris relinqui debuit illis defectibus, quibus partes ipsius animæ, scilicet potentiæ, deordinantur & læduntur. 31.

ARTI-

ARTICULUS III.

An homo in statu naturæ lapsæ, per peccatum originale factus sit debilior ad bonum & pronior ad malum, quàm fuisset in statu puræ naturæ?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

VT status hujus celebris difficultatis, & varia Authorum placita clariùs percipiantur, & faciliùs distinguantur, aliqua breviter præmittenda sunt.

32 In primis observandum est, quod cùm homo duobus indigeat ad rectè operandum, nimirum viribus intrinsecis, & providentiâ Dei extrinsecâ, concursum ad agendum necessarium præparante & offerente; dupliciter etiam potest concipi, quòd in statu naturæ corruptæ debilior sit ad bonum morale, quàm fuisset in statu naturæ puræ, scilicet aut abintrinseco, si minores sint ejus vires ad tale bonum, quàm essent in puris naturalibus; vel ab extrinseco, si minùs suavi Dei providentiâ protegatur, vel acriùs à Dæmone tentetur, aut concursus ad operandum bonum morale debitus ei denegetur.

33 Secundò notandum est, tribus modis intelligi posse, naturam humanam per peccatum originale factam esse debiliorem ad bonum morale ordinis naturalis: primò ex eo quod tale peccatum sit aliqua qualitas morbida & prava, inficiens animam & ejus potentias: secundò ex eo quòd inducat & causet in anima pravum aliquem habitum inclinantem ad malum: tertiò ex eo quod ipsa inclinatio ad bonum rationis, per illud diminuta sit. Quod ut magis declaretur,

34 Sciendum est ulteriùs ex doctrina D. Thomæ 1.2. quæst. 85. art. 2. in corp. inclinationem hominis ad bonum virtutis intelligi posse diminui duobus modis: nam quia fundatur in natura intellectuali, & tendit ad ipsum bonum honestum, potest intelligi diminui vel ex parte radicis, sive per viam remissionis, ita quod gradus aliquos amittat; vel ex parte termini, per appositionem majoris impedimenti ad bene operandum. His præmissis:

35 Circa propositam difficultatem variè opinantur Authores. In primis enim quidam antiqui Theologi, ut Gregorius de Arimino, Henricus, Gabriel, Okam, Richardus, & alii, docent naturam humanam per peccatum originale factam esse debiliorem ad bonum, & procliviorem ad malum, eò quòd vel ex pomo vetito, tanquam ex cibo venenoso, vel ex flatu & sibilo venenoso serpentis, morbidam aliquam & malignam qualitatem contraxerit, quam non habuit ante peccatum, nec habuisset in statu naturæ puræ. Secundò alii volunt eam ad bonum morale factam esse imbecilliorem, ratione pravi alicujus habitûs inclinantis in malum, qui ex Adami peccato in nobis resultat. Sic docent omnes illi Authores, qui existimant peccatum originale non consistere in privativo, sed in positivo, nempe in habitu inclinante hominem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, causato in nobis ex peccato Adami. Tertiò alii qualitatem illam morbidam, aut habitum pravum, quem præcedentes sententiæ astruunt, excludentes, dicunt superadditam fuisse potentiis nostris ex

A originali peccato majorem efficaciam vel intensionem, ratione cujus quasi à proprio & connaturali statu quem haberent in pura natura, ad statum præternaturalem extractæ, effrænatiùs, majorique impetu, tendunt in sua objecta, & in bona sensibilia contraria rationi. Ita sentiunt Jacobus Naclantus super cap. 6. Epist. ad Roman. ad illa verba, *Non ergo regnet peccatum*, & Corduba lib. 1. quæst. 45. Quartò Alvarez de auxil. disp. 45. & 47. & alii ex nostris Thomistis, in codicibus manuscriptis, fatentur quidem hominem per originale peccatum non esse infirmiorē quam esset in natura pura, aliquâ diminutio-
B ne intrinsecâ virium & facultatum suarum, sed contendunt illum esse debiliorem, accessu majorum impedimentorum ad bene operādum: cùm enim peccatum originale hominem à Deo ut ab ultimo fine avertat, maximum præbet humano arbitrio impedimētum quoad boni prosecutionem. Quintò aliqui, quos suppresso nomine citat Suarez, Prologom. 4. de gratia, & sequitur Anti-Jansenius disp. 15. sect. 1. existimant hominem, saltem ab extrinseco, esse impotentiorem ad bene vivendum in natura lapsâ, quàm esset in natura pura; quia (inquiunt) humana natura per originale facta est digna quod minùs suavi Dei providentiâ protegatur, quàm protegeretur pura, & permittatur tentari acriùs à Dæmonibus, in-
C videntibus homini eam fœlicitatem, à qua ipsi exciderunt; & quod ei denegentur plures cogitationes congruæ ad bene operandum, quæ in statu puræ naturæ ipsi concederentur. Alii denique docent, hominem in statu naturæ lapsæ nullo ex modis assignatis esse debiliorem ad bonū morale, quàm esset in statu naturæ puræ, sed in utroque statu easdem prorsus esse vires, eandem difficultatem ad bonum, & pronitatem ad malum, cùm in utroque sit donis supernaturalibus destitutus, habeatque contrarietatem appetituū, & varias perturbationes ab extrinseco. Unde in eo solùm putant hominem lapsum distingui ab homine in puris naturalibus existente,
D quòd iste se haberet ut nudus, ille verò ut nudatus seu spoliatus: nam primus nūquam habuisset dona supernaturalia, nec exigentiam ipsorum; secundus vero iis in pœnā peccati originalis privatus est. Ita ex nostris docent Cajetanus, Conradus, Medina, Aravius, Marcus à Serra, Gabriel à S. Vincentio hîc qu. 109. art. 2. & Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 13. ex aliis vero Scotus, Valētia, Bellarminus, Suarez, & Curiel. Unde sit

§. II.

Conclusio negativa statuitur.

DIco igitur: Homo in statu naturæ lapsæ, non habens peccatum actuale, sed tantùm originale, non est debilior ad bonum morale, quàm esset in statu naturæ puræ.

E Probatur primo ex D. Thoma, qui satis apertè favet nostræ sententiæ: nam 1.2. qu. 85. art. 1. loquens de effectu peccati, qui est privatio originalis justitiæ, ipsum tribuit peccato originali; cùm vero agit de alio effectu, qui est diminuere inclinationem ad bonum, ipsum non tribuit peccato originali, sed duntaxat actuali. Verba ejus sunt: *Bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici: primò ipsa principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, & proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, & alia hujusmodi: secundò inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ: tertiò potest dici bonum naturæ, donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Pr-* 36

mum igitur bonum naturæ, nec tollitur, nec deminuitur per peccatum tertium verò bonum totaliter est ablatum per peccatum primi parentis : sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Utque insinuet se loqui tantum de peccato actuali, quod vel est actus, vel illum secum affert, addit: *Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus.* Et similiter art. 3. ejusdem quæstionis, postquam docuit perfectam subordinationem virium inferiorum animæ ad rationem, & rationis ad Deum, quæ erat effectus justitiæ originalis, subtractam fuisse per peccatum primi parentis, & in hac subtractione consistere vulnerationem naturæ nostræ, causatam per tale peccatum, subjungit B ista: *Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque deminuitur* PER PECCATVM ACTVALE, *ut ex dictis patet, etiam ista sunt quatuor vulnera, ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatū & ratio hebetatur præcipuè in agendis, & voluntas induratur ad bonum, & major difficultas bene agendi accrescit, & concupiscentia magis exardescit.* Quibus verbis manifestè ponit discrimen inter peccatū originale & actuale, quòd effectus originalis est tantùm destitutio justitiæ originalis, per quam vires inferiores animæ subdebātur rationi, & ratio Deo: at verò effectus peccati actualis est præterea diminutio inclinationis ab bonū rationis, sive major difficultas bene agēdi. Unde Madina C in commentario illius articuli ait: *Hæc est vera & divina Theologia, quam docet Divus Thomas, & universi Theologi, quòd ab homine in natura lapsa, per peccatū originale, ablata sunt tantum dona supernaturalia,* Quam veritatem Sanctus Doctor quæst. 87. sequenti, art. 7. clarè his verbis expressit: *Pœna originalis peccati est, quod natura humana* SIBI RELINQVITVR, *destituta auxilio originalis justitiæ:* his enim verbis apertè declarat, pœnam peccati originalis non esse aliam, quam quòd homo recidat in suum statum naturalem, & donis supernaturalibus & gratuitis, quibus ornatus erat in statu innocentiæ, spolietur: Ergo stando in principiis doctrinæ D. Thomæ, dicendum est, D quòd licèt homo in statu peccati actualis minorem habeat inclinationem, & majorem difficultatem ad bonum morale, quam haberet in statu naturæ puræ, quia per illud ad finem pravum convertitur, & generatur prava dispositio ad similem actum peccaminosum; non tamen homo qui existit in statu solius peccati originalis: cùm enim istud consistat in sola privatione justitiæ originalis, non habet convertere ad finem pravum, nec pravam inducere dispositionem.

37 Probatur secundo conclusio ratione Cajetani. Ex removente prohibens non sequitur major aut minor effectus naturalis, quam ex natura E ipsa sequatur, ut patet exemplo lapidis sursū detenti, ille enim, remoto prohibente, velociùs non movetur, quam si fuisset motus solum à propria gravitate: Sed peccatum originale se habet solum ut removens prohibens in ordine ad motus inordinatos voluntatis, vel appetitûs sensitivi: cum enim abstulerit originalem justitiam, cujus fræno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compescebantur, & à malo prohibebantur, consequenter est causa hoc modo, nimirum sicut removēs prohibens, ut illæ effrænatè & inordinatè in sua objecta ferantur, sicut docet D. Thomas suprà quæst. 82. art. 1. ad 3. & ad Rom. 5. lect. 3. Ergo ex peccato originali non sequitur aliqua inordinatio, vel debilitas potentiarum, in ordine ad prosecutionem boni, aut vitationem A mali, quæ non fuisset in natura pura.

Confirmatur: Homo per peccatum originale non fuit factus deterioris conditionis quantùm ad corpus, quam fuisset in statu puræ naturæ: Ergo neque quantùm ad animam & ejus potētias, ac proinde quidquid poterat tunc præstare, potest & modò. Antecedens est certū: corpus enim per peccatum originale non est redditum magis corruptibile, nec magis obnoxium morbis, lassitudini, & aliis hujus vitæ incommodis, quam fuisset in statu naturæ puræ, sed fuit solùm suæ naturæ, seu naturali conditioni relictū, & dono immortalitatis & impassibilitatis, quo in statu innocentiæ gaudebat, privatum. Consequentia verò probatur: Illud ipsum quod justitia originalis faciebat in corpore, proportione servatâ, præstabat & in anima; corpus enim per justitiam originalem animæ subdebatur, & anima Deo: Ergo sicut corpus per destructionem originalis justitiæ fuit suæ naturæ relictum, ita & anima. 38

Tertiò suadetur conclusio, discurrendo per singulos modos, quibus Adversarii docent naturam humanam in ordine ad bonum morale naturalis ordinis fuisse debilitatam, ac demonstrando nullum ex illis esse veritati consentaneum. In primis enim, quòd illa non sit facta debilior ad prosecutionem boni, per impressionem alicujus qualitatis morbidæ, vel pravi habitûs inclinantis in malum, qui ex Adami peccato in ejus posteros resultet (ut volunt Gregorius de Arimino, Henricus, & alii veteres Theologi) patebit ex dicendis in Tractatu de peccatis, ubi ostendemus, qualitatem illam esse fictitiam & chimæricam, & ex peccato originali nullum pravum habitum in nos resultare, illudque non in aliquo positivo, sed in sola privatione originalis justitiæ, formaliter consistere. 39

D ß. 7. art. 5.

Deinde quòd illa non sit proclivior ad malum, ac debilior ad bonum, ex eo quòd inclinatio appetitûs ad bona sensibilia, per additionem majoris efficaciæ & intensionis, facta sit major & vehementior, ut Naclātus & Corduba dicunt, non minùs evidens est: tum quia, ut suprà dicebamus, ex causâ naturali non sequitur, propter remotionem impedimenti, major aut minor effectus, quàm secundùm naturam posset sequi: tum etiam quia inclinatio naturalis ad bonum sensibile, cùm sit proprietas naturæ humanæ, subindeque invariabiliter fluat à generante, & essentia rei genitæ, non est intensibilis aut remissibilis, nec suscipit majus & minus. 40

Tertiò quòd homo in statu naturæ lapsæ non sit factus debilior ad bonum morale, per accessum majorum impedimentorum ad bene operandum, quàm esset in statu naturæ puræ, facilè contra Alvarem, & alios ex nostris Thomistis potest suaderi: nam cùm in statu naturæ puræ homo haberet inclinationem appetitûs sensitivi ad bonum sensibile, sine fræno aliquo reprimente ipsum, & per consequens contrarietatem appetituum, rebellionem passionum, & varias perturbationes tum ab intrinseco, tū ab extrinseco, eadem planè haberet impedimenta ad bene operandum, quæ experitur in statu naturæ lapsæ. 41

Nec obstat, si dicas cum Alvare, quòd homo in statu naturæ puræ non esset aversus à Deo ut ultimo fine, sicut in statu naturæ lapsæ, ratione peccati originalis, ab illo aversus est: nam cùm hæc aversio non sit positiva, sicut ea quæ in peccato actuali reperitur, sed tantùm privativa justitiæ originalis (ut ipse Alvarez fatetur, nobiscum sentiens peccatū originale nō in aliquo po- 42

sitivo, sed in sola privatione justitiæ originalis consistere (non se habet per modum impedimenti positivi ad bene operandum, sed tantùm ut removens prohibens, nempe justitiam originalem, quæ veluti frænum aureum motus inordinatos appetitûs sensitivi in statu innocentiæ coercebat; unde à D. Thoma quæst. 4. de malo art. 2. ad 7. *Retinaculū viriū inferiorum* appellatur.

43 Addo quod, homo à Deo creatus in puris naturalibus, aut ab alio homine descendens per seminalem propagationem, & perveniens ad usum rationis, solùm esset conversus ad bonum ut sic, non autem ad Deum ut ultimum finem, neque ex natura sua postularet applicari à Deo nisi ad talem amorem boni ut sic, ex quo se movere posset ad quærendam illam beatitudinem communem in bono sensibili, vel honesto, in Deo, vel in creatura: in quo distinguitur homo ab Angelo; nam iste ex altiori gradu perfectionis petit moveri à Deo, ut ab agente particulari, ad amorem finis particularis, & ad actum dilectionis Dei in primo instanti creationis applicari. Ex qua differentia oritur primò, quòd homo etiam creatus à Deo in puris naturalibus posset peccare in primo instanti usûs rationis, non tamen Angelus: secundò quòd homo in statu naturæ puræ esset aversus à Deo, sicut in statu naturæ lapsæ, cum hac solùm differentia, quòd in hoc statu privativè & culpabiliter à Deo aversus est, in illo verò solùm negativè ab eo esset aversus. Quod explicat Cajetanus aptissimo exemplo nuditatis duorum hominum, quorum unus nunquam habuit vestes, neque ius ad eas; alter verò fuit priùs vestitus, & postea denudatus ad castigationem alicuius criminis; nam nuditas in utroque est æqualis, & in hoc tantùm differt, quòd in primo habet rationem puræ & simplicis negationis, in secundo verò rationem privationis & pœnæ.

44 Denique quod homo in statu naturæ lapsæ ad bene operandum non sit debilior extrinsecè, sive ex parte Dei denegantis concursum vel cogitationem congruam ad rectè agendum, sive ex parte Dæmonis acriùs & vehementiùs homines tentantis, quàm fecisset in statu naturæ puræ, contra Anti-Jansenium breviter ostenditur: Primò quia non est potior ratio, cur homo post lapsum privetur auxiliis ex connaturali Dei providentia ipsi debitis, quam internis facultatibus, ratione quarum ea auxilia postulat: Sed naturales hominis facultates non fuerunt ablatæ aut diminutæ per peccatum, cùm juxta Dionysium cap. 4. de divin. nomin. in homine, sicut in Dæmonibus, post peccatum naturalia manserint integra; ex quo infert S. Thomas 1. p. quæst. 95. art. 1. perfectam subjectionem corporis ad animam, & inferioris appetitûs ad superiorem, non fuisse homini naturalem, quia si naturalis extitisset, in eo per peccatum lapso permansisset: Ergo homo per originale non privatur auxiliis, aut cogitationibus congruis, ex connaturali Dei providentia ipsi debitis. Et licèt supponeremus ipsum per tale peccatum incurrisse debitum illis carendi; nihilominus sentiendum esset, illud per merita Christi Redemptoris ei remitti, quandoquidem per ea condonatur etiam debitum carendi auxiliis supernaturalibus.

Deinde quantùm est ex parte Dæmonis, pro explorato habendum est, aut ipsum non esse fortiorem & propensiorem ad tentandum, quam esset in statu puræ naturæ, aut hominem, supposità Christi redemptione, esse potentiorem ad resistendum.

Nec valet, si dicas, hominem purum non fuisse tentandum à Dæmone, sicut hominem lapsum: cùm hoc alienum videatur à Dei providentia homini puro consentanea. Non valet, inquam, quia sicut homines potuerunt creari ordinati tantùm ad beatitudinem naturalem, ita & Angeli: ex Angelis autem sic ordinatis, aliqui potuissent labi, & fieri Dæmones, subindeque hominibus adhuc positis in via, & tendentibus ad beatitudinem naturalem, à qua ipsi excidissent, invidere, & conari eos ab ea avertere, impellendo ad peccatum, sicut nunc illis invident beatitudinem supernaturalem, à qua exciderunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

Objiciunt inprimis Adversarij: Juxta commune Theologorum pronunciatum, homo per peccatum originale fuit spoliatus gratuitis, & vulneratus in naturalibus, ut articulo præcedenti, conclusione ultimâ fusè ostendimus: At hæc vulneratio, ut distincta à spoliatione gratuitorum, intelligi non potest absque diminutione virium naturalium ad bonum morale, sicut in ordine physico vulnus corporeum, absque aliqua debilitatione corporis, & virium corporearum diminutione, vix potest contingere. Undè S. Thomas in 2. dist. 30. quæst. 1. art. 1. ad 3. ait, quod tam Angelus, quam homo, per peccatum *factus est minùs habilis, & magis distans à finis consecutione: & propter hoc etiam homo gratuitis spoliatus, dicitur in naturalibus vulneratus, Lucæ 10. in Glossa:* Ergo &c. 45

Respondeo primò, concessâ Majori, negando absolutè Minorem: sicut enim natura humana dicitur integra in naturalibus, ratione unionis, pacis, & concordiæ inter partem inferiorem & superiorem, inter appetitum sensitivum rationalem, quam originalis justitia in statu innocentiæ faciebat; ita potest dici vulnerata in naturalibus, propter amissionem hujusmodi unionis sive subordinationis: nam sicut in naturalibus illud quod dividit & separat partes corporis inter se conjunctas, vulnerare dicitur, unde vulnus *dissolutio continui* definitur; ita in moralibus divisio facta per peccatum inter partem superiorem & inferiorem hominis, priùs unitas & subordinatas, non incongruè vulnus appellari potest, per metaphoram à solutione continui corporalis ductam. Unde Beda supra relatus: *Peccata dicuntur plagæ, quia his naturæ humanæ integritas violatur.* 46

Si instes, hominem in pura natura conditum non habiturum perfectam illam unionem, & subordinationem partis inferioris ad superiorem, & tamen non propterea dicendum fore vulneratum in naturalibus: Ergo nec in statu peccati originalis. Negabo Consequentiam, quia de ratione vulneris est, quod dividat & separet inter ea quæ prius erant unita, vel saltem debuerant uniri: unde eadem divisio, quæ connotando præexistentem unionem extremorum, aut ejus debitum, habet rationem vulneris, hac connotatione seclusâ, nequit appellari vulnus; ut patet in divisione reperta inter digitos, quæ non est vulnus, quia digiti semper fuerunt divisi: si tamen quis nasceretur cum illis unitis & conglutinatis, nullatenus eorum divisio fieri posset sine vulnere. Cum ergo in statu puræ naturæ non præcessisset in homine perfecta unio, & subor- 47

subordinatio partis inferioris ad superiorem, neque illa fuisset debita, divisio & discordia inter illas non habuisset rationem vulneris: modò verò cùm talis unio in statu innocentiæ in homine præcesserit, ejusque debitum semper permaneat, nihil deest ad hoc ut divisio illa, facta per peccatum inter partem superiorem & inferiorem, habeat rationem vulneris, subindeque ut homo in statu peccati originalis dicatur non solùm spoliatus gratuitis, sed etiam vulneratus in naturalibus.

48 Respondeo secundò, distinguendo Minorem: Vulneratio intelligi nequit sine diminutione virium &c. quas homo habuit in statu naturæ integræ, seu originalis justitiæ, concedo minorem: quas habuisset in statu naturæ puræ, nego minorem, & consequentiam. Itaque ut homo dici possit per peccatum originale vulneratus in naturalibus, non requiritur quod ejus voluntas facta sit propensior ad malum, & debilior ad bonum, adeòque minus indifferens & indeterminata ad utrumque, quam esset ex natura sua, seu in puris naturalibus, sed sufficit quod sint minores vires in natura lapsa, in ordine ad bonum morale ordinis naturalis, quam fuerint in natura integra, seu in statu innocentiæ, vel originalis justitiæ, ut revera minores sunt: in eo siquidem statu innocentiæ donum integritatis perficiebat hominẽ, eumque reddebat aptiorem & potentiorem etiam ad actiones naturales, puta dilectionem Dei ut authoris naturæ, observantiam legis naturalis, &c. quam esset ex natura sua; unde hoc dono privatus ac spoliatus in pœnam peccati originalis, dicitur vulneratus in naturalibus, ut explicat S. Thomas supra quæst. 85. art. 3. hic verbis: *Per justitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipsa ratio à Deo perficiebatur, ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis: & ideò omnes vires animæ permanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa destitutio* VULNERATIO DICITUR NATURÆ. Ex quo intelliges, quod quando idem S. Doctor, loco in objectione citato, ait: *Homo per peccatum factus est minùs habilis, & magis distans à finis consecutione, & propter hoc dicitur in naturalibus vulneratus*, loquitur de homine lapso, comparativè ad statum innocentiæ, non verò per respectum ad statum naturæ puræ. In quo etiam sensu intelligi debet id quod habetur in Conciliis Arausicano, Valentino, & Tridentino, nempe liberum hominis arbitrium per peccatum Adæ fuisse infirmatum, & totum hominem in deterius secundum corpus & animam commutatum. Similiter quando in Tractatu de peccatis docent Theologi, peccatum originale minuere inclinationem hominis ad bonum honestum, & rationi consonum, hoc debet intelligi de inclinatione ad bonum honestum, quam habuit homo in statu naturæ integræ, non verò de ea quam habuisset in statu naturæ puræ, si in eo conditus fuisset.

49 Objicies secundò: D. Anselmus libro de conceptu virginali cap. 5. comparat appetitum sensitivum, destitutum justitiâ originali, cum fera quæ prius erat vincta, & postea ruptis vinculis ferocius sævit: sentit ergo talem appetitum, postquam destitutus est fræno originalis justitiæ, seu dono integritatis quo à malo compescebatur, & coërcebatur, magis sævire, vehementiusque in bona sensibilia rationi contraria inclinare, quã fecisset in statu puræ naturæ, ubi nondum fuisset alligatus; subindeque hominem in statu naturæ lapsæ, procliviorem esse ad malum, & debiliorem ad bonum, quam in statu naturæ puræ.

Respondeo exemplum illud D. Anselmi non tenere in omnibus, sed in eo solùm, quòd sicut fera, ruptis vinculis, operatur secundum suam naturalem feritatem; ita appetitus sensitivus, soluto vinculo originalis justitiæ, quam D. Thomas supra relatus, *retinaculum virium inferiorum* appellat, tendit in bona sensibilia effrenatè, & absque ordine & moderamine rationis, sicut ei competit ex natura sua: unde ex hac comparatione non rectè infertur, appetitum sensitivum hominis in statu naturæ lapsæ vehementius in bona sensibilia rationi contraria inclinare, quam in statu naturæ puræ. Et ratio disparitatis manifesta est: fera enim dum est alligata, habet pro objecto suæ sævitiæ illam detentionem causatam ex vinculis, unde non mirum, si postea illis ruptis plus sæviat, quam si vincta non fuisset: appetitus vero sensitivus hominis, dum erat ligatus per justitiam originalem, seu donum integritatis, non habebat pro objecto suæ sævitiæ talem, ut sic dicamus, detentionem & alligationem; & ideò non est cur soluto illo vinculo magis sæviat, aut immoderatiùs ad malum inclinet, quam si nunquam fuisset ligatus, seu quam si homo in statu puræ naturæ fuisset conditus: præsertim quia (ut supra ex Cajetano dicebamus) ex removente prohibens, non sequitur aut major aut minor effectus naturalis, quam ex natura ipsa sequatur. 50

Objiciunt tertiò Adversarij cum Alvere, & est præcipuum illorum fundamentum: Homo in statu naturæ lapsæ, per originale peccatum aversus est à Deo, non solùm prout est finis ultimus supernaturalis, sed etiam prout est finis ultimus naturalis; in statu verò naturæ puræ, cùm à peccato originali esset immunis, non esset ab illo ut fine ultimo naturali aversus: Sed hæc aversio maximum præbet humano arbitrio impedimentum ad boni honesti prosecutionẽ: Ergo homo in statu naturæ lapsæ, majora habet impedimenta ad prosecutionem boni honesti, seu boni moralis ordinis naturalis, quam habuisset in statu puræ naturæ, subindeque debilior est ad operandum bene moraliter, non quidem diminutione aliquâ intrinsecâ virium & facultatem suarum, sed accessu majorum impedimentorum: Major videtur certa: Minor verò probatur. Sicut se habent principia in speculabilibus ad intellectum, ita se habent fines in operabilibus ad voluntatem, rut passim docent Aristoteles & S. Thomas: unde sicut ille fit malè affectus circa conclusiones, & redditur incapax ad rectè discurrendum circa illas, qui caret notitiâ principiorum, & per ignorantiam vel errorem ab illis aversus est, absque ulla prorsus sui diminutione, aut suæ virtutis remissione: ita etiam voluntas ex hoc ipso quod ab ultimo fine est aversa, absque ulla prorsus sui diminutione, est minùs habilis ad eligenda media ad illum conducentia, & ad tendendum in bonum honestum & rationi consonum. 51

Huic argumento respondet Suarez ubi supra, negando Majorem: existimat enim peccatũ originale non avertere hominem à Deo ut est finis naturalis, sed solùm ut est finis supernaturalis. 52

Sed hæc solutio displicet: Quia si peccatum originale non averteret hominem à Deo ut est finis naturalis, sequeretur parvulos in

peccato

peccato originali decedentes habere beatitudinem naturalem, in fruitione Dei ut ultimi finis naturalis consistentem; quod à D. Augustino serm. 14. de verbis Apostoli, ut dogma Pelagianum rejicitur, & à nobis fusè impugnabitur, in Tractatu de peccatis. Unde
Disp. 7. art. 7. §. 5.

53 Meliùs respondetur, quod homo in statu naturæ lapsæ, per originale peccatum non est aversus à Deo ut ultimo fine naturali, aversione positivâ, sed duntaxat privativâ illius conversionis ad talem finem, non quæ esset in statu naturæ puræ, sed quæ esset in statu justitiæ originalis: cùm enim homo naturaliter consistet ex duplici appetitu opposito, nimirum rationali, inclinante ad bonum honestum & rationi consonum; & sensibili, ad bonum sensibile rationi contrarium pertrahente; non exigit ex sua natura applicari à Deo ad amorem boni honesti, vel boni sensibilis determinatè & in particulari, nec per consequens ad dilectionem Dei, ut authoris naturæ, sed duntaxat ad amorem boni ut sic, & beatitudinis in communi, ex quo per discursum rationis, & electionem voluntatis, se movere possit ad quærendam beatitudinem in particulari in bono honesto, vel in bono sensibili, in Deo vel in creatura, ut suprà annotavimus: quare si fuisset conditus in statu naturæ puræ, in primo instanti usûs rationis fuisset aversus à Deo, etiam authore naturæ, non quidem aversione privativâ & culpabili, sicut in statu naturæ lapsæ, sed purè negativâ & inculpabili; caruisset enim conversione ad Deum ut naturæ authorem, non propter aliquam culpam præcedentem, sed ob defectum naturalis conditionis. Unde hoc argumentum probat quidem minores esse vires hominis in natura lapsa, quàm in natura integra, non tamen quàm in natura pura.

54 Objiciunt ultimò Adversarii cum Alvare disp. 51. de auxiliis: Homo in puris naturalibus conditus posset ex viribus propriis, & cum solo generali Dei concursu, Deum ut authorem naturæ super omnia dilectione efficaci diligere; cùm ad hoc naturali præcepto teneretur, & sine potentia non sit obligatio: Sed homo in statu naturæ lapsæ actum dilectionis Dei efficacem & perfectum cum solis viribus naturalibus, & generali Dei concursu, elicere nequit, ut communiter docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia, & nos ibidem ostendemus: Ergo in statu naturæ lapsæ minores habet vires, quàm habuisset in statu naturæ puræ.
Disp. 1. art. 4.

55 Respondeo negando Majorem: nam ut dicemus in Tractatu de gratia, licèt homo in puris naturalibus conditus, Deum ut authorem naturæ posset efficaci dilectione super omnia diligere sine gratia, seu auxilio ordinis supernaturalis (quod status puræ naturæ excluderet) non tamen ex propriis viribus, & cum solo generali Dei concursu, sed ad hoc indigeret auxilio speciali ordinis naturalis, quod status puræ naturæ non excluderet, ut infrà ostendemus: unde tale auxilium homini in puris naturalibus condito Deus offerret, quotiescunque præceptum dilectionis urgeret, hoc exigente suæ providentiæ suavitate, quæ nunquam impossibilia præcipit.
Disp. 6 art. 1.

56 Dices: Ut homo lapsus, existens in peccato mortali, efficaciter Deum naturæ Authorem super omnia diligat, indiget non solùm auxilio speciali ordinis naturalis, sed etiam auxilio supernaturali, & gratiâ habituali, ut docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia, & colligitur ex S. Toma 1. 2. quæst. 109. artic. 3. ubi docet ad dilectionem Dei indigere hominem lapsum *gratia sanante*, quo nomine gratia habitualis intelligitur; ut constat ex artic. 4. sequenti: Ergo etsi in statu naturæ puræ homo indigeret auxilio speciali ordinis naturalis, ad actum efficacem dilectionis Dei eliciendum nihilominus stat, illum in statu naturæ lapsæ minores habere vires, quam habuisset in statu naturæ puræ.

Respondeo distinguendo Antecedens: indiget auxilio supernaturali, & gratiâ habituali, per modum principii elicientis, & dantis vires ad talem actum eliciendum, nego Antecedens: per modum principii expedientis ab impedimento peccati, seu removentis prohibens, nimirum aversionem à Deo ut ultimo fine, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Solutio patebit ex dicendis in Tractatu de gratia, ubi examinabitur, an etiam homo justus indigeat auxilio supernaturali ad talem dilectionem eliciendam. Ibi etiam fusè agemus de necessitate gratiæ in homine lapso ad bene operandum, & ostendemus quod si illa in statu innocentiæ & integritatis homini sano ad rectè operandum necessaria fuit, à fortiori in statu naturæ lapsæ, homo debilis & infirmus eâ indiget, juxta illud Ezechiel. 15. *Quid fiet de ligno vitis? etiam cùm esset integrum, non erat aptum ad opus: quantò magis cùm illud ignis devoraverit, & combusserit, nihil ex eo fiet operis.* Ubi quamvis historico sensu cives Hierosolymitanos intelligat Hieronymus, sensu tamen spirituali, intelligitur natura humana; ac si diceretur: Si natura humana, etiam integra, ex se non erat apta atque sufficiens suâ solâ virtute ad diligendum Deum, & rectè operandum, absque influxu vitis, sive auxilio gratiæ divinæ, quomodo illud agere potest, cùm per peccatum corrupta & extenuata est? 57
Disp. 2. art. 4.

DISPUTATIO V.

De statu naturæ reparatæ.

Hic est quartus naturæ humanæ status, in quo nunc versamur, & in quo per Christi gratiam à peccato liberari, & salutem consequi possumus. Pauca autem de illo hîc occurrunt dicenda, quia exacta illius explicatio ad Tractatum de gratia pertinet.

ARTICULUS PRIMUS.

An primi parentes peccati sui veniam & æternam salutem consecuti fuerint?

Ratio dubitandi sumitur ab exemplo Angelorum, quibus via concessa non est ad remissionem peccati obtinendam: idem enim judicandum videtur de hominibus in statu innocentiæ peccantibus: tum quia tantâ facilitate poterant cavere peccatum, ac Angeli: tum etiam quia non minoribus donis & beneficiis fuerant à Deo præventi. Unde olim Encratitæ dixerunt, Adamum non fuisse per pœnitentiam à peccato suo liberatum. Tatianus verò dixit Adam & Evam damnatos esse, ut referunt Augustinus hæresi 25. Epiphanius hæresi 46. Eusebius lib. 4. Historiæ cap. 25. & Alphonsus à Castro verbo *Adam* hæresi 1. Aliqui etiam ex Scriptoribus Catholicis antiquis, qui librum Sapientiæ ut canonicum non admit- 1

admittebant, rem hanc dubiam & incertam esse dixerunt, quia extra illum librum nihil de hac re in Scriptura sacra invenitur. Ita opinatus est Rupertus lib. 1. in Genesim cap. 30. & 31. Pro veræ & Catholicæ sententiæ declaratione.

2 Dico primò, Adamum per pœnitentiam peccati sui veniam fuisse consecutum, & in gratiam Dei restitutum.

Probatur conclusio ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 10. *Hæc* (id est sapientia) *illum qui primus formatus est à Deo Pater orbis terrarum: cùm solus esset creatus, custodivit & eduxit illum à delicto suo*: id est à peccato suo illum liberavit, & in gratiam restituit, non enim aliter homo à peccato educitur. Unde licèt ex hoc loco non colligatur evidenter Adamum esse beatum, bene tamen illum à primo peccato fuisse justificatū; cùmque Tridentinum sess. 4. definierit librum Sapientiæ esse canonicum, de fide certum est, Adamum suæ primæ transgressionis veniam fuisse assecutum. Quod etiam colligitur ex Apostolo 1. ad Corinth. 15. dicente: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes vivificabuntur.* Ex quo infert Irenæus infrà citandus, quod si filii Adæ per Christum liberantur, multò magis ipse Adam liberatus fuit. Nam cùm Christus venerit ad expugnandum dæmonem, & quos tenebat captivos, Adamum scilicet, & filios suos, redimendos, injustum videretur, filios Adæ, & non parentem ipsum à captivitate liberare.

3 Accedit suffragium SS. Patrum, qui id unanimi ferè consensu affirmant: Irenæus enim lib. 3. cap. 37. ait quod Adamus *transgressionis fecit pœnitentiam: pœnitentibus autem largitur benignitatem suam Deus.* Et hanc pœnitentiam dicit ostendisse Adamum, *faciendo sibi cinctorium ex foliis ficus, quæ carnē possent affligere.* Asserit etiam ibidem, *eos qui contradicunt saluti Adæ, consequenter dicere, non invenisse Christum ovem perditam.* Tertullianus vero lib. 1. contra Marcionem cap. 25. ait Deum non maledixisse Adam nec Evam, *ut restitutionis candidatos, ut confessione revelatos.* Gregorius lib. 6. Epist. 31. aliàs cap. 195. dicit quod Adam *per pœnitentiam ad vitam rediit.* Augustinus demum, Epiphanius, & alii, erroris damnant Encratitas id negantes, ut videre est apud Alphonsum à Castro suprà citatum.

Indicia vero seu conjecturæ hujus veritatis tres assignari possunt, una ex parte Dei, alia ex parte Christi, & tertia ex parte ipsius Adami, quas refert Suarez lib. 4. de amissione status innocentiæ cap. 9. Deus enim post lapsum benignissimè tractavit Adamum, & magnam ejus curam gessit, illum ad pœnitentiam provocando, corrigendo, & leviter puniendo, ut eleganter expedit Chrysostomus homil. 7. ad populum sub finem. Verisimile etiam est, Adamum post peccatum expressam fidem Christi Redemptoris habuisse, ac in eo sperasse. Ille demum post peccatum magnam in se mutationem expertus est, vidit enim se donis & privilegiis justitiæ originalis, Paradisi terrestris habitatione, Angelorum consortio & familiaritate, aliisque innumeris gaudiis & privilegiis, quibus in felicissimo innocentiæ statu fruebatur, privatum esse: quæ vehementer illum ad pœnitentiam provocarunt, ut unusquisque facilè considerare potest.

4 Addit Pererius lib. 6. in Genesim, ad illa verba: *Fecit quoque Dominus Deus Adæ & uxori ejus tunicas pelliceas, & induit eos*, Deum eo vestitu indicare voluisse, quemadmodum Adamus, & qui-A vis peccatorum, nuditatem animæ suæ, ob fœditatem peccati obtegere deberet. Etenim pelles mortuorum animalium figurabant virtutem pœnitentiæ, per quam moriendum est peccatis, omnesque carnales & terrenæ cupiditates, spiritûs vigore perdomandæ ac mortificandæ sunt. Sola enim pœnitentia ritè peracta, idoneum esse potest peccatorum integumentum, de quo licet intelligere illud quod dixit David: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorū tecta sunt peccata.*

Ad rationem verò dubitandi initio adductam, 5 quare scilicet Deus homini peccanti locum pœnitentiæ concessit, non verò Angelo, respondet Gregorius magnus lib. 4. Moral. cap. 9. his verbis: B *Duas ad intelligendum creaturas Deus fecerat, angelicam videlicet & humanam: utramque verò superbia percussit, sed una tegmen carnis habuit, alia verò nihil infirmū de carne gestavit: misertus ergo Creator, illam ad se debuit reducere quam in perpetratione culpæ ex infirmitate aliquid constat habuisse, & eò ampliùs debuit apostatam Angelum repellere, quò cùm à persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit.*

Dico secundò, Adamum salutem æternam 6 consecutum esse.

Colligitur ex Scriptura Sapient. 9. ubi sic dicitur: *Per sapientiam sancti sunt quicumque placuerunt tibi Domine à principio.* Quorum primus A-C dam numeratur versu sequenti, his verbis: *Hæc illum qui primus formatus est à Deo &c.* Non solet autem Scriptura ita loqui de mortuis in peccato mortali, & damnatis, dicereque illos placuisse Deo.

Favent etiam SS. Patres: Augustinus enim 7 lib. 2. de peccatorum meritis cap. 34. de primis hominibus ait: *Post peccatum justè vivendo, meritò creduntur per Domini sanguinem ab extremo supplicio liberati.* Hilarius in Psal. 119. *Adam* (inquit) *veniæ reservatus, & glorificatus in Christo est.* Hieronymus in cap. 1. Epistolæ ad Ephesios: *Adam è Paradiso ejectus per Salvatorem revocandus erat.* Nazianzenus Orat. 31. de Adamo & Eva ait: *Vtrum-*D *que serpens decepit, utrumque Christus passione suâ salute donavit.* Athanasius serm. de passione asserit resurgente Salvatore, cum eo & ipsum Adamum resurrexisse. Idem docet Leo IX. in cap. *Hi duo* de consecrat. dist. 1. Epiphanius item hæresi 46. docet non sine mysterio Adamum sepultum fuisse in monte Calvariæ, quia nimirum Adam efficaciam sanguinis Christi primus experturus erat. Demum Augustinus Epist. 99. ad Evodium ait, Ecclesiam ferè totam consentire, Christum, cùm ad inferos descendit, inde Adamum liberasse.

Quod diximus de justificatione & glorifica- 8 tione Adami, eadem ferè certitudine de Eva E sentiendum est, nam licèt Scriptura Sapient. 9. & 10. de solo Adamo mentionem faciat, aliqui tamen ex Patribus suprà citatis, de utroque loquuntur. Ratio etiam suffragatur; Decuit enim Christum eripere de manu hostis illam singularem personam quam dæmon decepit, & per quam virum etiam superavit: si enim adhuc serpenti subjecta esset, res successisset juxta serpentis nequitiam, & non juxta voluntatem Dei, & sic Deus esset quodammodo à serpente victus. Unde Hugo Victorinus verba illa Dei ad serpentem: *Inimicitias ponam inter te & mulierem, ipsa conteret caput tuum*, exponens, ex illis colligit, Evam rediisse in Dei amicitiam, & dæmonem tandem vicisse.

ARTI-

ARTICULUS II.

An homines in statu naturæ reparatæ per Christum, intensiorem gratiam, & plura ac majora merita habeant, quàm habuissent in statu innocentiæ, si perseverasset?

9 PArtem affirmantem tenent D. Bonaventura in 2. dist. 29. art. 3. quæst. 6. Gabriel ibidem art. 2. & Pererius lib. 5. in Genesim disp. de gratia statûs innocentiæ, quæst. 5. propositione 3. ubi sic ait: Probabili conjecturâ arbitror, plus gratiæ dari hominibus in statu legis Evangelicæ, propter Christi adventum ac meritum, quam in statu innocentiæ fuisset datum. Si enim dignitas statûs innocentiæ requirebat, ut multùm gratiæ daretur hominibus in eo statu versantibus: multò sane magis id exigit dignitas statûs Evangelici, cujus auctor & conditor est Christus, cujus infinitas meriti jure suo exposcit, ut plus gratiæ propter ipsum detur homini, quàm fuisset ei propter dignitatem statûs innocentiæ tribuendum. Unde Christus dicebat Joan. 10. *Ego veni ut vitam habeant & abundantiùs habeant.* Et Apostolus ad Roman. 5. comparans peccatum Adæ cum gratia Christi, ait non sicut delictum Adæ, ita fuisse Christi donum, sed hoc fuisse illo abundantius & ubi abundavit, superabundasse gratiam. Unde Bernardus in sermone super hæc verba Apocal. *Signum magnum apparuit in cœlo,* hæc scribit: *Vehementer nobis vir unus & mulier una nocuere, sed gratias Deo, per unum nihilominus virum, & mulierem unam, omnia restaurantur, nec sine magno fœnore gratiarum: neque enim sicut delictum, ita & donum, sed excedit damni æstimationem beneficij magnitudo. Sic nimirum prudentissimus & clementissimus artifex quod quassatum fuerat non confregit, sed utilius omnino refecit, ut nobis novum formaret Adam ex veteri, & Evam transfunderet in Mariam.*

Hæc opinio probabilitate non caret, eique adhærere videtur Serra infrà quæst. 95. art. 4. ubi exponens conclusionem illam D. Thomæ, quâ asserit quod opera primi hominis fuerunt efficaciora ad merendum, quàm nostra, subdit: *Hæc conclusio intelligenda est de operibus primi hominis, & nostris, consideratis ex vi conditionis utriusque statûs, naturæ scilicet lapsæ & integræ absolutè: nam si consideremus in statu naturæ lapsæ copiosam Christi redemptionem, ejusque virtutem, qua, ut caput nostrum abundantiam gratiæ & meritorum influit in membra, quodque ipse dixit Ioan. 10. Ego veni ut vitam habeant & abundantiùs habeant, majora sunt merita hominum nunc, quàm si Adam non peccasset.* Pro resolutione hujus difficultatis.

10 Dico breviter, si status innocentiæ durasset, communis quidem ac vulgaris hominum multitudo, intensiorem gratiam, & plura ac majora merita habuisset, quàm ordinariè in hominibus lapsis communi modo viventibus inveniantur: magna tamen in statu naturæ lapsæ, & per Christum reparatæ, justorum & sanctorum multitudo invenitur, quæ in intensione gratiæ, & in excellentia, multitudine, & varietate meritorum, superat justos & sanctos qui fuissent in statu innocentiæ. Colligitur ex D. Thoma in 2. dist. 29. quæst. 1. art. 3. ubi sic ait: *Considerando statum ad statum universaliter homo ante peccatum ampliori gratiâ præditus fuisset, quàm post: Sed tamen non est inconveniens quod aliquis potest statum peccati, multò majorem gratiam habeat, quàm aliqui habuissent etiam in primo statu, eò quòd gratia non tantùm datur secundùm mensuram naturalis virtutis seu capacitatis, sed secundùm conatum, quem contingit esse majorem in eo qui minoris virtutis est: sicut etiam dicitur de comparatione hominum novi & veteris testamenti.*

Prima pars hujus conclusionis probatur: In statu naturæ lapsæ, & per gratiam Christi reparatæ, vulgaris & communis hominum multitudo, sequitur impetum naturæ corruptæ, pluraque committit peccata, quibus ponit obicem divinæ gratiæ, & merito vitæ æternæ; quia nimirum, *licèt natura humana per gratiam sanetur quantùm ad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantùm ad carnem, per quam servit legi peccati,* ut ait S. Thomas 1. 2. quæst. 109. art. 9. Econtra verò in statu innocentiæ, cùm nulla esset concupiscentia, & corruptio carnis, ad peccandum inclinans, homines minores & rariores peccandi occasiones, & plures bene operandi habuissent, subindeque rariùs peccassent, quàm in statu naturæ corruptæ, & per consequens in illis *copiosior gratia fuisset, nullo obstaculo in humana natura invento,* ut ait S. Thomas infrà quæst. 95. art. 4. unde cum quantitas meriti ex parte gratiæ attendatur, ut ibidem ait idem S. Doctor, si status innocentiæ durasset, communis ac vulgaris hominum multitudo, plura ac majora merita habuisset, quàm ordinariè in hominibus lapsis communi modo viventibus inveniantur. 11

Quod verò in statu naturæ lapsæ, & per Christum reparatæ, magna sit justorum & sanctorum multitudo, qui in intensione gratiæ, & in excellentia, multitudine, ac varietate meritorum, superant justos & sanctos qui fuissent in statu innocentiæ, si perseverasset, patet in Joanne Baptista, Apostolis, innumeris Martyribus, Confessoribus, Monachis, ac Virginibus, qui mirabile vitæ genus duxerunt, & opera virtutum stupenda fecerunt. Hic enim plane videtur esse quasi proprius & singularis effectus incarnationis & redemptionis Christi. Et per hoc facilè explicantur testimonia Scripturæ & SS. Patrum, à Pererio adducta, facilèque intelligitur quomodo Christus venit ut homines vitam abundantiùs habeant, & ubi abundavit delictum, superabundet & gratia, nobisque plus boni ex meritis Christi adveniat, quàm perdideramus per peccatum Adami, & damni æstimationem, beneficii magnitudo excedat. Quapropter Gregorius culpam Adæ felicem appellare non dubitavit, cùm illiùs occasione tot & tanta in genus humanum redundaverint bona, præsertim verò insigne illud decus unionis hypostaticæ, quæ, ut ait Augustinus, adeò naturam humanam evexit, ut quo ascenderet altiùs non habuerit. 12

ARTICULUS III.

In quo differat gratia statûs naturæ lapsæ, & per Christum reparatæ, à gratia statûs innocentiæ?

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa.

CErtum est in pluribus differre gratiam statûs naturæ lapsæ reparatæ, quam *medicinalem* vocant, 13

vocant, à gratia status innocentiæ, quæ *gratia sanitatis* appellari solet: & in primis in eo quod omnis gratia medicinalis sit ex Christi meritis, unde *gratia Christi* appellatur; gratia verò sanitatis ex illis non sit, ut in Tractatu de Incarnatione fusè ostendemus. (Disp. 14. art. 4.) Secundò differunt in hoc quod gratia sanitatis ad id tantùm fuit collata, ut homo sanctitatem & innocentiam acceptam conservaret; gratia verò medicinalis ad hoc datur, ut à varijs peccati originalis & actualis vulneribus perfectè sanetur; quamvis hanc perfectam sanitatem non assequatur in hac vita, sed tantùm in patria. Nam ut ait S. Thomas hîc quæst. 109. art. 9. *Licèt natura humana per gratiam sanetur quantùm ad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantùm ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Roman. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundùm quam, ut etiam dicitur ad Roman. 8. quid oremus sicut oportet nescimus.* Et art. 10. ad 3. dicit, quod *etsi reparatio gratiæ Christi hîc sit inchoata quantùm ad mentem, nondum tamen est consummata quantùm ad carnem, quod erit in patria.* Item supra quæst. 85. art. 5. ad 2. *Oportet* (inquit) *quod ad immortalitatem & impassibilitatem gloriæ quæ in Christo inchoata est, & per Christum nobis acquisita, perveniamus, conformati priùs passionibus ejus: unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.* Quam etiam rationem insinuat Tridentinum sess. 5. cap. 5. ubi docet quod quamvis per baptismum reatus omnis peccati originalis penitùs tollatur, remanet nihilominus in baptizatis concupiscentia, seu fomes peccati, qui ad agonem in nobis relictus est, cùm, teste Apostolo, non coronetur, nisi qui legitimè certaverit. Hæc in confesso sunt apud omnes. Unde

14 Duæ tantùm hîc supersunt difficultates, breviter discutiendæ. Prima est, an gratia sanitatis in eo præsertim differat à gratia medicinali, quòd gratiæ sanitatis homo, si vellet, dissentire posset; gratiæ verò medicinali ita necessariò assentiatur, ut illi dissentire non valeat: Hanc enim utriusque differentiam affert Calvinus in Antidoto Concilij Trident. ad sess. 6. articul. 5. ubi in Patres Tridentinos invehitur, quòd dicendo hominem in statu naturæ lapsæ posse gratiam oblatam abjicere, eique dissentire si velit, id gratiæ medicinali tribuant, quod erat proprium gratiæ sanitatis; ipsisque hac de causa Pelagianismi notam inurit.

Idem ante Calvinum docuerat Lutherus, præcipuè in libro de servo arbitrio, quem idcirco Concilium Senonense, contra ejus errores celebratum anno 1528. meritò affirmat in Manichæismum incidisse, quando Pelagianismum vitare conatus est, ut solent hæretici ab uno extremo declinare in aliud oppositum. Ejus Concilij verba sunt in præfatione, longè post initium: *In errorem Manichæi incidit Lutherus, dum nimis anxiè & scrupulosè devitat Pelagium: metuens namque liberum arbitrium cum Pelagio efferre, omne bonum opus quod est in homine, Deo tribuit, & divinæ gratiæ: nihil prorsus libero arbitrio: sicque tollens omnino liberum arbitrium Lutherus, factus est Manichæus, dum refugit esse Pelagianus.*

15 Secunda difficultas est, an gratia medicinalis Christi in eo distinguatur à gratia sanitatis, quòd illa moveat & determinet liberum arbitrium ad bonum: ista verò ejus nutum, seu motum, ac determinationem expectaret, eique quantùm ad efficaciam & usum subjiceretur. Hanc enim esse generalem differentiam inter auxilia naturæ innocentis, & naturæ lapsæ, reparatæ, contendit Jansenius varijs in locis, aitque hoc discrimen esse doctrinæ de gratia ab Augustino traditæ basim; veram clavim, quâ aditus in scripta ejus aperiendus est; annulum qui cæterorum dogmatum catenam trahit; & veluti filum Ariadneum, quo nisi quis regatur, tota ejus doctrina merus labyrinthus erit.

§. II.

Prima difficultas expeditur, errorque Lutheri & Calvini proscribitur

Dico Primò: Gratia medicinalis Christi non necessitat voluntatem ad consensum, sed in ea relinquit dissentiendi potentiam: subindeque fictitia est illa differentia, quam Calvinus inter gratiam medicinalem & gratiam sanitatis constituit. 16

Conclusio est certa de fide, definita in Concilio Senonensi contra Lutherum, decreto fidei 15. ubi dicitur, *non esse tale Dei trahentis auxilium, cui resisti non possit*: & in Tridentino contra Calvinum sess. 6. can. 4. his verbis: *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum &c. non posse dissentire si velit anathema sit.*

Favent etiam SS. Patres, præsertim Augustinus, cujus authoritate Calvinus suum dogma propugnare maximè conatur. 17 Nam lib. de corrept. & gratia cap. 8. ait, quod gratia causat in nobis *liberrimam voluntatem.* Et de spiritu & litt. cap. 34. hæc scribit: *Profectò ipsum velle credere Deus operatur in homine: & in omnibus misericordia ejus prævenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel dissentire ab ea, propriæ voluntatis est.* Quibus verbis duo Augustinus inter se conciliat, quæ ab hæreticis nullâ arte sociari posse dicuntur: alterum, Deum per gratiam suam efficacem operari in nobis velle & credere, id est quidquid boni agimus: alterum, ita hæc operari, ut tamen gratiæ, per quam ea facit, dissentire possimus. Unde etiam D. Prosper lib. 2. de vocat. gent. cap. 28. idem asserit: *Deus* (inquit) *ad obediendum sibi ipsum velle sic donat, ut etiam perseveraturis illam potestatem, quæ potest nolle, non auferat.* Et similiter D. Thomas quodlib. 1. art. 7. ad 2. his verbis: *Deus movet omnia secundùm modum eorum: & ideò divina motio à quibusdam participatur cum necessitate: à natura autem rationali cum libertate, propter hoc quòd virtus rationalis se habet ad opposita: & ideò sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere.* Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit: Motio enim divinæ gratiæ, quamvis sit efficacissima, & infallibiliter inferat suum effectum, utpote à Dei omnipotentia, & infinita suæ voluntatis efficacia descendens; attemperatur tamen & accommodatur naturæ subjecti quod movet: quare sicut causas necessarias movet ad unum per modum naturæ, non relinquendo in eis potentiam ad oppositum, quia hoc ipsarum natura exigit; ita liberas movet ad unum per modum liberi, id est sub indifferenti judicio rationis, & cum potentia ad oppositum, sicut earum conditio ac libertas exposcit. Unde idem Doctor Angelicus qu. 6. de malo art. 1. ad 3. rectè etiam ad propositum dicit, quod *Deus movet voluntatem immutabiliter, propter efficaciam virtutis*

tutis momentis, qua deficere non potest (ecce efficaciam divinæ motionis, petitam non ex Dei præscientia, futurum nostræ voluntatis consensum explorante, sed ex efficacia infinita divinæ voluntatis, ipsum in nobis efficiente) *sed propter naturam voluntatis mota, qua indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas*: ecce ejusdem motionis dulcedinem & suavitatem, naturæ voluntatis accommodatam, quâ non lædit sed perficit libertatem, nec absumit sed relinquit dissentiendi potentiam. Hinc Sacra Scriptura, ut hujus motionis efficaciam & suavitatem designet, gratiam Spiritus sancti interdum sub figura turbinis seu venti vehementissimi, aliquando verò sub specie dulcis zephyri & auræ lenissimæ, nobis exhibet. Hinc etiam sponsa Cantic. 1. dicit: *Trahe nos, curremus in odorem unguentorum tuorum. Trahe nos*: en divinæ gratiæ in trahendis cordibus efficacissimam potestatem. *Curremus in odorem unguentorum tuorum*: en miram & ineffabilem ejus suavitatem: nihil enim unguento suavius, quo non læditur, sed perficitur motiva facultas, & facilè mobiles redduntur potentiæ.

§ III.

Alia difficultas resolvitur, & sententia Janseni breviter confutatur.

18 Dico secundò: Homo in statu innocentiæ indigebat efficaci motione ad singulos actus, sicut in statu naturæ lapsæ; licèt tunc eâ solùm egeret, ratione subordinationis quam quælibet creatura habet ad Deum in operando: nùc verò ulteriùs indigeat eâ, ob naturæ corruptionem & debilitatem. Ita D. Thomas 1. 2. quæst. 109, art. 1. ubi sic discurrit: *Manifestum est quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quàm spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideò quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis* PONATUR PERFECTA, *non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo.* Et art. 2. ait: *Natura hominis potest dupliciter considerari, uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum: alio modo secundùm quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis: secundùm autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est*, scilicet articulo præcedenti. Quod repetit in fine corporis ejusdem articuli secundi, dicens: *In utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.* Denique art. 9 ejusdem quæstionis docet quod in statu naturæ corruptæ homo, etiam in gratia existens, indiget prædicta motione, *propter duo: primò quidem ratione generali, propter hoc quod sicut supra dictum est* (art. 2.) *nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ: secundò ratione speciali, propter conditionem status humanæ naturæ; quæ quidem licèt per gratiam sanetur quantùm ad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantùm ad carnem, per quam servit legi peccati.* Ex quo patet, quod cum ratio ista specialis non haberet locum in statu naturæ integræ, in eo homo egebat divinâ motione, ex uno solùm capite, nimirum ratione subordinationis quam quælibet creatura habet ad Deum in operando. *Deus enim* (inquit idem sanctus Doctor in 2. distinctione 24. quæst. 1. artic. 4 ad 1.) *operatur in voluntate & natura: sicut prima causa in secundis; & ideò sine ipso adjuvante, nec lapis in esse conservaretur, nec deorsum tenderet. Similiter etiam nec humana natura* (quamvis integra) *sine eo vel consistere potest, vel rectum motum voluntatis habere.* Unde etiam Augustinus Epistola 106. ait: *Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua condita est permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret.* Et 12. de civitate cap. 9. docet quod Angeli *bonam voluntatem, quâ meliores essent, nisi operante adjutorio Creatoris habere non possent.* Adstipulatur etiam Divus Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, columnâ 7. ubi hæc scribit: *Nostra quippe voluntas bona, à bono Deo creata, perfecta tamen non erit, quousque suo Creatori perfectè subjecta sit. Absit tamen ut ipsi sui ipsius perfectionem; Deo autem tantùm creationem tribuamus: cùm longè nimirum melius sit esse perfectum, quàm factum, & dictu ipso nefas videatur, Deo quod minus, nobis quod excellentius fit attribuere.*

Plura alia Sanctorum Patrum testimonia, variasque rationes in ejusdem veritatis confirmationem, in Tractatu de voluntate Dei adduximus, ibique præcipua Jansenii fundamenta confutavimus; unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter repetamus. *Disp. 5. art. 7.*



DISPUTATIO VI.

De statu naturæ puræ.

Hic est quintus & ultimus naturæ humanæ status, circa quem celebris occurrit contra Jansenium disputatio & controversia, sequentibus articulis resolvenda.

ARTICULUS PRIMUS.

An status naturæ puræ possibilis sit?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

Suppono primò, quod status puræ naturæ 1 duo importat seu requirit, unum positivum, & alterum negativum. Positivum in eo est, quod natura humana habeat quidquid est ei connaturale, seu debitum ex essentiæ suæ principiis, putà suas omnes proprietates, habilitates, & facultates naturales, & concursum atque providentiam Dei sibi naturaliter debitam. Negativum in eo est, quòd nihil habeat indebitum, sive quod ab intrinseco non postulet, sive malum, sive bonum: hoc est, ut neque peccatum habeat originaliter sibi annexum, pœnæque reatum ex illo sequentem; neque etiam affecta sit aliquibus gratiæ donis, aut perfectionibus naturæ indebitis. Dixi *ut non habeat peccatum originaliter sibi annexum*: quia sicut infirmitas corporis, & morbi, qui sequuntur ex naturali conditione, non excluduntur à statu naturæ puræ; ita neque morbi animi, qui propter naturalem fragilitatem, aut libertatis usum contrahuntur, ab eodem statu excludendi sunt.

Duo ergo dicit status naturæ puræ, nempe naturam, & ejus puritatem: natura includit essen-

sentiam, & quæ debentur connaturaliter ratione A essentiæ: puritas excludit omnia indebita, seu ab essentia connaturaliter non postulata; vel ut alii dicunt, omnia dona gratuita, quæ sunt duplicis generis, quædam enim perficiunt hominem in ordine ad finem ipsi connaturalem, & operationes ordinis naturalis, ut donum integritatis, de quo suprà diximus: alia in ordine ad finem supernaturalem & operationes ipsi proportionatas, ut dona gratiæ strictè sumptæ.

2 Suppono secundò, nunquam reipsa statum puræ naturæ fuisse: quia Deus omnes creaturas rationales quas hactenus condidit, ad finem & beatitudinem supernaturalem elevavit: imò Angeli simul cum natura gratiam sanctificantem in sua creatione adepti sunt, juxta illud Augustini: *Erat Deus in Angelis condens naturam & largiens gratiam.* Primis quoque parentibus, simul cum natura, adoptionis gratia concessa est, juxta illud Eccles. 7. *Fecit hominem rectum*, quod non solùm de rectitudine corporis, sed etiam animi, quæ est à gratia & charitate, intelligunt sancti Patres, præsertim Augustinus de corrept. & gratia cap. 10. idque Tridentinum sess. 5. indicavit, dicens: *Adamum peccando amisisse sanctitatem & justitiam, in qua constitutus fuerat.* Neque deest congrua ratio: Nam cum gratia sanctificans in instanti producibilis sit, non opus fuit ejus infusionem post creationis instans differri; *Nescit enim tarda molimina Spiritus sancti gratia*, ut ait Ambrosius.

12. de civ. cap. 9.

Libro 2. in Lucam.

3 Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an status puræ naturæ possibilis sit, non solùm de potentia Dei & extraordinaria & absoluta (de hoc enim nullus dubitat, cùm Deus absolutè potuerit hominem ad finem supernaturalem non ordinare, subindeque ipsum creare destitutum gratiâ sanctificante, aliisque donis supernaturalibus, & ipsi indebitis) sed etiam de potentia ordinaria, seu ordinata, id est operante juxta naturalem rerum creatarum inclinationem?

In cujus difficultatis resolutione partem negativam tenet Jansenius: Nam tribus libris integris, quos *de statu naturæ puræ* inscripsit, contendit primò, non potuisse homines expertes peccati originalis, creari à Deo sine gratia sanctificante, quæ est, inquit, ipsa charitas Dei super omnia; alioquin natura rationalis, mala, stulta, distorta, & perversa crearetur à Deo; quod ad errorem Manichæorum pertinet asserentium, quod Deus sit Author alicujus naturæ malæ. Atque hoc tanquam unum de præcipuis suæ doctrinæ capitibus, omni quo potest modo, stabilire conatur; & contrarium dicit fuisse unum de capitalibus erroribus Pelagii, ab Augustino collisum; plerosq; Scholasticæ doctrinæ Professores, quemadmodum in explicando naturæ lapsæ statu, longissimè ab ejus mente deflexerunt, ita in asserendo puræ naturæ statu, procul à principiis ejus immobilibus, quibus tota doctrina ejus adversus Pelagianos & Manichæos incumbit, filum humanæ rationis, potiùs quàm Ecclesiasticæ traditionis consectando, recessisse.

Secundò docet, felicem illum statum in quo Adam creatus fuit, connaturalem illi fuisse, ita ut aliter creari nequiverit, neque subjici morti, & aliis miseriis corporis, aut pati in animo ignorãtiam & difficultatem, ex concupiscentia ortam. Itaque negat hominem potuisse à Deo creari in statu naturæ puræ, tum puritate dona supernaturalia excludente, tum etiam per exclusionẽ donorum integritatis & immortalitatis, quæ primis parentibus concessa sunt. Idem docent Gandavensis quodlib. 6. quæ. 11. & Estius in 2. dist. 26. cum hoc tamen discrimine, quòd primus asserit non solùm donum integritatis seu subjectionem virium inferiorum ad rationem, & membrorum corporis ad animam, sed etiam immortalitatis donum pertinere ad naturam hominis in sua puritate, ita ut sine illis homo expers peccati originalis creari à Deo non potuerit: alter verò docet quidem donum integritatis esse homini naturale, eique competens in puris naturalibus, sed fatetur immortalitatem primi hominis, ipsi fuisse B indebitam & supernaturalem, subindeq; Deum potuisse creare hominem purum à peccato, obnoxium morti, & morbis ac doloribus corporalibus.

§. II.

Statuitur prima conclusio.

Dico primò: Primus parens, atq; adeò totum genus humanum, potuit ante peccatum à Deo creari sine gratia gratum faciente; subindeque non ordinari ad claram Dei visionem & beatitudinem supernaturalem. Ita communiter docent Theologi Scholastici cum S. Thoma qu. 4. de malo art. 1. ad 14. ubi sic ait: *Carentia divinæ visionis dupliciter convenit alicui, uno modo sic, quod non* C *habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire: & sic carentia divinæ visionis competeret ei, qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato; sic enim carentia divinæ visionis non esset pœna, sed defectus consequens omnem naturam creatam.* Quo nihil clarius & expressius contra doctrinam Jansenii dici potest. 4

Angelico Doctori adstipulatur Subtilis in 2. dist. 28. qu. unicâ, nu. 7. dicens: *Potuit aliquis esse in puris naturalibus, tam sine gratia, quàm culpa.*

Favet etiam Bulla à Pio V. contra Bajum edita, & à Gregorio XIII. renovata, ac postea iterum ab Urbano VIII. confirmata: nam in ea sequentes Baii propositiones damnantur. 5

D *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur: id est, destitutum justitiâ originali, & gratiâ sanctificante.*

Humanæ naturæ exaltatio in consortium divinæ naturæ (per gratiam sanctificantem) *debita fuit integritati primæ conditionis; ac proinde naturalis dicenda est, & non supernaturalis.*

Accedunt SS. Patrum testimonia, præcipuè D. Augustini, cujus auctoritate maximè abutitur Jansenius: nam l. 3. contra Maximinum ca. 15. affirmat hominem ad similitudinem Dei formatum, *ideò fieri gratiâ filium, quia non est naturâ*: si autẽ gratiâ sit Dei filius, non naturâ, hoc non est illi connaturale, seu connaturaliter debitum; nam E implicat in terminis aliquid esse gratuitum, & esse naturæ debitum; subindeq; potuit natura humana, pura omni peccato, sine tali dono creari. 6

Confirmatur: Angeli nunquam fuerunt infecti peccato originali, & tamen ex Augustino potuerunt creari sine gratia: Ergo & homines, etsi à peccati originalis labe immunes, sine illa possunt produci. Consequentia patet ex paritate rationis, Antecedens probatur ex Augustino lib. 13. Conf. c. 2. 3. & 4. ubi in Angelorũ creatione duas Dei actiones agnoscit; unam quâ dedit eis esse suum substantiale, & facultates intelligendi ac volendi, omniaq; earum facultatum ornamenta naturalia, putà species intelligibiles; & hanc actionem vocat Augustinus *creationem naturæ*; alteram verò actionem Dei admittit, quâ Angelis infu- 7

infudit charitatem & amorem Dei sanctificantē; & hanc *largitionem gratia* appellat, & addit tam gratuitò Deum hanc secundam actionem superaddidisse primæ, quàm per primam gratuitò Angelos eduxerat è nihilo: Sed Angelis in nihilo positis nullatenus debetur creatio: Ergo neque naturæ etiam angelicæ, puræ à peccato originali debetur charitas seu gratia sanctificans. Unde idem S. Doctor 12. de civit. c. 9. asserit ad Angelos etiam pertinere quod ait Paulus: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S.* id est ipsis prorsus gratuitò infusa & non innata, seu connaturaliter debita: & Basilius lib. de Spiritu S. c. 16 *Ipsa* (inquit) *cœlestes Virtutes, non natura sua sancta sunt, sed à Spiritu sancto.*

8 Potest etiam conclusio hac ratione suaderi. Dona supernaturalia gratiæ & gloriæ, & ordinatio creaturæ ad finem supernaturalem, non respiciunt potentiam ejus naturalem, sed duntaxat obedientialem; ut cōmuniter docent Theologi, qui triplicem potētiam receptivam in creaturis distinguere solent; unam naturalem, in qua recipiuntur accidentia connaturalia subjecto; alteram violentam, in qua subjectantur accidentia contraria, & repugnantia illius naturæ, sicut se habet calor respectu aquæ; aliam verò obedientialem, quâ creatura intellectualis subditur Deo ad recipiendas formas ordinis supernaturalis: Sed Deus non tenetur conferre creaturæ, etiam innocenti, & à peccato originali immuni, ea ad quæ non nisi obedientialiter, seu per capacitatem obedientialem perducibilis est; vel ipsam ad ea ordinare, ut de se patet: Ergo Deus non tenetur conferre dona gratiæ & gloriæ Angelo, vel homini innocenti, & peccato originali experti, aut ipsum ad claram Dei visionem & beatitudinem supernaturalem ordinare.

Confirmatur primò: Omnis creatura est natu-
9 raliter & ex sua origine Dei serva, cùm talis servitus in creatione fundetur: At servus non est naturaliter hæres domini sui, ut habetur Genes. 21. Ergo nulla creatura, quantumcumq; pura & innocens in sua origine, ex sua natura exigit dona gratiæ & gloriæ, nec ordinatur ad claram Dei visionem & beatitudinem supernaturalem, quæ est hæreditas Dei. Hanc rationem insinuat Cyrillus Alexandrinus lib. 1. in Joan. cap. 13. ubi ait: *Creatura cùm serva sit, nutu tantùm & voluntate Patris, ad supernaturalia elevatur.*

Confirmatur secundò. Homines, etiam inno-
10 centes & Angeli, sunt filii Dei tantùm adoptivi; nam filius naturalis unus est Christus: Atqui filius adoptivus, non jure nativitatis, sed assumptione gratuitâ, & naturam non consequente, vocatur ad hæreditatem: Ergo nec Angeli, nec homines innocentes, possunt habere claram Dei visionem [quæ est Dei hæreditas] naturâ suâ; sed debent elevari, hoc est, accipere aliquod donum naturâ altius, & ipsi indebitum, ut videant Deū. Unde Dionysius cap. 1. de divin. nomin. tribuit elevationi supra naturam, quod Beatæ mentes Deum videant, & ait *eas constanter & immobiliter ad illucentem sibi radium attolli, & congruo permissarum sibi illuminationum amore, velut in altū pennis sublevari.*

11 Confirmatur tertiò: Si gratia & charitas sint connaturaliter debitæ Angelo, vel homini innocenti, seu peccato originali non infecto, ita ut non possit à Deo creari sine illis, de potentia saltem ordinata & per divinæ sapientiæ leges regulata; sequitur gratiam sanctificantem, aut charitatem, Angelis & primis parentibus in creatione infusam, simul esse & non esse gratiam: erit quippe gratia, ut supponitur, & ipsum nomen significat; nō erit verò gratia, quia gratiæ propriè dictæ repugnat quòd sit naturæ debita seu connaturalis, ut ex ipsius gratiæ notione & nomine constat.

Respondet Jansenius gratiæ propriissimè dictæ repugnare quidem debitū ortum ex jure seu opere creaturæ; non tamen ei repugnare debita, 12
seu connaturalitates, decentias, congruentias, & æquitates, quæ oriuntur ex aliis capitibus: nihil enim connaturalius (inquit) innocenti imagini Dei, cum capacitate Dei naturaliter conditæ, quàm gratia: unde quamvis Deus eam ipsi negans, non faceret contra jus justitiæ quod sit in creatura, faceret contra sapientiam suam, quam non secùs ac justitiam prætergredi non potest.

Addit quod sicut Scholastici dicunt, gratiam sufficientem esse gratiam absolutè, & nihilominus esse debitam creaturæ rationali, etiam in hoc statu naturæ lapsæ, nec ei posse à Deo denegari; alioquin impossibilia juberet Deus, & homo peccaret in eo quod vitare non posset: ita dici potest gratiam vel charitatem, sine qua natura innocens, seu peccati originalis expers, creari nō potest, esse gratiam propriissimè dictam, etsi ex quadam connaturalitate ipsi debita sit.

Sed hæc responsio & doctrina facilè potest 13
confutari. Primò, quia idem Author lib. 1. de statu naturæ lapsæ cap. 2. & sequentibus, docet naturam humanam ex se ordinari ad Dei visionem & fruitionem, velut ad finem connaturalem, nihilque esse illi connaturalius: Ergo juxta ejus principia, homini innocenti, seu peccato originali experti, gratia & visio, ac fruitio Dei debentur, debito orto ex ipso jure naturæ, exigentis ab intrinseco hunc finem, & media ad ejus assecutionem necessaria, & non solùm debito orto ex sola Dei sapientia, vel aliqua congruitate.

Secundò falsum est quod ait, gratiæ propriissimè dictæ tantùm repugnare debitum ortum 14
ex opere creaturæ, subindeq; non desinere esse, ac verè dici propriissimè gratiam, etsi naturæ ipsi debeatur, dūmodo non præcesserit aliquod opus propter quod illi debita sit. Hoc, inquam, falsum est, quia ut ostendemus in Tractatu de gratia, nomine gratiæ propriè sumptæ, & prout à natura distinguitur, intelligunt Scriptura, Patres, & Concilia, donum gratuitum naturæ superadditum, superans illius debitum & exigentiam, non verò id tantùm quod non debetur operibus nostris: aliàs liberum arbitrium, & facultates omnes tum corporis, tum animi, essent gratia propriissimè dicta: nullum enim opus feceramus antequam essemus, propter quod nobis hæc deberentur: quod tamen absurdissimum est ut patet ex Augustino Epist. 95. ubi tum ipse, tum alii Patres Africani, reprehendunt Pelagiū, quòd ad vitandam condemnationem in Concilio Palæstino abusus esset nomine gratiæ, eo nomine intelligens liberum arbitrium nobis collatum in ipsa creatione, quod sufficere volebat ad vitandum peccatum, & bene operandum; quodque gratiam ideò esse intelligebat, quia gratis à Deo collatum est, quippe qui gratis nos creavit, & liberum arbitrium, aliaque dona gratis nobis contulit.

Tertiò exemplum quod adducit Jansenius de 15
gratia sufficienti, non est ad rem; ideò enim gratia sufficiens, quamvis aliquo modo debita creaturæ rationali, est gratia propriissimè dicta, quia non est ei debita absolutè, sed suppositâ ejus e-

levatione & ordinatione in finem supernaturalem, quæ ipsi indebita est, & Deo planè libera, ita ut ab illa abstinere potuerit. At verò juxta Jansenium elevatio ipsa ad ordinem supernaturalem est debita naturæ innocenti, ita ut Deus ab illa abstinere non potuerit, nisi in pœnam peccati; nec per consequens natura innocens, & peccati originalis expers, creari sine gratia & charitate, aliisque mediis & auxiliis, ad finis supernaturalis assecutionem necessariis.

§. III.

Secunda conclusio stabilitur.

16 DIco secundò, de potentia Dei ordinaria, providente singulis rebus juxta id quod naturaliter exigunt, potuit homo, etiam ante lapsum Adami, creari in statu naturæ puræ quoad dona integritatis & immortalitatis, sive cum inclinatione effræni & rebelli partis sensitivæ adversus rationem, & cum necessitate moriendi. Ita expresse docet S. Thomas in 2. dist. 31. quæst. 1. art. 2. ad 3. his verbis: *Poterat Deus à principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione sua naturæ relinqueret, ut scilicet mortalis & passibilis esset, & pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens: in quo nihil naturæ humanæ derogaretur, quia hoc ex principiis naturæ consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpæ aut pœnæ habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset.* Quo nihil clarius & expressius ad evertendam totam doctrinam Jansenii, & stabiliendam nostram sententiam, dici potest. Item quodlib. 1. art. 8. ait: *Possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus.*

17 Hanc assertionem Bellarminus, Suarez & Anti-Jansenius ex eo probant, quòd contraria (inquiunt) sententia sit à Pio V. in Bulla contra Michaëlem Baium reprobata. Verùm licèt inter damnatos Baij articulos, 26. sic habeat: *Integritas primæ creationis, non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* Et 52. *Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur.* Inde tamen concludi non potest efficaciter, opinionē quæ impossibilitatem statûs naturæ puræ, præcisè quantùm ad donum integritatis astruit, in hac Bulla fuisse damnatam; sed tantùm aliam, quæ præterea negat sine gratia sanctificante, quæ absolutè justum & rectum constituit, hominē condi à Deo potuisse. Hoc enim, ut rectè observat Estius, intentum erat Baij in citatis articulis, ita ut 26. intelligeretur ab eo de integritate, ut cōprehendit gratiam habitualem absolutè justificantem, & 52. de homine nascente modò cum privatione talis gratiæ. Unde per hanc Bullam, nulla quidem cadit censura in opinionem Estii: sed eam Jansenius & Henricus nullatenus evadere possunt; cùm asserant hominem ante peccatū non potuisse produci sine gratia sanctificante, & immortalitatis dono: hæc enim doctrina expresse in Bulla proscribitur, ut articulo præcedenti quoad gratiam sanctificantem ostendimus: quantùm verò ad immortalitatis donum, patet ex ar. 74. Baij, qui sic habet: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.*

18 Potest insuper suaderi conclusio ex Augustino, cujus authoritati potissimùm confidit Jansenius. In primis enim S. Doctor l. 4. contra Julian. c. 17 loquens de primo homine ante peccatum, sic A ait: *Gratia quippe Dei ibi magna erat, ubi terrenum & animale corpus, bestialem libidinem* (hoc est, ut exponit etiam Jansenius, concupiscentiam effrænem) *non habebat. Quia ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet.* Certè si gratia magna fuit, quòd primus homo ante peccatum, bestialem libidinem, sive concupiscentiam effrænem non haberet, indebita erat naturæ hominis illius defectûs carentia, atque adeò cum tali vitio naturæ suæ creari potuit, etiam antecedenter ad peccatum.

Neque potest dici quod Augustinus sumat ibi 19
B nomen gratiæ pro dono gratiosè collato, licèt naturaliter debito, eo sensu quo Concilium Constantinopolitanum sextum utitur nomine gratiæ, quando actione 11. definit Angelos esse per gratiam immortales. Non valet, inquam, ista responsio: quia licèt hanc gratiæ acceptionem interdum approbet D. Augustinus, loco tamen citato sic eam usurpare non potuit; aliàs enim falsò addidisset, hominem hac gratia spoliatum fuisse; cùm sit certissimum in communi doctrina Patrum, hominem, sicut & Angelum non fuisse spoliatum, ratione peccati, donis sibi naturaliter debitis, sed tantùm indebitis.

Secundò idem Augustinus lib. 2. de Genesi ad 20
litt. c. 15. sic habet: *Posse non mori præstabatur Adamo*
C *de ligno vitæ, non de constitutione naturæ.* Quibus verbis apertè docet etiam donum immortalitatis non fuisse homini innocenti naturaliter debitū, sed gratuitò & liberaliter concessum; subindeq; sine illo potuisse creari. Unde ibidē subdit: *Mortalis ergo erat conditione corporis animalis: immortalis autem beneficio conditoris.* Et l. 14. de civit. c. 20. loquens de immortalitate primorum parentum: *Hic status* (inquit) *eis de ligno vitæ quod erat in medio Paradisi,* MIRABILI DEI GRATIA PRAESTABATUR.

Tertiò idem S. Doctor l. 3. de libero arbit. ca. 21
20. præcipuum Jansenii fundamentum manifestè convellit, ait enim: *Quamvis ignorantia & diffi-*
D *cultas* (id est rebellio appetitûs difficilè obedientis rationi) *essent hominis primordia naturalia, neq; sic culpandus sed laudandus Deus esset, qui talem hominem condidisset.* Quibus verbis apertè docet, non esse contra justitiam vel sapientiam Dei, si in homine, nullius peccati reo, esset ab ortu ejus appetitus sensitivus rebellis rationi; subindeque divinæ justitiæ aut sapientiæ non repugnare, quòd hominem innocentem, & nullius peccati reum, sine dono integritatis creet.

Nec valet quod ad tam expressum & manife- 22
stum testimonium respondet Jansenius, nempe Augustinum illud scripsisse dum contra Manichæos disputaret, & antequam orta esset hæresis
E Pelagii; & contrarium docuisse Epist. 28. ad Hieronymum. Non valet, inquam, nam præterquam quòd nihil habet Augustinus in illa Epistola contrarium, ut legenti constabit, cap. 9. lib. 1. retractationum (quem longè post disputationes ipsius contra Pelagium, & Epistolam ad Hieronymum scripsit) repetit in terminis quod l. 3. de libero arbitrio dixerat, illudque approbat. Item in libro de bono perseverantiæ, qui est ultimus, vel unus ex ultimis ejus libris, eandem sententiam iterum refert & laudat, ut infrà patebit. Unde quidam Recentior rectè observat. Jansenium, qui cæteros Ecclesiæ Doctores contemnere videtur, & unum Augustinum revereri, ipsum tamen facere primò errantem in libris de libero arbitrio, secundò aliquatenus emendatum in Epi-

Epistola ad Hieronymum, tertio graviùs relapsum in libris retractationum, & quartò in errore finaliter perseverantem, in libro de bono perseverantiæ.

23 Nec melior est alia responsio, quam ad idem Augustini testimonium adhibet, nimirum Augustinum, dum ait Deum fore laudabilem & justum, quamvis homo à suis primordiis haberet difficultatem, & ignorantiam, quam patitur ex rebellione appetitûs sensitivi; loqui de primordiis hominis, in quibus supponitur aliqua culpa originalis, non verò de primordiis hominis innocentis, & à labe peccati originalis immunis. Non valet, inquam, hæc interpretatio; cùm apertè repugnet menti & textui S. Doctoris, locis citatis, præsertim cap. 11. libri de bono persever. ubi sic ait: *Etiamsi verum esset quod dicunt Pelagiani, ignorantiam & difficultatem, sine quibus nullus homo nascitur, primordia non supplicia esse naturæ; vincerentur tamen Manichæi, qui volunt duas, boni scilicet & mali, esse naturas.* Hæc enim verba, *primordia non supplicia esse naturæ*, apertè declarant, S. Doctorem supponere rebellionem appetitûs non esse in homine propter ullum peccatum præcedens, sed ipsi convenire ex sua natura, & ex prima Dei institutione.

24 His argumentis ab authoritate sumptis, accedit ratio manifesta, quæ sic potest proponi. Integritas naturæ, seu perfecta subjectio appetitûs inferioris ad superiorem, non est homini connaturaliter debita: Ergo potuit sine illa creari, non solùm de potentia absoluta, sed etiam de potentia per sapientiam ordinata. Consequentia manifesta est: nam sapiens Dei providentia solùm tenetur providere rebus, juxta id quod connaturaliter exigunt, non verò juxta ea quæ sunt naturæ indebita. Antecedens vero sic ostenditur. Nulli naturæ debetur connaturaliter remedium defectûs, qui est ipsi connaturalis, verbi gratiâ naturæ sublunari remedium corruptibilitatis: Sed integritatis donum, seu perfecta subjectio appetitûs sensitivi ad rationem, est remedium defectûs homini naturalis, nempe rebellionis concupiscentiæ adversus rationem; cùm enim homo ex propria ratione & constitutione habeat quod componatur ex duabus partibus contrariis, rationali scilicet & sensitiva, & sit, ut ait Augustinus 9. de civit. cap. 13. *Medium quoddam inter pecora & Angelos, inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem verò cum Angelis*; duplici constat inclinatione seu appetitu, quorum unus tendit in bonum honestum & rationi consonum; alter ad bonum sensibile & delectabile, quod interdum rationis legibus prohibetur, ut patet in ægroto sitiente & appetente frigidum, non obstante quod ratio contrarium suadeat; ex quo oritur pugna & rebellio concupiscentiæ adversùs rationem, ut infelix experientia satis ostendit: Ergo integritas naturæ, seu perfecta subjectio appetitûs inferioris ad superiorem, non est homini connaturaliter debita.

25 Eadem ratione convincitur, donum immortalitatis non posse esse homini connaturaliter debitum, cùm sit remedium alicujus defectus, homini connaturalis, nempe mortalitatis, vel corruptibilitatis quæ ex intrinseca ipsius cōstitutione sequitur, seu ex naturalibus ejus principiis, quæ sunt materia prima, & anima rationalis: nam quia materia prima in nullo composito per ejus formam plenè satiatur, sed manet ubique famelica, & cum appetitu ad aliam, consequenter dat locum contrariis qualitatibus, passionibus, & alterationibus corruptivis, quibus ipsa composita ad interitum & desitionem tendunt. Unde Cyrillus lib. 1. in Joan. cap. 15. ait, *Hominem supra naturam immortalitatem fuisse consecutum*: & lib. 4. contra Julian. *Hominem corruptibili natura progenitum, Deo volente fuisse immortalem.* Similia habet Divus Thomas in 2. dist. 19. quæst. 1. art. 4. sic dicens: *Immortalitas illa & impassibilitas, quam homo habuit in primo statu, non inerat ei ex principiis naturæ, sed ex beneficio conditoris: unde naturalis propriè dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud quod natura incipiens accepit.* Et 1. parte quæst. 97. art. 1, de corpore primi hominis sic ait: *Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitùs data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quandiu ipsa Deo subjecta mansisset.*

26 Confirmatur: Si dona integritatis & immortalitatis essent homini connaturaliter debita, in eo mansissent post peccatum; nam post peccatum manent omnia pertinentia ad naturam, sive ea fluāt ex principiis naturæ, sive sint ei debita, ut constat in potentiis & proprietatibus, quæ fluunt ex principiis naturæ, & in concursu generali qui connaturaliter debitus est: Sed illa dona non manent in homine post peccatum, ut experientiâ satis constat: Ergo non sunt homini connaturaliter debita. Hæc ratio sumitur ex D. Thoma 1. parte quæst. 95. art. 1, ubi sic ait: *Manifestum est quod subjectio corporis ad animam, & inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, aliòquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatū permāserint.* Et in 2. dist. 19. q. 1. art 4. in 1. argum. *sed contra*, sic discurrit: *Dionysius dicit in 4. cap. de divin. nomin. quod data naturalia dæmones per peccatum non perdiderunt: Sed homo non ampliùs quàm dæmon peccavit: Ergo si immortalitatem naturaliter habuisset, eam nullatenus amisisset.*

ARTICULUS II.

Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ.

§. I.

Solvitur primum & præcipuum argumentum Iansenii contra possibilitatem status naturæ puræ.

Nimis prolixum & molestum foret ea omnia persequi, quæ Jansenius tribus integris libris contra statum puræ naturæ proposuit. Quare sat erit præcipuis ejus argumentis respondere, ex quorum solutione Lector facilè judicabit, quid de aliis sentiendum sit.

Primum quod habet cap. 3. libri primi de statu naturæ puræ, potest sic proponi. Non potest creatura rationalis, innocens, & nullius peccati rea, à Deo creari incapax assequendæ veræ beatitudinis in qua quiescat: Sed homo creatus in natura pura, & donis supernaturalibus gratiæ & charitatis destitutus, esset incapax veræ beatitudinis: Ergo in eo statu creari non posset. Major videtur certa: naturalis enim est appetitus beatitudinis, ita ut homines non tantùm velint, sed etiam non possint non velle esse beati, ut ait Augustinus in Enchirid. cap. 104. Minorem verò 27

rationalis, aut vitiosa est cupiditas quâ mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur; aut laudabilis ista charitas, quâ per Spiritum Sanctum in corde diffusâ, Deus amatur. Igitur præter amorem Dei supernaturalem, diffusum in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, datur alius amor Dei, qui non est vitiosa cupiditas, nimirum dilectio naturalis ipsius. Ex quo patet responsio ad primam probationem Minoris principalis Janseniana objectionis.

34 Ad secundam dicatur, homines à clara Dei visione exclusos, posse aliquâ beatitudine inferiori donari: nam ipse Adversarius docet, & ex Augustino probat, quod Adamus in statu innocentiæ, in quo non videbat Deum, habuit beatitudinem aliquam minùs perfectam, & ut ipse loquitur, *decoloratiorem*, visione beatâ: Cur ergo similiter non licebit nobis dicere, quod esset in statu puræ naturæ possibilis aliqua beatitudo, minùs perfecta, & decoloratior clarâ Dei visione? Si autem quæras in quo illa consisteret? Respondeo Theologos eam constituere in perfectissima & suavissima contemplatione Dei authoris naturæ, quæ non pertingeret ad claram ejus visionem, sed esset duntaxat cognitio ejus abstractiva, & haberetur ex creaturis, præsertim ex substantiis separatis, cognitis, non solùm per species acquisitas, sed præcipuè per infusas, & per scientiam inditam. Addunt quod perfectissima illa cognitio, seu contemplatio, esset radix amoris naturalis Dei, & reliquarum virtutum naturalium, totiusque rectitudinis voluntatis, subindeque omne peccatum, omnemque inquietudinem & anxietatem excluderet.

35 Dices: Homo suavem illam Dei contemplationem adeptus, claram ejus visionem optaret, cùm ex cognitione effectuum excitetur naturale desiderium videndi causam: Ergo illa contemplatio omnem inquietudinem non excluderet, nec omne desiderium hominis quietaret.

Respondeo quod ex tali contemplatione oriretur quidem desiderium videndi causam, at illud non esset absolutum, sed tantùm conditionatum: nam appetitus videndi causam, visis effectibus, in eo tantùm est absolutus, cui apparet possibilis talis visio: unde cùm homini in puris naturalibus existenti, non esset nota possibilitas divinæ visionis, in ipso tantùm esset appetitus claræ visionis conditionatus, & imperfectus: conditionata autem & imperfecta voluntas, quæ velleitas dici solet, non movet hominem ut conetur obtinere rem desideratam, adeoque nec inquietudinem aliquam aut anxietatem pariti: unde quidam Theologi admittunt in beatis appetitum conditionatum, seu velleitatem habendi majorem beatitudinem, absque ulla tamen inquietudine inde consequente.

Cæterùm non possumus exactè definire omnes circumstantias futuras in illa beatitudine, quæ à Deo proponeretur hominibus in statu puræ naturæ. Aliqui putant quod in tali statu non esset futura resurrectio corporea mortuorum, sed homines qui bene operati essent in via, futuri essent beati tantùm in anima, in qua præcipuè consistit homo. Alii existimant in illo statu futuram corporum resurrectionem, subindeque homines in eo, non solùm quantùm ad animam, sed etiam quantùm ad corpus, fore beatos. Alii dicunt, quod quando justus ad debitum statum virtutis pervenisset, Deus in corpore & anima ipsum rapuisset, & vivum transtulisset in locum

A à se determinatum, ibique eum conservasset in æternum, ut nunquam gustaret mortem: sicut Enoch & Eliam in paradisum transtulit, ubi eos usque ad diem judicii sanos & incolumes servabit. Sed hæc nimis incerta sunt, & faciliùs possunt inquiri quam resolvi.

§. II.

Alia Iansenii argumenta solvuntur.

Objicies primò cum Jansenio: Dona integritatis & gratiæ sanctificantis dicuntur à 36
B SS. Patribus fuisse naturalia primis parentibus, ait enim Cœlestinus primus in Epistola ad Episcopos Galliæ, *Homines prævaricatione Adæ naturalem possibilitatem & innocentiam perdidisse*: & Augustinus lib. 11. de Genesi ad litteram, dicit homines ea dona amittendo, amisisse *posse naturæ, & possibilitatem*; Ergo homines ante peccatum non potuerunt creari è Deo (de potentia saltem ordinata, & providente singulis rebus juxta id quod naturaliter exigunt) sine hujusmodi donis.

Respondeo non solùm id quod homo connaturaliter exigit, dici ipsi naturale, sed etiam id 37
C quod natura humana in sua origine & creatione accepit, quamvis ipsi indebitum & præternaturale sit: sic Augustinus serm. 14. de verbis Apostoli, vocat peccatum originale, *peccatum naturæ*, seu *naturale*, non quod naturæ humanæ connaturale sit, sed quia à nativitate nobis inest: in quo etiam sensu Apostolus ad Ephes. 2. ait quod *sumus naturâ filii iræ*. Unde etsi dona integritatis & gratiæ sanctificantis fuerint Adamo indebita, & superantia exigentiam humanæ naturæ, vocari tamen potuerunt naturalia à SS. Patribus, quia ipsi fuere in primo instanti creationis concessa, ut disp. 1. ostendimus. Idque non diffitetur Jansenius, nam lib. de Gratia primi hominis cap. 9. aliquantò post initium, ait
D peculiarem esse Augustini ac discipulorum ejus phrasim, & Concilii Arausicani, ut sub libertate & possibilitate naturali, ipsaque natura, totum illud comprehendatur, quod naturæ in ipsa prima conditione collatum est, etiam ipsa gratia habitualis, & alia dona supernaturalia tunc Adamo infusa.

Objicies secundò: Ex D. Augustino Deus non potest alicui regnum cœlorum sine sua culpa denegare: Ergo est connaturaliter homini debitum, & sic non potest in puris naturalibus creari. Utraque consequentia patet: Antecedens probatur. Nam S. Doctor lib. 1. de peccat. meritis & remissi. c. 3. lib. 1. ad Bonifacium cap. 22. &
E lib. 2. cap. 2. & serm. 14. de verbis Apost. cap. 3. 4. & 5. & alibi, impugnat hæresim Pelagianam, asserentem non dari peccatum originale, & consequenter baptismum non prodesse parvulis ad illius remissionem, sed solùm ad ingressum in regnum cœlorum: impugnat, inquam, ea ratione, quia si pueri innocentes absque ullo personali aut originali peccato nascerentur, nulli posset Deus justè denegare regnum cœlorum; unde sermone citato de verbis Apostoli, in Pelagium sic invehitur: *Quare patrimonium regni cœlorum abripis innocenti? Quæ est ista justitia Dei? Dic quæso quid offendit parvulus non baptizatus, nullã habens culpam?* Sed hic discursus non valeret, si non existimaret beatitudinem supernaturalē esse ita homini connaturaliter debitam, ut ei non nisi propter

39 propter culpam denegari possit: Ergo, &c.

Respondeo hunc discursum D. Augustini non fundari in hoc, quod beatitudo supernaturalis sit absolutè debita creaturæ intellectuali, sed in ordine jam statuto, secundùm quem creatura intellectualis est elevata & ordinata ad finem supernaturalem, qui est possessio regni cœlorum; hoc enim ordine posito, non potest Deus alicui denegare regnum cœlorum absolute, nisi ob ipsius culpam: cujus rationem assignat S. Augustinus, quia non potest alicui justè pœna infligi, nisi propter culpam; exclusio autem à gloria, supposità tali ordinatione, non potest non esse pœna. Unde in Tractatu de prædestinatione communiter docent nostri Thomistæ, quod licèt voluerit reprobos, sine ulla causa ex parte ipsorum, à gloria excludere, prout exclusio à gloria dicit simplicem denegationem beneficii indebiti, noluit tamen exclusionem à gloria, ut est pœna in executione, nisi propter aliquod peccatum, vel personale, vel originale: nam supposità volitione non dandi gloriam reprobis, voluit permittere quosdam ipsorum mori in peccatis personalibus, quosdam in originali; propter hujusmodi peccata in executione illis æternam infligere pœnam, vel damni tantùm, iis nimirum qui decedunt in solo originali: vel damni & sensûs simul, putà iis qui decedunt in peccatis actualibus: cum quo stat quod absolutè potuisset creare hominem, non elevando ipsum ad ordinem & finem supernaturalem, & illi sine ulla injustitia regnum cœlorum denegare.

40 Addo quod, licèt Pelagiani admitterent puerum, in statu naturæ puræ genitum, non posse absque baptismate ingredi regnum cœlorum; quia tamen vitam, sive salutem æternam, existimabant eorum innocentiæ esse debitam; aliunde verò vita illa, absq; ingressu in regnum cœlorum, in quo duntaxat reperitur, haberi non potest; imò regnum Dei & vita æterna non distinguuntur (ut cap. 3. & 4. prædicti sermonis ostendit Augustinus) rectè refert eorum doctrina, sive ex eo quod vita æterna innocentiæ parvulorum absque baptismate morientium esset debita, quod similiter ingressus regni cœlorum esset eorum innocentiæ debitus: quasi sic arguens. Vita æterna per vos est debita innocentiæ parvulorum absque baptismate morientium: Sed eam assequi non possunt sine ingressu regni cœlesti: Ergo non absque injustitia pueri non baptizati, carentes, ut docetis, omni culpâ, arcerentur à regno cœlorum. Sed inde nihil contra doctrinam nostram: non enim asserimus, sicut Pelagiani, vitam æternam, sive beatitudinem supernaturalem, fore debitam innocentiæ parvulorum, in statu naturæ puræ morientium, neç regnum cœlorum à tali vita secernimus.

41 Objicies tertiò: Homo non potest creari à Deo in statu in quo sit incapax rectitudinis & justitiæ acquirendæ: Sed in statu naturæ puræ esset incapax illius; cùm ex Augustino natura humana sine gratia sanctificante non possit habere quidquam justitiæ & rectitudinis, nec ullam veram virtutem: Ergo homo non potest in statu puræ naturæ creari.

42 Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam ut in Tractatu de gratia ex ipso Augustino ostendemus, plures homines in statu naturæ lapsæ, extra statum gratiæ sanctificantis,

Disp. 1, art. 3.

A imò & fidei, opera justitiæ & virtutis exercent: sic enim loquitur Augustinus in libro de spiritu & littera, contra Pelagianos scripto, cap. 27. & 28. *Quadam facta infidelium & à Christi gratia alienorum sunt, quæ secundum justitiæ regulam, non modo vituperari non possunt, sed etiam meritò rectèque laudamus.* Et lib. 4. contra Julianum Pelagianum cap. 3. in fine capitis, permittit Juliano dicere, bona quædam opera fieri per vires naturæ, dummodo ea esse sterilia ad vitam æternam promerendam fateatur. At certum est, quod non esset infirmior homo in natura pura, quam in natura lapsa; Ergo similiter posset in statu naturæ puræ, sine gratia justificante & fide, aliqua justitiæ & virtutis opera exercere.

B Sed dices: Quid ergo vult Augustinus, cùm dicit nullam esse veram virtutem sine gratia? 43

Respondeo Augustinum nomine veræ virtutis intellexisse virtutem, quæ valeat ad nos liberandos à peccato, & beatificandos beatitudine supernaturali, ut declarat lib. 4. contra Julian. capite 3. Virtutes autem & opera justitiæ, quæ essent in statu puræ naturæ, non possent inservire ad comparandam beatitudinem supernaturalem, seu visionem beatificam, sed solùm utiles essent ad acquirendam beatitudinem naturalem, in suavissima & perfectissima Dei contemplatione, & naturali ipsius dilectione consistentem, ut suprà diximus.

C Objicies quartò: Angeli, & res purè corporeæ, non possunt (de potentia saltem ordinata & providente rebus juxta id quod connaturaliter exigunt) à Deo sine tota integritate suæ naturæ creari: Ergo nec homo; alias natura humana deterioris esset conditionis quàm reliquæ naturæ, etiam irrationales & purè corporeæ. 44

Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia natura humana hoc habet peculiare inter omnes naturas, quod constituatur ex partibus naturaliter sibi invicem oppositis & repugnantibus, ac proinde non subordinatis: neque hæc deterioritas conditionis naturæ nostræ, ad alias ei inferiores comparatæ, magis ejus excellentiæ repugnat, quàm potentia ad peccandum, quæ non reperitur in brutis. 45

D

Objicies quintò: Deus de potentia sua ordinaria, seu ordinata, operante juxta exigentiam naturalem rerum, nullo naturæ nostræ præcedente peccato, non potest creare hominem in statu, in quo sit incapax assequendi suam beatitudinem naturalem: At homo in puris naturalibus conditus, esset incapax eam adipiscendi: Ergo, nullo naturæ nostræ præcedente peccato, non potest in statu naturæ puræ creari. Major patet: quælibet enim res creata exigit naturaliter assecutionem sui ultimi finis, seu beatitudinem naturalis. Minor verò suadetur: Ut homo assequi possit beatitudinem naturalem, requiritur quod possit servare omnia præcepta legis naturæ; aliàs enim ea non observando peccabit; peccatum autem omne contra legem naturalem, cùm sit essentialiter malum, sive miseria in ordine naturali, est incompossibile cum beatitudine, etiam naturali: Sed homo in statu naturæ puræ non posset servare omnia præcepta legis naturæ, cùm ea sine subordinatione appetitûs inferioris ad superiorem diu servare nequeat, ob rebellionem continuam carnis contra spiritum, ex qua præceps est in homine inclinatio ad vitia & peccata, 46

E

peccata, ut dicemus in tractatu de gratia: Ergo homo in puris naturalibus conditus, esset incapax pertingendi ad finem suum ultimum, seu naturalem beatitudinem.

47 Respondeo negando Minorem. Ad cujus probationem dico, quod licèt homo in statu naturæ puræ careret subordinatione appetitûs inferioris ad superiorem, Deus tamen multis suppeditaret auxilia intra ordinem naturæ specialia, quæ talis subordinationis carentiam aliqualiter supplerent; unde illorum beneficio inclinationi appetitus & rebellioni concupiscentiæ possent resistere, & à peccato abstinere, ac in observantia legis naturalis usque in finem perseverare, subindeque ad finem ultimum, seu beatitudinem naturalem pervenire. Nec dicas talia auxilia specialia statui puræ naturæ esse indebita: esto enim Deus concessionem hujusmodi auxiliorum in eo statu non deberet ipsi naturæ, ea tamen deberet suæ providentiæ, alias enim illa esset manca ac deficiens, si nullum ad finem destinatum perduceret.

48 Dices primò: Status naturæ puræ omne auxilium speciale, etiam ordinis naturalis, excludit; alioquin confunderetur cum statu naturę integræ: Ergo homo in puris naturalibus conditus, non posset consequi suum ultimum finem per auxilia specialia ordinis naturalis, quæ Deus aliquibus gratuitò & ex speciali providentia, præpararet & conferret.

49 Respondeo negando Antecedens: status enim naturæ puræ auxilia specialia ordinis naturalis non excluderet, sed solùm gratiam supernaturalem entitativè, vel naturalem per modum habitûs & formæ permanentis, qualis foret gratia sanans naturam, eamque integram constituens integritate naturali, ut constat ex dictis in tertia disputatione. Unde juxta hanc solutionem, status naturæ integrę non confunditur cum statu naturæ puræ, sed per donum illud habituale, appetitum sensitivum rationi perfectè subjiciens, sufficienter ab eo distinguitur.

50 Dices secundò: Beatitudo ad quam homo naturaliter inclinatur, requirit tria, scilicet non posse offendi, non posse falli, seu perturbari, non posse mori: Sed hæc non possunt in statu naturæ puræ reperiri: Ergo non potest in eo statu reperiri beatitudo, ad quam homo naturaliter inclinatur. Minor patet: nam status naturæ puræ passibilitatem & mortalitatem includit, similiter & sollicitudines mundi, nec non contrarietatem appetituum, ex qua oritur sæpe mentis obnubilatio & deceptio. Major verò probatur: Ille solùm est beatus, qui habet quidquid vult, qui nihil mali vult, & nihil patitur quod non vult, ut in pluribus locis monet Augustinus: Atqui homo naturaliter cupit non falli, non offendi, non turbari; imò ex hoc quod naturaliter vult beari, vult etiam non mori; quia stabilitas, quæ sine immortalitate haberi non potest, est de ratione beatitudinis: Ergo &c.

51 Respondeo quod cùm creatura rationalis nec sibi identificet, nec sibi naturaliter cõnectat suum ultimum finem, de necessitate debet habere duplicem statum, scilicet motûs sive tendentiæ in finem, & quietis in ipso fine. Quare sicut duplex est modò status creaturæ intellectualis ordinatæ ab beatitudinem supernaturalem, scilicet status tendentiæ ad beatitudinem, in quo non est immunitas à deceptione & perturbationibus, nec immortalitas: & status quietis in hu-

A jusmodi fine, qui dicitur status patriæ, cui nulla ex hujusmodi prærogativis deest: ita si Deus voluisset non ordinare hominem ad finem supernaturalem, sed eum relinquere in puris naturalibus, habuisset duplicem illum statum, scilicet tendentiæ ad suum ultimum finem connaturalem, in quo non fuisset immunitas à deceptione, perturbatione, & morte; & statum quietis in hujusmodi fine. in quo non ampliùs ulla deceptio fuisset, nec mors, nec perturbatio. Porrò hunc statum consecutus perfectè fuisset per mortem corporalem, exuendo scilicet mortalitatem quam habuisset ratione unionis animæ ad corpus, & remanendo solùm secundùm animam,

B absque ulla violentia; tum quia naturaliter anima non potest reuniri corpori; tum quia status separationis est connaturalis animę, sicuti status unionis: cùm enim sit media inter substantias purè spirituales, & formas corporeas, participat aliquid de utroque extremo; unde sicut formæ purè immateriales subsistunt connaturaliter sine appetitu unionis cum corpore, & formæ materiales sunt connaturaliter in corpore sine appetitu separationis; ita anima rationalis habet connaturaliter duplicem statum, scilicet unionis cum corpore, in quo non appetit ex se separationem: & separationis, in quo ex suis naturalibus non appetit unionem.

C Objicies sextò: Si integritas non esset debita homini naturaliter, non posset eam habere per sua naturalia, sed indigeret aliquo dono gratuito vires naturæ superante, ad eam habendam: Sed hoc dici nequit; alias status naturæ integræ non distingueretur à statu gratiæ, sed ad illum pertineret: Ergo integritas est homini naturalis, subindeque sine illa creari nequit. 52

Respondeo quod licèt homo non possit habere integritatem per sua naturalia, sed ad hoc indigeat dono puræ naturæ superaddito, non est tamen necessarium, ut illud donum sit entitativè supernaturale, cùm non debeat necessariò ordinari ad aliquem finem supernaturalem, sed 53

D ad integrandam perfectionem naturalem, & tollendos naturales defectus: unde potest esse de genere perfectionum naturalium, quatenus perfectio naturalis complectitur tam eas quæ sunt naturaliter debitæ, aut fluunt ex principiis naturalibus, quam eas quæ sunt consonæ ipsi naturæ, non elevando tamen ipsam ad aliquem finem supernaturalem, sed eam perficiendo in ordine ad naturalem: quare tale donum dicitur gratuitum solùm secundùm quid, quatenus est indebitum naturæ, quod Cajetanus appellat, *gratuitum possessivè*. De quo suprà diximus, cùm de statu naturæ integræ egimus.

E

§. III.

Diluuntur argumenta sumpta ex parte concupiscentiæ, quam homini in statu naturæ puræ convenire diximus.

HÆc argumenta fusè & lato calamo prosequuntur Estius in 2. dist. 26. §. 6. & Jansenius libro 2. de statu naturæ puræ capite 11. & sequentibus: nos autem breviter ea expediemus. 54

Primum sic potest proponi. Nullum vitium est homini naturale: Sed concupiscentia, cùm ad peccatum inclinet, est quoddam vitium: Ergo non potest homini convenire naturaliter, nec

per consequens in statu naturæ reperiri.

55 Respondeo negando Minorem: concupiscentia enim in statu naturæ puræ non esset propriè vitium, sed solùm defectus aliquis seu imperfectio naturalis, ex principiis naturæ consequens: sicut enim corruptibilitas omnem naturam ex materia & forma compositam sequitur, & sicut quamcumque naturam intellectualem creatam comitatur defectus peccabilitatis, eò quòd sit ex nihilo, à quo defectu Deus neminem liberat, nisi in statu beatitudinis: ita contrarietas appetituum in homine sequitur naturaliter ex intrinseca constitutione ipsius; neque ex natura in sua puritate constituta flueret, aut connaturaliter deberetur remedium istius defectûs, sicut nec ipsi debitum esset remedium ut non moreretur.

59 Secundum argumentum: Concupiscentia non est à Deo, sed à peccato, ut passim docet Augustinus in libris contra Julianum, & in libris de nuptiis & concupiscentia; unde Divus Joannes Apostolus Epistolâ 1. cap. 2. concupiscentiam dicit non ex patre esse, sed ex mundo: At si illa esset homini naturalis, eique in statu naturæ puræ conveniret, Deus qui est author naturæ, esset etiam author concupiscentiæ, & affectuum seu motuum qui ex illa sequuntur: Ergo concupiscentia non est homini naturalis, subindeque in statu naturæ puræ, ipsi non conveniret.

57 Respondeo concupiscentiam posse sumi dupliciter, nempe ut est potentia appetitiva bonorum sensibilium naturæ convenientium, & rationi minimè repugnantium, & quatenus est inordinata cupiditas boni delectabilis contrarii rationi, seu propensio appetitûs in bonum rationi contrarium, quæ *fomes peccati* appellatur: si primo modo sumatur, dubitari non potest quin sit nobis à Deo insita, & ex primæva intentione illius, cùm sit naturalis perfectio humanæ naturæ: si autem secundo modo accipiatur, cùm non sit perfectio, sed defectus humanæ naturæ, & ad potentiam peccandi pertineat, est præter intentionem Creatoris, & ex sola conditione materiæ oritur: sicut rubigo quam gladius ferreus contrahit, provenit ex sola conditione materiæ ferri, non verò à fabro ferrario, licèt ipse gladium ferreum fecerit: quo exemplo utitur S. Thomas 1. 2. quæst. 85. art. 6.

58 Addo quod, sicut Deus dicitur mortem non fecisse, sed per peccatum ipsam in mundum intrasse; quia Deus hominem ab initio immortalitatis beneficio donaverat, quod deinde in pœnam peccati subtraxit: ita non dici debet auctor rebellionis concupiscentiæ; qui pariter hominem creaverat cum dono integritatis, & perfecta subjectione appetitûs inferioris ad superiorem, quam ipse homo per peccatum amisit: unde rebellio concupiscentiæ per peccatum inducta dicitur, & inter peccati originalis vulnera numeratur.

59 Tertium argumentum: Illud solùm conveniret appetitui sensitivo hominis in statu naturæ puræ, quod ei est connaturale: Sed appetere bonum delectabile, quando contrariatur bono rationis, sive concupiscere adversùs rationem, non est connaturale appetitui sensitivo hominis, ut hominis est, quin potiùs hoc est omnino contra ejus naturam: Ergo ipsi in statu puræ naturæ non conveniret. Major patet: nam status naturæ puræ ea solùm importat, seu exposcit, quæ homini debentur connaturaliter. Minor verò suadetur: Licèt appetitui sensitivo, præcisè sumpto in ratione appetitûs sensitivi, abstrahendo ab hoc quod sit hominis, sive ab eo quod uniatur spiritui in eodem supposito, naturale sit concupiscere, nullâ rationis aut spiritûs habitâ consideratione: si tamen sumatur prout spiritui atque rationi in eodem supposito copulatur, tunc ei est naturale subesse rationi, nihil appetendo quod sit ipsi contrarium. Et ratio hujus est, quia cùm pars inferior in homine sit instar fœminæ, respectu superioris, Augustino dicente lib. 2. de Genesi ad litteram cap. 11. *Animalis illa pars nostra tanquam viro debet obtemperare rationi*; sicut perversus ordo naturalis est, quòd fœmina dominetur viro, ita & quod appetitus inferior spiritui dominetur, sicuti ei de facto dominatur, quando bonum sensibile, quod videt ab eo prohiberi, appetit. 60

Confirmatur primò ex D. Thoma 1. 2. quæst. 82. art. 3. ad 1. ubi sic loquitur: *Quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem: concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam.*

Confirmatur secundò: Cùm appetitus sensitivus in homine affinis sit rationi, debet ex tali affinitate aliquid rationis participare: Sed hoc non potest esse aliud quam inclinatio in bonum sensibile cum subordinatione ad bonum rationis: Ergo falsum omnino est, quòd concupiscere adversùs spiritum, sit connaturale appetitui sensitivo hominis, ut hominis, seu prout spiritui & rationi in eodem supposito copulatur. 61

Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, quod licèt appetitui sensitivo, ut unito spiritui in homine, connaturale sit subesse imperio rationis, non tamen despoticè, uti servus subditur suo domino, qui cùm non sit sui juris, non habet renitendi facultatē (hoc enim pacto sola corporea membra obediunt rationi) sed politicè tantùm & civiliter, uti civis paret Principi: adeo ut quemadmodum civis potest non obedire Principi, quando bonum publicum quod ei præcipitur, contrariatur bono proprio, hæcque potentia non est quidem perfectio libertatis civis, sed defectus, naturalis tamen, sicut potentia ad deficiendum est naturalis cuilibet creaturæ, ita similiter possit appetitus sensitivus non obtemperare rationi, quando accidit bonum sensibile ei propriū contrariari bono rationis, sitque hęc potentia, seu potiùs impotentia, defectus quidam appetitûs sed ei congenitus. Hæc doctrina desumpta est ex Divo Thoma 1. parte quæst. 81. art. 3. ad 2. eamque confirmat dictum Augustini im objectione allatum, quod pars inferior in homine sit respectu superioris, instar fœminæ respectu viri: naturale enim est fœminæ quòd possit resistere viro, etiam in his quæ rationabilia sunt, quia imperio ejus non despoticè, sed civiliter tantùm subditur: Unde perversitas ordinis quæ in tali resistentia accidit, est defectus naturalis. 62

Ad primam confirmationem respondent communiter Thomistæ, dupliciter naturam hominis considerari posse; vel secundùm quod de facto à Deo instituta est in creatione primi hominis, nimirum cum donis integritatis & justitiæ originalis; 63

ginalis; vel secundùm quod à Deo institui potuit, scilicet cum iis præcisè quæ naturaliter sunt ei debita: sensum autem D. Thomæ citati esse, quod concupiscentia quæ transcendit limites rationis, fit contra naturam hominis, primo non secundo modo consideratam.

64 Ad secundam confirmationem dico, ex affinitate appetitûs sensitivi cum ratione, derivari quidem aliquam inclinationem in ipsum, ad sequendum rationis ductum; verùm non ita perfectam esse inclinationem istam, ut appetitum ipsum omnino & sine repugnantia rationi subjiciat: tali enim inclinationi repugnat & reclamat alia, eidem appetitui propria, circa bonum sensibile, rationi sæpè contrarium.

65 Quartum argumentum: Rebellio concupiscentiæ est pudenda etiam impudenti, unde de ea meritò erubescunt homines, & membra in quibus illa viget, tanquam pudenda tegere student, sicut fecerunt primi parentes post peccatum: Sed in puris naturalibus nihil esset pudendum aut erubescendum; quia tota natura est opus Dei, facit autem injuriam Deo, qui de ejus opere erubescit, quemadmodum docet & ratiocinatur Augustinus lib. 2. de nuptiis & concupiscentia cap. 9. An fortè enim creatura honestior est Creatore suo, ut quod Creatorem non puduit instituere, hoc creaturam pudeat perferre? ut Juliano idem S. Doctor frequenter objicit: Igitur in statu naturæ puræ, nulla fuisset in homine rebellio concupiscentiæ.

66 Respondeo concessa Majori, negando Minorem: hominem enim in puris naturalibus meritò libidinis puderet, sicut & operis quod ex ea peragitur. Porro quod nunc magis ferat homo spectantium multitudinem, quando injustè irascitur homini, quam unius aspectum, quando justè miscetur uxori, idcirco est, quia pudet animum vinci à corpore, quod ei natura subjectum est: in aliis verò affectibus ideò minus ipsum pudet, quia ipse animus à se vincitur, ut ait Augustinus 14. de civit. cap. 19. Illa autem ratio etiam curreret in statu puræ naturæ. Nec obstat quòd tota natura sit opus Dei, Deoque injuriam faciat, qui de ejus opere erubescit: dupliciter enim potest aliquid à Deo esse in natura; vel ut defectus & imperfectio sequens ex conditione materiæ, vel ut perfectio & bonum naturale; erubescere autem de defectu naturali à Deo relicto in natura, non est injuriosum Deo, sed solùm erubescere de perfectione & dono à Deo collato. Unde quia Julianus ponebat libidinem esse bonam, & eatenus bonam, ut eam Deus primis hominibus concesserit tanquam munus & beneficium fœlicitate paradisi terrestris dignum, idcirco Augustinus bene ratiocinatur, cùm ait, ipsum injuriam inferre Deo, erubescendo de Dei dono.

67 Addo, quædam esse alia propter quæ agenda latebras quærimus, quæ tamen à peccato originali non fluxerunt, & in statu naturæ puræ homini convenissent, imò & fuissent necessaria: cujusmodi est verbi gratiâ ventrem exonerare, quod sine dubio naturale est homini, etiam non peccanti; neque propterea de illo actu erubescere, est erga Deum ingratum esse, aut eum, quasi pudendum quidpiam fecerit, reprehendere, sed solùm vilitatem nostræ naturæ agnoscere, ejusque defectus & imperfectiones ei connaturales, & nobis ac brutis communes, pudere: qui

A pudor plures parit utilitates humilitatis, demissionis animi, cognitionis nostri nihil, nostræque naturæ vilitatis, &c. Idem cum proportione dicendum de pudore & erubescentia, quæ in statu naturæ puræ oriretur in homine ex inobedientia partis sensitivæ, sive ex motibus libidinosis contra imperium rationis tumultuantibu: illi enim pariter essent defectus & imperfectiones homini connaturales, & ex conditione materiæ procedentes. Unde meritò Augustinus lib. 1. de nuptiis & concupisc. cap. ultimo, & passim in libris contra Julianum, Pelagianos reprehendit, quod concupiscentiam seu libidinem, tanquam bonum naturale defenderent;
B eamque ubique malam appellat (non quòd revera mala sit, sed quia est defectus & imperfectio naturæ humanæ, vel ob nocumentum quod naturæ afferre potest, cum consensu arbitrii in quem impellit) & subdit: *Rectiùs accepit nomen mali quàm boni, quod erubescunt & mali & boni.*

Quintum argumentum: Si in puris naturalibus fuisset rebellio membrorum, & turpitudo libidinis, in eo statu recta ratio dissuasisset matrimonium, & ad perpetuam continentiam incitasset: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris manifesta videtur: recta enim ratio suadet, ut mens rationalis nullo pacto sub
C libidine deprimatur, sed ut serenitatē ejus tuendo, id quod apertè est laudabilius, meliusque sectemur: continentiam autem esse meliorem, neminem Christianum fides Catholica dubitare sinit. Minor verò probatur: Si in statu naturæ puræ recta ratio dissuasisset matrimonium, & ad perpetuam continentiam incitasset, dissuasisset opus maximè naturale, & incitasset ad illud quod est humanæ propagationi contrarium; atque ita recta ratio cum naturæ conservatione pugnasset, quod videtur planè absurdum: item ex hoc sequeretur, matrimonium ex prima institutione naturæ, seclusis supernaturalibus, non tantùm esse propter generationem filiorum,
D sed etiam in remedium concupiscentiæ; quem tamen matrimonii finem Doctores agnoscere non solent, nisi ex occasione peccati: Ergo &c. 68

Respondeo negando sequelam Majoris; licèt enim in puris naturalibus fuisset rebellio libidinis, non propterea recta ratio dissuasisset matrimonium in statu naturæ puræ, sed solùm dictasset huic libidini modum esse adhibendum in usu conjugii: si enim talem statum Deus instituisset, ex homine uno non voluisset omnes procreari, ut illâ cognationis necessitudine humanum genus in unitatem concordem pacis vinculo colligaretur: unde & homini præcepisset generationi operam dare, & recta ratio dictasset
E tali præcepto esse obtemperandum, utendo scilicet moderatè matrimonio. Secluso autem illo præcepto, pluribus etiam in eo statu bonum fuisset, cœlibem vitam ducere, & abstinere à matrimonio, propter varia incommoda ei tunc adhæsura, sicut & nunc. 69

Sextum argumentum: Si concupiscentia ex Dei primæva institutione puram naturam condentis profluxisset, licitū fuisset quibuslibet ejus desideriis consentire, quidquid appetiisset dare, & omnes actus ad quos incitasset peragere, quod absurdissimum esse patet. Sequela probatur: Natura bona & pura, nulloque peccato infecta, non potest facere aliquid malū juxta illud Christi Mat. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere;* 70

Unde illa est actuum humanorum norma securissima; imò eam sectari, est Dei artem & sapientiam naturæ conditricem sequi, ut docet Augustinus lib. 3. de libero arbit. cap. 15. lib. 4. contra Julian. cap. 14. & pluribus aliis locis: Ergo si concupiscentia à natura pura, & nullo peccato vitiata, prodiret, liceret omnes ejus motus & desideria sequi.

71 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dico, naturam bonam, agendo prout bona est, non posse naturaliter declinare in malum; sicut arbor bona, quatenus est bona, non potest malos fructus facere: natura tamen bona, prout defectibilis, potest aliquid malum facere; natura enim primorum parentum, & Angelorum qui peccarunt, bona erat, & à Deo condita, nulloque vitio depravata, antequam peccarent, & tamen peccatum ab illa prodiit. Unde quando dicitur, quòd natura est regula actuum humanorum, & quod eam sequi, est sequi artem & sapientiam Dei eam condentis, hoc non debet intelligi de natura quomodocumque spectata, sed spectata ut rationalis est, & prout dictat id quod ipsi qua rationali consentaneum est, seu quod rectæ rationi convenit, quodque à Deo ejus conditore intenditur & approbatur.

72 Septimum argumentum: Non est congruus ordo naturæ, ut pars inferior rebellet contra superiorem, eique dominetur: At hoc contingeret in statu naturæ puræ, si in eo esset rebellio concupiscentiæ, contra rationem; nam cùm sine gratia voluntas non possit resistere motibus concupiscentiæ, in statu naturæ puræ (ubi omni gratiæ auxilio destituta esset) sub dominatu concupiscentiæ captiva teneretur, & careret libertate inde evadendi, & assurgendi ad amorem boni: Ergo in statu naturæ puræ, non esset rebellio concupiscentiæ contra rationem.

73 Respondeo non esse ordinem naturalem, id est naturæ rationali consentaneum, ut pars inferior pugnet & rebellet contra superiorem, multòque minus ut ei dominetur; sed hujusmodi pugnam oriri ex imperfectione naturæ, & defectum quemdam illius esse, ut suprà diximus: dominatum verò appellari, quando contingit, oriri ex vitio & defectu voluntatis illi succumbentis, & minus efficaciter utentis jure & potestate quam habet cohibendi motus appetitûs inferioris, aut saltem non illis consentiendi: quam potestatem haberet in natura pura, per peccatum minimè corrupta, & nunc etiã in hoc statu naturæ lapsæ habet interdũ sine auxilio gratiæ, quando motus illi non sunt adeò vehementes & importuni; si autem vehementiores essent, eos in statu puræ naturæ, cum auxilio speciali ordinis naturalis, posset comprimere, aut saltem eis non consentire, ut dicemus in Tractatu de gratia.

74 Addo quod hanc rebellionem appetitûs sensitivi contra superiorem Deus permittit in homine, ex intentione plurium bonorum quæ ex ea eveniunt, si ei resistatur: ex ea enim homini suppeditatur occasio generosius exercendi virtutem, eamque efficiendi majori laude & præmio dignam. Sic dici solet hominum puritas esse laudabilior quam Angelorum: quia quò periculosius est certamen, eò illustrior existit victoria. Unde Ambrosius lib. de viduis: *Supergreditur virginitas conditionem humanæ naturæ, per quam homines Angelis assimilantur: major tamen est victoria hominum quam Angelorum, Angeli enim sine carne vivunt, virgines verò in carne triumphant.*

§. IV.

Solvuntur argumenta contra statum puræ naturæ, ex miseriis corporis desumpta.

75 JAnsenius lib. 3. de statu naturæ cap. 6. & pluribus sequentibus, contendit non potuisse affligi naturam humanam miseriis corporis, quibus nunc affligimur, antequam per peccatum id promeruerit; adeòque non potuisse hominem creari in puris naturalibus, obnoxium morti, & morbis, laboribus, doloribus, aliisque vitæ hujus incommodis. Quod tam certum esse dicit in doctrina Augustini, ut ei nitatur tota illius disputatio adversùs Manichæos & Pelagianos, tanquam basi capitali & præcipuæ, quæ si subtrahitur, doctrinam quam adversùs illas pestes tradidit, tueri ab ineptiis, absurditatibus, paralogismis, apertissimisque falsitatibus, impossibile sit. Unde

76 Primum ac præcipuum ejus argumentum sic proponi potest. Non est justum hominem affligi morbis, doloribus, & morte, nisi hæc per peccatum promeruerit: At homo in pura natura careret peccato, etiam originali: Ergo injustum esset illum in eo statu, mortem, morbos, & alias corporis miserias experiri. Minor est certa. Majorem verò supponit Jansenius quasi ex se notam, cùm manifestum sit, quòd nullum malum advenire debeat creaturæ rationali, nisi ex ipsius culpa. Unde Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 9. *Si peccatis detractis, miseria perseverat, aut etiam peccata præcedit, rectè deformari dicitur ordo atque administratio universitatis.*

77 Secundum petitur ex Scriptura, quæ specialiter affirmat mortem non esse à Deo, sed à peccato, Sapient. 1. *Deus mortem non fecit, impii autem manibus & verbis accersierunt illam*: ad Rom. 5. *Per peccatum mors.* At si illa esset homini naturalis, eique in statu naturæ puræ fuisset obnoxius, Deus qui est author naturæ, esset etiam mortis auctor, verèque dici posset fecisse mortem: Ergo mors homini naturalis non est.

78 Tertium sumit ex Augustino, qui in libris contra Julianum, & alibi sæpe contendit Pelagianos cognoscere debere homines esse natos in peccato originali, ex eo quod sint subjecti morti, morbis, doloribus, & aliis miseriis corporis. Quo etiam argumento interdum utuntur Doctores Scholastici, ut S. Bonaventura in 2. dist. 30. D. Thomas 4. contra Gentes cap. 52. Hieronymus Savanarola in Triumpho Crucis lib. 3. cap. 9. & alii, qui ex morte, morbis, aliisque miseriis in humano genere regnantibus, colligunt dari originale peccatum: hic verò discursus non concluderet, sed sponte sua caderet, & in fumum & auram evanesceret, si homo in statu puræ naturæ, in quo peccato originali careret, iisdem miseriis foret obnoxius: Ergo idem quod priùs.

79 Hæc sunt præcipua fundamenta Jansenii, quæ ex principiis suprà statutis facilè dilui possũt. Ad primũ respondetur, miserias & afflictiones corporeas duplicis esse generis: quædã sunt defectus naturales consequentes ex ipsa hominũ natura, seu materia ex qua constant, ut sunt morbi, & mors corporea: aliæ verò sunt homini præternaturales, ut pœna combustionis æternæ. Has secundas Deus nemini infert sine ejus culpa, unde de his intelligi debet Augustinus, cùm docet inju-

injustum esse creaturas rationales, nullius peccati reas, malis affligi, & cùm ait: *Si peccatis detractis miseria perseverat, aut etiam peccata præcedit, rectè deformari dicitur ordo atque administratio universitatis.* Primæ verò possunt homini advenire absque culpa, subindeque in statu puræ naturæ reperiri: tum quia Deus non tenetur cursum naturæ, & actionem causarum naturalium impedire, ut creaturæ, etiam rationales, sint liberæ ab omni malo, *quasi* (inquit Augustinus) *essent summum & incommutabile bonum*: tum etiam, quia ex creaturarum, etiam rationalium, limitatione & mensura in suis bonis, & ex infirmitatibus ac imperfectionibus naturalibus, plurima redundant bona ad pulchritudinem universi, & ad commendationem omnipotentiæ & sapientiæ Dei: ut egregiè declarat Augustinus Epistola vigesima octava, quæ est ad Hieronymum, ubi loquens de immatura innocentium morte, quâ nihil videtur acerbius in ordine universi, docet in ea relucere mirabilem divinæ providentiæ harmoniam & concentum; unde ad hoc intentum refert hæc verba Isaiæ quadragesimo octavo, juxta editionem Septuaginta Interpretum: *Deus profert numerosè sæculum*, id est cum harmonia & concentu providentiæ suavissimo; & subdit: *Si homo faciendi carminis artifex, novit quas quibus moras vocibus tribuat, ut illud quod canitur decedentibus ac succedentibus sonis, pulcherrimè currat ac transeat: quantò magis Deus, cujus sapientia per quam fecit omnia longè omnibus artibus præferenda est, nulla in naturis nascentibus & occidentibus temporum spatia, quæ tanquam syllabæ ac verba ad particulas hujus sæculi pertinent, in hoc labentium rerum tanquam mirabili cantico, vel breviùs vel productiùs, quàm modulatio præcognita & præfinita deposcit, præterire permittit?* Quibus verbis eleganter declarat, aliquam esse pulchritudinem universi, quòd creaturæ aliæ aliis succedant, subindeque primæ intereant, ut secundæ subsequantur: interitus autem non potest creaturis sensu præditis evenire sine dolore, quia alteratio est via ad interitum, & alteratio fit cum dolore: Ergo nulla est inordinatio in universo à Deo condito, quòd homines, etiam innocentes, moriantur, & morituri patiantur dolores sibi naturales. Imò potiùs in hoc relucet mirabilis ordo ac ineffabilis divinæ providentiæ suavitas: Nam munus illius est perducere homines ad finem ad quem ordinantur: At tolerantia dolorum & miseriarum, quas homines in statu naturæ puræ experirentur, ad hunc finem conduceret; cùm esset eis occasio exercendæ virtutis, & augendæ beatitudinis naturalis, acquirendæ in termino, per meritum patientiæ in statu viæ exercitæ: Ergo, &c.

Addo, quòd creaturæ irrationales, etiam innoxiæ, ut volucres, & agni innocentes, licèt nullius peccati sint reæ, tamen patiuntur dolores, & mortem; quia hæc est conditio naturalis corporis quo constant: Sed corpus humanum ejusdem est naturæ & constitutionis, ac corpora animantium: Ergo etsi in statu puræ naturæ, homo esset omnis peccati, etiam originalis, expers, nihilominus morbis, doloribus, morti, & aliis miseriis & defectibus naturalibus esset obnoxius.

80 Ad secundum argumentum ex Scriptura desumptum, respondeo verè dici Sapientiæ primo, Deum non fecisse mortem: quia, ut additur capite sequenti, *Deus creavit hominem inexterminabilem, invidiâ autem diaboli mors intravit in orbem terrarum*: id est, cùm Deus hominem immortalitatis beneficio donasset, nunquam detracturus, si homo à peccato, ut facillimè poterat, abstinuisset; ipsiusque intentio esset, ut non peccaret, & semper viveret homo; idcirco mors contra ipsius Dei intentionem, ex hominis peccato, & invidiâ diaboli inducta est, illo gratuito beneficio in pœnam peccati subtracto. Ita Divus Thomas prima secundæ, quæstione octuagesima quinta, articulo sexto, ad finem corporis articuli, & lectione tertia in caput quintum Epist. ad Romanos ubi exponens verba illa Apostoli: *Per peccatum mors*: subdit: *Natura humana dupliciter potest considerari, uno modo secundùm principia intrinseca: & sic mors est ei naturalis; unde Seneca in lib. de remediis fortuitorum, ait quod mors natura est hominis, non pœna. Alio modo potest considerari natura hominis, secundùm quod per divinam providentiam fuit ei per justitiam originalem provisum: quæ quidem justitia erat quædam rectitudo, ut mens hominis esset sub Deo, & inferiores vires sub mente, & corpus sub anima, & omnia exteriora sub homine: ita scilicet quod quandiu mens hominis Deo subderetur, vires inferiores subderentur rationi, & corpus animæ, indeficienter ab ea vitam recipiens, & exteriora homini, ut scilicet omnia servirent, & nullum ex eis nocumentum sentiret. Hoc autem providentia divina disposuit, propter nobilitatem animæ rationalis, quæ cùm naturaliter sit incorruptibilis, debebatur ei incorruptibile corpus: sed quia corpus quod est ex contrariis compositum, oportebat esse organum sensûs, & tale corpus secundùm naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturæ humanæ, dans animæ virtutem continendi corpus incorruptibiliter: sicut faber, si posset, daret ferro ex quo cultellum fabricat, virtutem ut rubiginem nullam contraheret; Sic ergo postquam mens hominis per peccatum est à Deo aversa, amisit virtutem continendi inferiores, & etiam corpus, & exteriora: & sic incurrit mortem naturalem à causis intrinsecis, & violentam ab exterioribus nocumentis.*

Ad tertium dicendum est, Divum Augustinum & alios sanctos Patres, probantes contra 81
Pelagianos existentiam peccati originalis, ex morbis, doloribus, morte & aliis miseriis, in humano genere regnantibus, supponere traditionem fidei & Scripturæ, quæ docet primum hominem, integritatis, immortalitatis, & indolentiæ beneficio à Deo fuisse donatum, cum pacto seu promissione ea dona & privilegia transferendi in posteros, si non peccaret; unde cùm Deus non sit injustus, seu infidelis, & deficiens promissis suis, ex morte, doloribus, morbis, aliisque miseriis, quæ Adæ filii ab ipso nativitatis suæ puncto experiuntur, rectè à posteriori colligunt, aliquod Adæ peccatum occasionem Deo dedisse, ad auferenda ipsi & ejus posteris ea dona, quæ liberaliter & gratuitò ipsis concesserat. *Patet enim* (inquit Prosper) *culpa, ubi non latet pœna, & societas peccati, convincitur de communione supplicii.* *Contra Collat. cap. 2.*

Similiter sanctus Thomas agens cum Gentilibus, solâ Dei providentiâ suppositâ, ex iisdem 82
defectibus & miseriis in humano genere repugnantibus, valdè probabiliter colligit originale peccatum: licèt enim hominem in puris naturalibus creari, subsit divinæ potentiæ, nullique alteri ejus attributo repugnet: minùs tamen decet suavem ejus providentiam, quâ secundùm legem ordinariam creaturas administrat; & quâ singulis perfectionibus congrua perfectibilia præparat: juxta quam proinde animæ rationali na-

naturaliter incorruptibili debebatur aut corpus similiter incorruptibile, aut saltem virtus continendi corpus incorruptibiliter, supra naturæ suæ conditionem: unde attentâ tali congruitate, & suavi Dei providentiâ, Deus ex se nunquam creasset hominem in statu, in quo morti, doloribus, morbis, aliisque miseriis esset obnoxius, subindeque hujusmodi defectus & miseriæ sunt indicia quædam & signa, seu argumenta probabilia originalis peccati. Quare sanctus Doctor loco in objectione citato, sic concludit: *Sic igitur hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius; tamen considerando divinam providentiam, & dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales, & sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.*

83 Ex dictis hactenus intelliges, quinque dati status in quibus natura humana est, vel fuit, vel esse potuit, nempe felicem innocentiæ statum, de quo disputatione prima statum integritatis, qui à præcedenti aliquo modo distinguitur, ut disputatione tertia ostensum est: statum naturæ lapsæ, & per peccatum originale sauciatæ, de quo disputatione quarta, statum naturæ per gratiam medicinalem Christi reparatæ, in quo in præsenti versamur, & de quo actum est disputatione quinta, & tandem statum naturæ puræ, qui equidem nunquam extitit, sed tamen esse potuit, ut totâ disputatione sextâ contra Jansenium fusè ostendimus. Præter quinque illos status, qui competunt homini viatori, datur status patriæ, seu termini, aut beatitudinis, quæ definitur à Boëtio, *status omnium bonorum aggregatione perfectus*. De quo ultimo statu, in secunda parte Theologiæ, Tractatu primo, qui erit de ultimo fine & beatitudine, Tomo sequenti fusè differemus.

FINIS PRIMÆ PARTIS.

Clypei Theologicæ Thomisticæ, contra novos eius impugnatores.



